

Villacañas Berlanga, José Luis. *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, Madrid, Trotta, 2016.

Andrea C. Mosquera Varas
Universidad Complutense de Madrid

Trotta publica en marzo de 2016 *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, de José Luis Villacañas Berlanga. Esta obra retoma las problemáticas incoadas en otros libros de este autor, como *¿Qué imperio?: un ensayo polémico sobre Carlos V y la España imperial* (Almuzara, 2008), y *Poder y conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt* (Biblioteca Nueva, 2008), y quizás sobre todo el Epílogo a *Teología Política* de Carl Schmitt (Trotta, 2009), en el que se presenta un debate entre pensadores como Carl Schmitt, Hans Blumenberg, Max Weber y Agustín de Hipona, discusión que es claramente retomada en el presente texto, que, por lo tanto, debe complementarse

con los anteriores para poder comprender adecuadamente las cuestiones abordadas en el mismo.

El libro describe, sobre el fondo de una tesis antischmittiana de la división de poderes, el desarrollo genealógico de la relación entre el poder imperial romano y la gloria eclesial cristiana, sus caminos paralelos, sus confrontaciones –en tanto que uno suponía un proyecto imperial omniabarcante y la otra representaba una religión universalista con base popular– y sus entrecruzamientos –tanto en conceptos como el de *deificatio*, cuyo fin era legitimar teológicamente la autoridad imperial, como en figuras de antiguos emperadores romanos, como Constantino, u obispos, como Ambrosio, coetáneos al nacimiento de las primeras comunidades cristianas–. La obra recorre, así, el período que abarca desde el

siglo I a. C., con el surgimiento del Imperio romano, tras la República, hasta el siglo V d. C., con la obra de Agustín de Hipona; sin embargo, no podemos dejar de acudir al siglo XX –con el que, por lo demás, concluye el libro– para indicar la premisa teórica que inspira la obra: una peculiar síntesis entre el pensamiento sociológico de Max Weber y la teología agustiniana que se enarbolará en contra de la teología política schmittiana. La existencia, según Weber, de dos esferas de acción distintas y separadas, con sus múltiples, cambiantes e históricamente contingentes maneras de entretenerse, cuya concreción en una división de poderes se concreta con la revolución teológica paulina, fue representada por Agustín, en su defensa de que la Iglesia se reserve el monopolio de lo sagrado, y nos posiciona frente al soberano absoluto hobbesiano-schmittiano que subsume el papel de la religión dentro del orden político –dado que el concepto total de lo político hace inevitable la dimensión política de la teología–. Dicho de otro modo, el éxito trinitario del concilio de Nicea, consuma-

do en la obra de Agustín, en la que se encumbrará el espíritu de independencia de la Iglesia respecto del poder político, supondrá teóricamente el final de toda posibilidad de una teología política, dada su incompatibilidad con toda religión de salvación.

Puesto que tratar de recorrer en las presentes páginas el desarrollo de esta magnífica y abrumadoramente documentada obra y a pesar de la valiosa exposición de la relación de fuerzas entre el Imperio y la Iglesia en el contexto de la antigua Roma, nos centraremos aquí en señalar una ausencia, una problemática y un matiz respecto del libro.

1) En primer lugar, atendamos a la problemática que hallamos en el subtítulo mismo de la obra, que la caracteriza como una “genealogía”, esto es, un cierto juego de fuerzas, en este caso, entre el poder político y el religioso. Ello debería distinguir este libro de una obra de Historia que fuera lineal y teleológica y que no narrase sino un conjunto de evidencias, de acuerdo con tesis aceptadas tradicionalmente. La genealogía, en cambio, niega que cada

acontecimiento sea ni la consecuencia de una organización ni algo previsto de antemano, y afirma que todo depende de la correlación de fuerzas y su presión en cada coyuntura. Así, cada momento histórico debe entenderse como “resultado de un proceso que debemos describir en sus contingencias y en sus afinidades, en su genealogía, pues solo fue posible en medio de una constelación precisa” (399). Pero quizás el rasgo más importante para un estudio genealógico sea su rechazo a construir un relato mítico que parta de un origen, siempre cada vez más lejano a medida que se intenta aprehenderlo. Se opone, por tanto, a abordar su investigación desde un supuesto fundamento originario. Y, sin embargo, aunque impugnemos todo proceder teleológico que arranca de un origen mítico, toda H/historia debe comenzar de algún modo: pero “[e]ste punto de partida nos permite describir un proceso, no identificar un estado originario. La genealogía no tiene otra función” (23). Escribía Althusser: “...el Origen no es más que la anticipación del Fin”. Y considero que reconocer esta tesis y

negarse a emprender la búsqueda de un fundamento originario a la hora de realizar un estudio acerca de la división del poder político y el religioso, es uno de los mayores aciertos del libro, que con derecho es subtítulo como genealogía. Sin embargo, rechazar todo origen, ¿nos libra igualmente de todo fin? Llegando al final del escrito, leemos: “*Por fin*, con Agustín se llega a plena conciencia de que religión de salvación y teología imperial son irreconciliables. Por eso este libro tiene que acabar con este gigante de Occidente” (516). Esta es la conclusión, en todos los sentidos, de este libro, pero ¿se dirige a ella como fin, en tanto que τέλος?, pues «sería un error dar cuenta de la emergencia [*Entstehung*, la entrada en escena de las fuerzas] por el término final». Se admite que Agustín es el último de una serie de pensadores que «le antecedieron» y que «le pusieron en la senda de su pensamiento maduro» (516). «Estamos, como vemos, muy lejos ya del modelo más bien arcaico...» (322); «hasta el despliegue maduro de la conciencia teológica» (324). Entre lo primitivo o arcaico y lo maduro no puede pretender-

se que haya sino un vector direccional. Nos hallamos, por lo tanto, ante una sucesión diacrónica de personajes, una serie de hitos que señalan hacia lo que hallaremos eminentemente en Agustín, en una reconducción del ramaje a un tronco principal. Por fin Agustín: por fin la Iglesia gana su autonomía respecto de la política. Agustín como fin aparece finalmente como origen de Occidente; es el “singular histórico gracias al cual se inició el largo camino por el que se estableció la división de poderes en Europa” (11). Por lo demás, en este libro se pretende presentar y relatar el juego de fuerzas de la división de poderes; estas “fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha [...] no adoptan el aspecto de un resultado”. Por tanto, si al final hemos llegado a un resultado, no puede haberse manifestado, en todo caso, tras el despliegue de lo que ya se encontraba en el origen, pues éste ha quedado vedado desde el principio.

2) En segundo lugar, en el primer capítulo de la obra, se nos relata la sustitución de la figura del patriarca comuni-

tario por la del *paterfamilias* romano, esto es, el paso del patriarcalismo como situación comunitaria de partida, al patrimonialismo; entendiéndose la denominada “dominación patriarcal” como el mando ejercido, dentro de una asociación, por un anciano de acuerdo con la sucesión de las generaciones. Este paso se basa en las conocidas teorías weberianas sobre la dominación tradicional que encontramos en *Economía y sociedad*. En esta obra, Weber define el patriarcalismo, forma originaria del tipo puro de la legitimidad tradicional, como “la situación en que dentro de una asociación, las más de las veces primariamente económica y familiar, ejerce la dominación una sola persona de acuerdo con determinadas reglas hereditarias (normalmente) fijas”. La persona que ejerce la dominación será el *paterfamilias*, el jefe de la tribu o del “padre de la patria” o, en el caso de las gerontocracias, el varón de mayor edad. Las normas que rigen la autoridad sobre los hijos y su herencia, serán o bien patrilineales o bien matrilineales o, en un cruce de ambas, matriarcales. Pues bien, en el caso del paso

al patrimonialismo romano, tal y como explica Villacañas, se habría introducido a partir de la comunidad de bienes de partida, una innovación clave: la irrupción de la propiedad privada. El patrimonialismo vendría a ser, por tanto, un ejercicio de mando, propiedad exclusiva de una familia, es decir, una propiedad familiar privada y, en última instancia, una apropiación generalizada de las tareas públicas. Sobre este punto se elevará la dominación imperial. De este modo, se habría llevado a cabo un proceso de expropiación de lo común y de privatización del mando político. En el patrimonialismo, quien ejerce una función pública, debe pagarla, tras lo cual puede exigir su transmisión hereditaria. Se podía, por lo tanto, cumplir una función sin tener cargo público (*potestas*). En suma, el patrimonialismo transfiere nociones del derecho privado al ámbito público, lo que se perfila en la confusión de Augusto entre Casa y Estado, entre padre de familia y padre de la *respublica*, entre la esfera privada y la pública.

Sin embargo, tal y como pretendemos demostrar, y

esta es la ausencia que identificamos en el texto, el paso del patriarcalismo al patrimonialismo familiar no elimina la dominación patriarcal, siempre que ésta no se limite a ser comprendida en términos sociológicos, sino más bien político-críticos, mediante los cuales se muestre la conexión entre poder, propiedad y acceso sexual a las mujeres. Así, puede explicarse este paso en términos míticos freudianos, como un proceso inverso al descrito en *Tótem y Tabú*, esto es, el retorno de la horda de hermanos, iguales entre sí a la horda primitiva en la que el varón de mayor edad detenta el mando y poder, y, con ello, el monopolio de las mujeres de la tribu, en tanto que *paterfamilias* del imperio como si de su casa se tratase. Tal y como explica Celia Amorós el mito original freudiano a partir de las tesis de Carole Pateman:

“no se trata tanto de que los hermanos maten al padre porque quieren apropiarse de las mujeres que éste acapara, como de que osan reivindicar para la fraternidad el poder político. Pero, en realidad, se trata de lo mismo, pues, en el

reseñas

imaginario político patriarcal, poder político y control del acceso sexual a las mujeres es todo uno. Así, el poder patriarcal tendrá dos modalidades: patriarcado paterno o tradicional y patriarcado fraterno”

Este último encontrará su estructura bien definida en los modelos contractualistas. Por lo tanto, se relate como se relate el paso del patriarcalismo al patrimonialismo, la dominación patriarcal no sufre sino un cambio de modalidad, manteniéndose estructuralmente intacta. Ahondando en el análisis político-crítico de este fenómeno, que no se limite a describirlo como mera organización social primitiva en que la autoridad es ejercida por un varón jefe de la comunidad, consideramos que resulta irrenunciable acercarse al problema desde la perspectiva representada por Kate Millett para profundizar en la vinculación patrimonial, mencionada en el libro reseñado, entre propiedad y familia: “Por tradición, el patriarcado concedía al padre la apropiación casi absoluta de su esposa y de sus hijos [...]. En su calidad de cabeza de fami-

lia, el procreador era dueño y señor, en un sistema social que confundía el parentesco con la propiedad”. Por último, aunque Kate Millett se distancia críticamente de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Engels, resulta útil aquí recordar, tal y como él lo explica, que, entre los romanos, *fámulo* no significaba sino esclavo doméstico, de modo que “familia” refería al conjunto de esclavos que pertenecen a un solo hombre. A partir de este hecho, Millett concluye que “la familia constituye en realidad una unidad económica. En virtud de sus orígenes se halla íntimamente unida al concepto de propiedad, aplicado a las personas y a los bienes materiales”.

Pero no limito este apunte únicamente al primer capítulo del libro, sino que pienso que puede servir de hilo subterráneo del mismo, debido a la analogía que puede establecerse entre el patrimonialismo imperial y el trinitarismo, finalmente agustiniano, del cristianismo, analogía basada en un suelo patriarcal común a ambos. Iglesia e Imperio se hallarían, finalmente, separadas,

pero unidas por un discurso común, por un léxico común, en torno a la relación entre el Padre y el Hijo, que las haría entrelazarse de distintas formas según la contingencia histórica, gracias al vínculo entre la teología cristiana y el poder imperial, que no es sino una ideología común. Una muestra de ello se puede advertir en que la mencionada confusión de Augusto entre Casa y Estado se hallaría de modo análogo en Agustín de Hipona. Según él, para salvarse, la subjetividad necesita de la madre y del padre: de la Iglesia (cuyo símbolo es Mónica) y de Dios. Averiguamos, así, como digo, el hilo conductor subterráneo en el presente libro que, sin embargo, en ningún momento se ha hecho emerger para ser problematizado: la familia, que ha aparecido bajo distintos nombres: patrimonialismo, Trinidad, matrimonio entre Cristo o Adán y la Iglesia o Eva, que hace posible la reconciliación de los creyentes con el Padre, a través del Hijo, etc. Se comienza con el denominado patriarcalismo, que se pretende superado por el patrimonialismo, y se concluye expresamente con

la familia, en la que hace pie el *ordo amoris*, pues es el primer ámbito en el que se da una concordia de los seres humanos que habitan en común: “un acuerdo entre los que mandan y los que obedecen” (588), de modo paralelo a como ocurre en la ciudad; con lo cual, el padre de familia representa el vínculo entre ambas esferas, pues, se nos dice, “debe atenerse a la ley de la ciudad para gobernar su casa en armonía con la paz ciudadana” (*Idem*). Resulta aclarador leer de nuevo a Millett en este punto:

“El patriarcado gravita sobre la institución de la familia. Ésta es, a la vez, un espejo de la sociedad y un lazo de unión con ella. [...] No sólo induce a sus miembros a adaptarse y amoldarse a la sociedad, sino que facilita el gobierno del estado patriarcal, que dirige a sus ciudadanos por mediación de los cabezas de familia. [...] las mujeres, salvo en contadas ocasiones, no suelen entablar contacto con el Estado sino a través de la familia”.

En conclusión, al analizar de este modo la genealogía de la división de poderes, la religión

cristiana aparece como una variación legitimadora más del patriarcado. La institución patriarcal inunda las raíces tanto del mundo cristiano como del romano, tanto de la Trinidad cristiana como del patrimonialismo imperial. El cristianismo funcionó, de este modo, como un nuevo impulso para una estructura de dominación que ya no encontraba legitimación en el discurso imperial y necesitaba cambiar de faz para perpetuarse y hacerlo precisamente en una ideología capaz de colarse en cada una de las grietas en las que se despliega la vida humana. En suma, considero que estas consideraciones no son hechos menores ni accidentales, sino que forman parte de la esencia del asunto mismo del patrimonialismo como surgimiento de la propiedad a partir de un concepto patriarcal de la familia, que se halla igualmente representado en el dogma cristiano. Se trata de la tensión ínsita en el propio objeto tratado y un estudio desde las obras que he presentado no hace sino aportar luz al núcleo invisible de las relaciones de poder entre Iglesia e Imperio que no responden, en definiti-

va, sino a una lucha por el monopolio del sistema patriarcal.

3) Por último, concluiremos afirmando la necesidad de salvaguardar cierta brecha insuperable entre lo inmanente y lo trascendente, división que Villacañas, con Agustín, sostiene del siguiente modo: la iglesia visible no puede deshacerse de su resto profano como el ser humano no puede hacerlo respecto de su libido. Así, la política se pone al servicio de la *regeneratio* como horizonte, no debe impedir la verdadera religión y ha de renunciar a deificar al gobernante de la ciudad terrena. El cristianismo se asienta definitivamente en la madurez teológica de Agustín como religión de salvación, cuyo medio es el poder político, quedando prohibida toda teología política. La pérdida, que aquella supondría, del exceso de la ciudad de Dios no significaría que ésta se ha realizado en la tierra, sino que hemos olvidado el fin al que debíamos conducirnos. Siempre hemos de decir que este no es aún nuestro Estado, siendo la fe el vínculo constante con lo que está por venir.

Ahora bien, introduciremos un matiz en lo que concierne

a esta tesis, puesto que creemos que cabe aún plantearse la siguiente cuestión: ¿qué diferencia habría entre la fe, propiamente religiosa, en Dios y la fe política en la justicia? Aceptando que la “transformación de la naturaleza que se basa en una novedad que no tiene historia, sino futuro” (596), no es futuro, porque proviene de fuera del tiempo y a ello ingresamos cuando ya no estamos en el tiempo, es decir, cuando no somos humanos, sino, efectivamente, algo así como ángeles inmortales y atemporales (aunque no inengendrados), ¿por qué no interpretar esa misma idea en el sentido de un deber ser que el ser humano clama que sea con independencia del ser? ¿Por qué no puede ser eso el horizonte de la política, en tanto que política, y no en cuanto servidora de la salvación religiosa? La aspiración política a una Justicia que nunca podrá ser en el mundo porque es una idea de la Razón a la que nos encaminamos asintóticamente, no es lo mismo que la aspiración a la salvación, puesto que ésta no se quiere establecer en este mundo, sino después de la muerte y del jui-

cio final, mientras que aquélla se clama aquí, en la tierra. Si bien no podemos desarrollarlo en estas líneas, resultaría decisivo acudir, para compararlo con la lectura de Villacañas, a otro contemporáneo lector de Pablo de Tarso: Alain Badiou, quien afirma, precisamente, una pasión por lo infinito desde las situaciones concretas, esto es, la posibilidad de los seres humanos de devenir inmortales en los mundos concretos para fundar la universalidad *aquí* –como, según este autor, habría emprendido Pablo en tanto que militante del acontecimiento–, sin trascendencia divina alguna, pero al mismo tiempo sin renunciar a lo absoluto. Se puede mirar críticamente lo concreto, pero seguir amando el mundo tras la novedad que introduce esa negación que abre la trascendencia, pero no creyendo en que Dios nos salvará, sino sabiendo que nosotros podemos salvar –cada vez– este estado de cosas:

“No obstante, esos entes ficticios, esas opiniones, esas costumbres, esas diferencias, son aquello a lo que se dirige la universalidad, aquello hacia lo que se orienta el

reseñas

amor, y finalmente aquello que hay que atravesar para que la universalidad misma se edifique, o para que la genericidad de lo verdadero se despliegue de manera inmanente”.

No un amor a la inmanencia a partir de un “no” pronunciado desde la trascendencia, sino un deseo de trascender lo inmanente a partir de cada inmanencia dada, sabiendo que sólo tenemos esta tierra para

hacerlo realidad, aunque nunca del todo. Sólo de esta forma podremos salvaguardar el resto profano en la –no-teología– política y el resto libidinal del ser humano. Siempre con la falta de certeza de la existencia de un Dios salvador: “Aquí está el lugar del devenir de las verdades. Aquí somos infinitos [...] el aquí se gana cuando renunciemos a buscar, sea donde sea, y con el nombre que sea, el espectro del Dios muerto”.

Lacan y un situacionista. Intervención performativa de su encuentro pifiado de Rodrigo González (Pólvora: Santiago, 2017)

Felipe Larrea, UCH

En la *Biografía Cruzada* de Deleuze y Guattari, escrita por François Dosse, se recrea la escena previa a la publicación de *El Anti-Edipo*, donde se muestra a un Lacan inquieto, casi paranoico, con respecto a lo que su discípulo, quizás el más brillante de ellos, Félix Guattari, traía entre manos junto a Gilles Deleuze. Lacan buscaba a Guattari con insistencia, no sólo para que le hablara sobre el libro que estaba escribiendo, sino que directamente, y con cierto poder, lo insta de manera constante a entregarle un manuscrito o borrador. La negativa de Guattari es evidente, tanto como la de Deleuze, sin embargo, sin darse por vencido, Lacan cita a Guattari a comer en un lujoso restaurant a orillas del Sena, para charlar con más profundidad en torno al libro que saldrá a la luz sólo

en unos meses. En esa cena, Lacan se manifiesta muy receptivo a todo lo que comenta Guattari, asiente y muestra bastante interés, aunque al parecer, le inquieta que independiente de las divergencias que se abrirán con este trabajo en el contexto psicoanalítico francés, sigue siendo importante una cosa: que haya analista. Las impresiones sobre este encuentro son citadas por Dosse del diario de Guattari, con fecha 6 de octubre de 1971, dando a entender el momento de ruptura con Lacan, pero también con la escena psicoanalítica francesa. Pero, sobre todo, dan a entender la *intervención* (y esta palabra, o concepto más bien, será un eje clave del libro que comentaremos) en torno a ese “gran significante” llamado Lacan. Citamos:

Me enredo haciendo referencia a una frase sacrosanta del lacanismo, lo arreglo como

puedo. Autoritarismo increíble de Lacan con el jefe de los mozos. Tengo calor y no mucho apetito. Expongo. La “a” como máquina deseante, la desterritorialización, la historia. Desarrollo todo lo que se me pasa por la cabeza de antropología y economía política. “Lo escucho muy bien. Es muy interesante. En el fondo, Deleuze en Vincennes se dejó desbordar por la pujanza de los estudiantes. Yo no sé si para usted las cosas ya están decididas, pero yo pienso que es útil que haya analista”... Un segundo de emoción, pero ya es demasiado tarde. Algo se rompió. Quizás siempre estuvo roto entre él y yo. Y además, ¿tuvo él alguna vez acceso al otro? ¿Alguna vez le habló a alguien? ¡Me lo pregunto de verdad! Poniéndose en posición de significante despótico, ¿no se condenó desde hace mucho tiempo a una soledad irremediable? Es tarde, es hora de separarse. Está contento con nuestra entrevista, está tranquilo. En fin, ¡es lo que dice! Encorvado, agobiado y rengueando imperceptiblemente, su silueta, desaparece en la oscuridad. El portal de la calle Lille se cierra pesadamente.

Por su parte, Deleuze tiene un par de encuentros con Lacan no muy afortunados, y en donde se lleva una muy mala impresión de la figura que encarna a fines de los sesenta. Lo recibe dos veces en su casa de Lyon, la primera vez Lacan se va a los diez minutos, en la segunda no para de hablar por horas sobre él mismo, sobre su importancia, y de que existían algunos que le querían robar sus ideas. Nada más lejano a Deleuze que Lacan. Aunque en aquellos años, Deleuze se vincula bastante con la escena intelectual francesa, en donde Lacan ocupa una posición de poder no menor. Es en este sentido que se podría leer *El Anti-Edipo* como un libro, que más allá de plantear diferencias explícitas con la institución y teoría psicoanalítica, toma una posición de distancia con Lacan, en cuanto figura intelectual, y por donde circulaban muchas influencias políticas e institucionales. Es decir, que si bien el primer libro de Deleuze-Guattari se posiciona como profundamente anti-lacaniano, es necesario precisar que es más bien un disparo contra el lacanismo de esa época

ca, y por sobre todo contra el señor Lacan, no así del todo con el autor, el escritor, o el pensamiento mismo de Lacan.

De este modo, creemos que la intervención situacionista de Jean-Louis Lippert, en la conferencia pronunciada por Lacan en Lovaina, guarda cierta similitud con respecto a la publicación, ese mismo año, de *El Anti-Edipo*. No es mera coincidencia, se está ya a cuatro años del mayo del 68, y de cierta forma, tanto el libro de Deleuze-Guattari, como la intervención situacionista, son resonancias del acontecimiento del mayo francés, que había alterado la manera de comprender la Universidad y los lineamientos de poder que se desprenden de ella, y por sobre todo, de remecer cierto aura –muy francés por cierto– que poseían aquellos intelectuales en ese momento, y que tienen en Lacan a su más fiel ejemplo. Ahora bien, desde este lugar uno podría comenzar a leer el libro de Rodrigo González, que guarda distancia, en términos formales, estilísticos, y por sobre todo temáticos, con cierto estado de producción y circulación intelectual que proviene

de nuestras universidades. De entrada, podemos advertir, que Lacan es un autor muy ausente en los debates e investigaciones nacionales, si bien es aludido, creo que es inexistente un trabajo serio en torno a su pensamiento. Advertimos este punto pues creemos que *Lacan y un situacionista* es ante todo un libro sobre Lacan, que ejerce un pensamiento a partir de la escena de Lovaina, buscando, y lo diremos por ahora en términos muy amplios, la creación de un concepto que dé cuenta de una experiencia política (Real, añadiríamos). Por ahora, remitimos a un pasaje, que sintetiza a nuestro parecer, el propósito del libro:

Así, *Lacan y un situacionista. Intervención performativa de su encuentro pifado*, pretende resituarse en lo Real del encuentro entre Lippert y Lacan, para articular su *intervención política* e intentar redefinir la noción de encuentro en tanto que *encuentro* con lo Real, sin caer en una lectura homogenizante –ni desde una perspectiva lacaniana ni desde una perspectiva situacionista–, para así afirmar su diferencia Real y/o su subversión del Otro (p.33).

reseñas

Lo importante de este pasaje no pasa sólo porque sintetiza sino que también subraya el concepto que consideramos pivote, entre otros que iremos aludiendo, de este trabajo. Hablamos del concepto de *encuentro* que se enuncia en una abertura o conexión con esos otros conceptos, para así darle, a esa experiencia, una mayor consistencia. De entrada debemos advertir que no se trata de un encuentro empírico, ni psicológico, ya que no se constituye, para el autor, en un nivel reconocible o figurativo. Quizás podríamos aventurarnos al decir que tampoco es la experiencia sin más, sino una *torsión* de la experiencia ordinaria. El encuentro, será pues, ante todo, *encuentro* con lo Real. Ahora, este *encuentro*, que no es otro que el *leit-motiv* de este libro, es decir el encuentro de Lacan y *un* situacionista, plantea por un lado un carácter de intervención política que se presenta como una preocupación fundamental para González. ¿En qué sentido?, en el sentido de que su deseo no es otro que re significar, o dicho de mejor manera, enunciar –y esto es también algo que no se podría

decir tan livianamente luego de leer este libro –a contrape lo de cualquier filosofía política, sociología, o teoría crítica cualquiera, un concepto *otro* de lo político. Un concepto que vuelva a pensar la experiencia política sin ningún tipo de resistencia a una configuración filosófica, o incluso metafísica. Es que, lo volveremos a repetir, en el libro de Rodrigo, existe una construcción y creación de conceptos, y por lo mismo consideramos que ante todo constituye un libro de filosofía, independiente de lo “transversal” que se muestre, al estar entre el psicoanálisis, entre la filosofía, pero también con cierta resonancia en la cultura popular. Ahora bien, decíamos, el *encuentro*, es siempre encuentro con lo Real. La escena de Lovaina es el ejemplo para González, y ya lo adelantábamos, pone en suspenso cosas, objetos, y sujetos, instituciones, tan directamente relacionadas con la cosa política, como es, en este caso, la Universidad. Aunque decir Universidad siga siendo abstracto, porque específicamente la intervención se dirige al dispositivo académico, encarnado por Lacan en aque-

lla conferencia, pero no sólo él, también esos académicos que ofician de guardaespaldas, policías también dirá González, no sólo de Lacan sino que de ese dispositivo. Ahora, la figura de lo académico, es en un sentido, digámoslo de forma gruesa, “intelectual” o “crítico”. La precaución que debemos tener en nuestro análisis es que la intervención política no se produce en un origen reconocible, en este caso, la Universidad, aunque pase por ella, ya que es modulada en sus engranajes, en sus conexiones, poseyendo sus condiciones en ninguna forma sensible, o empírica. Esa condición se encarna, en efecto, en lo Real.

El *encuentro* siempre es con lo Real, cuestión que Cristóbal Durán en el prólogo al libro reafirma, cuando señala que el *encuentro* con lo real es aquello “que permite pensar esa escena aparentemente insignificante, pero también lo que se produce en el encuentro y *totalmente* ahí (p. 8).” Es como si el pensamiento posterior de Lacan, que gira en torno a lo Real, y que también se le suele llamar como “el Lacan postestructuralista”, se produjera

en esta escena. Lo que Rodrigo enhebra (leyendo) en esta “intervención” alcanza una agudeza notable al permitirle advertir que no es posible seguir separando bajo ningún motivo un terreno teórico de uno práctico, ni tampoco un montón de binarismos coloquiales, que se usan desde un sentido común y que sirven de condición para pensar lo político. Para González se debe pensar más bien “el entrecruzamiento de la teoría-práctica con la práctica-teórica de lo Real, sin disciplinar discursivamente el juego ingobernable de lo Real (p. 28). Cuestión que Lacan y sus policías habrían activado, al disciplinar la acción acometida por Lippert, es decir, ellos habrían actuado bajo un sentido común, que para el situacionismo no es otra cosa que el espectáculo consumado. He aquí la tensión que desarrolla este trabajo, concentrado en dos lugares, y donde al parecer González vacila entre uno y otro constantemente: por un lado, la dimensión de lo Real lacaniano, y por otro, el enfoque situacionista de la acción, insurreccional, interventora, etc. (p.101). Sin embargo, esta do-

ble vía, también se bifurca en dos aproximaciones al concepto de lo Real, que se desprenden del discurso lacaniano. En primera instancia, una comprensión de lo Real como algo “excepcional netamente improductivo (...) por otro, comprender que lo Real designa más bien el proceso de constitución mismo del orden Simbólico” (p. 112-3). Para González, estas dos aproximaciones se insertan en el pensamiento de Lacan, pero también muestran, al mismo tiempo, dos políticas ancladas en lo Real: en primer lugar aquello que se ha recepcionado como una “pasión por lo real” (Foster, Badiou, etc.) y por otro, a lo Real como condición o “intervención de/en lo Real” (ibíd.). El camino que toma Rodrigo González en su libro, es más bien por la última, y que de cierta forma, se enuncia como condición de aquella vacilación que decíamos, a propósito, de esos dos lugares que se desprenden de la escena de Lovaina que lee. Es decir, un lacanismo desde la intervención situacionista, pero que no se reduce ni a uno ni otro polo, sino más bien, extrae un concepto de lo Real

a partir del encuentro (de Lacan y un situacionista), que le sirve de génesis al concepto de *encuentro*, y con el cual –cosa que atenderemos en breve – formulará un concepto clave para este trabajo, que es el de *performatividad política*.

Volviendo al prólogo, Durán, advierte que una posibilidad real de lectura sea entender una noción que hemos reservado hasta ahora, pero eminente dentro del trabajo de González, la *pifia*. Que Durán insinuaría como cierta impronta de la multiplicidad (p. 7). En principio es el adjetivo del encuentro, pero la *pifia* rebasa lo meramente adjetivable, pues si no se sustantivara se presentaría como mera cualidad, sólo dentro del orden de lo múltiple. Es ahí también que el *encuentro*, *pifiado*, de Lacan y un situacionista, se ubica en el terreno de las multiplicidades. Es una posibilidad de lectura, aquella de pensar lo Real remitiendo a ese terreno. Por esto también es que la *pifia* sortea una negatividad propia a un encuentro que no resulta, que fracasa, que no se encuentra. Lo *pifiado* es una afirmación del no encuentro, de la *pifia*

sustantivada en el encuentro. La insistencia de Durán con respecto a la pifia, es que ésta podría establecer una cercanía, o más precisamente, un encuentro entre dos pensamientos que tantas veces, por motivos estrictamente empíricos y hasta psicológicos, se hayan opuestos, como es el de Lacan y el de Deleuze (cuestión que nosotros mismos aludimos en el inicio de este comentario). Existe en el libro de Rodrigo González –y esto es una hipótesis nuestra – una especie de sombra, que acompaña el tono y cierto marco que tiene el libro, que creemos es Deleuze, y por cierto que también Guattari. Por ahora, la insistencia en la *pifia*, nos dará un elemento fundamental para comprender también cierta cercanía, cierto encuentro (pifiado) entre Lacan y un situacionista, que no es muy distinto al que podría tener el mismo Lacan con Deleuze-Guattari. Citamos del prólogo:

Del alto alemán medio, *pfīfen*, nombra el silbar, pero no cualquier silbido. Es uno que marca o advierte un defecto, un descuido, un desacierto, una señal de reprobación, in-

cluso un golpe en falso, como aquel que en ciertos usos del castellano, dicen de la pifia que se da con el taco en la bola de billar. Golpe en falso que, como golpe, enfatiza o sobreimprime la operación de una falta. Esto no dejará de tener consecuencias en tanto la falta es cada vez esa falta de ser que moviliza el deseo, esa falta que hace posible (a) una estructura (p.10).

Esa noción de estructura proviene de la 8va serie de *Lógica del sentido*, en donde Deleuze advierte que es ilusorio oponer estructura a acontecimiento, ya que la paradoja se presenta como una cierta pasión de las series heterogéneas, que hacen posible a la estructura. Estas series no se encuentran, pues remiten inmanentemente a una paradoja intrínseca a ellas. Ahora, cierta *pasión* de la falla, cierto milagro dirá Rodrigo, posee la *pifia*. Por esto es que también la *pifia* opera dentro de un léxico psicoanalítico, que tendría en la noción de falla un punto crucial, de su práctica y teoría. De hecho, la pifia es leída notablemente desde el mismo Lacan, que remite al milagro que tendría, por su falla, por su

pifia, el encuentro amoroso, el Amor, digamos. Este “fracaso reside en que en la medida que el sujeto discursivo busca reencontrarse con ese eje central o “pivote” que es el amor, sólo logra encontrarse con lo Real de la falta” (p.32). Es decir, el *encuentro* no puede ser modulado simbólicamente, en la órbita del reconocimiento empírico, sino que más bien, en lo Real. De esta manera es que la negatividad dada al acto fallido por parte del psicoanálisis, y de ahí también a la falta, vista negativamente como carencia, será opuesta por González a una afirmación de la diferencia de lo fallido. Acá también se grafica una mirada atenta, y que será objeto de conceptualización, sobre al acto y la acción, que serán instalados en el texto bajo una tensión, ya que el acto será enunciado como una suerte de corte de la acción. Es que “el acto presenta un carácter de repetición fallida o pifiada que sólo puede repetirse en su pifia, se trata de una repetición del acto constitutivo de una subjetividad” (p.58). La constitución de esta, su repetición, se dará en lo Real, y por ello es que el acto situacionista

en la escena de Lovaina es cifra de esta formulación, pues en él se expresa la falla, la pifia, de aquello que en principio sería una intervención o un gran acto de intervención situacionista. Ahora bien, sin duda que la utilización de cierta zona del pensamiento de Bruno Latour, por parte de González, como por ejemplo en la noción de *nombre de acción*, le permite definir el “ensamblaje enunciado-enunciación del acto situacionista” (p. 85). De esta manera, deberíamos señalar, que también la acción es indispensable para comprender en qué sentido lo Real no es algo que “emerge cómo irrupción inesperada de manifestantes” (p. 70), en este caso, como si creyéramos que desde el situacionista, desde su acto, apareciera o viniera consigo lo Real. Lo Real no proviene del sujeto, el sujeto no es agente de lo Real ni tampoco de la acción –como dirá González, siguiendo a Latour –puesto que “en realidad son actuados por sus propias acciones (...) son “actantes”” (Ibíd.). Es acá que podemos comprender que el influjo de Latour en este libro es esencial, este pliegue entre

cosas inconexas, como son el pensamiento de Lacan y el de Latour, hacen de este libro, de este trabajo, y del pensamiento elaborado por González, un ejercicio sumamente singular, como si cierta práctica o puesta en juego de lo que se dice, se manifestara también en su confección, en su puesta en escena. *Pifia* de lectura, o en otras palabras, entre Lacan y Latour existe una afirmación de la pifia de su encuentro. El acto se constituye en la pifia, en un encuentro pifiado.

Es en este punto, que se nos abre el que nos parece el concepto más importante que despliega este libro, y del cual tenemos noticias, de que es el objeto de investigación actual de Rodrigo González. Este concepto es el de performatividad. Si partimos del reconocimiento de que lo Real, al menos desde el enfoque trabajado por González en su lectura a Lacan, es formulado como el *encuentro* mismo (p.135), por su parte diríamos que la performatividad, o lo performativo de lo político, no tendría relación con que ciertos acontecimientos sean más políticos que otros, en tanto performativos. El ca-

mino, dirá Rodrigo, sería equivocado, pues una precondition estaría de fondo en estas aseveraciones, una precondition totalmente a-política. La performatividad no es cualidad de algunos acontecimientos políticos, sino más bien, lo político por sí mismo se enuncia como lo performativo (p. 141). Es que de cierta manera, el *encuentro* plantea una simetría, en la cual los objetos devienen sujetos y los sujetos devienen objetos, puesto que la performatividad da cuenta de una no-relación intrínseca al encuentro. Todo está a-simetría del encuentro está relacionado con lo Real, donde más bien, se enuncia lo Real, como un acto que establece “una simetría en las relaciones de los cuerpos prescritos a la división agresiva de sujeto-objeto” (p. 65). El encuentro de un situacionista con Lacan no podría explicarse como un acontecimiento, guardando y conteniendo las implicancias que conlleva esta noción, ya que más bien, en un sentido habitual, un acontecimiento político implica una cierta voluntad, de un sujeto, en relación a un marco objetivo, que en este caso, en este

reseñas

acto, o en este encuentro, no habría bajo ningún modo. El sujeto y el objeto si son conceptos simétricos para González, lo son fundamentalmente por poseer una no-relación. Todo esto nos lleva a referir un pasaje concluyente del trabajo que leemos, donde se señala:

... es el “*encuentro*” mismo el principal sujeto y objeto del encuentro. En este punto, el *encuentro* nos permite pensar el accionar de lo Real como eje político-ontológico de las representaciones de sujeto y del objeto, entendiendo que estas representaciones no surgen desde una estructura lingüísticamente trascendental sino como producciones *performativas* de la diferencia de lo Real (p. 151).

Es de este modo que *performatividad* no es sólo un concepto para plantear la relación intrínseca entre lenguaje y acción, cuestión que no podríamos abordar en profundidad por ahora, y que dijimos responden a la investigación en curso de Rodrigo, pero no debemos finalizar este comentario sin advertir que la

performatividad forma parte fundamental del *encuentro* mismo, ya que se constituye en una objetualidad diseminada en el encuentro. La performatividad rebasa el estatuto del objeto y del sujeto, y por cierto que también, de la enunciación y del enunciado. Por esto es que la performatividad no es simplemente un “acto de habla”, puesto que ella sirve de “amortiguador” del *encuentro* mismo, del *encuentro* Real, constituyendo un “modo de existencia”.. En definitiva, la performatividad es una vía para re pensar no sólo lo político en sí mismo, sino que nombra un concepto de lo político en términos inmanentes, o mejor dicho, en una concepción que vislumbre lo político de manera plenamente ontológica. Es en este sentido que este gran libro, antes que cualquier cosa, es un ejercicio filosófico para reformular aquello que nominamos como algo político o no político, lo más interesante, es que viene desde un lugar (un estado de cosas) donde al parecer, existe una estrechez afectiva para pensarla.

Castillo, Alejandra. *Disensos Feministas. Santiago de Chile: Palinodia, 2016. 137 p.*

Mary Luz Estupiñán Serrano
UMCE

**“Disensos feministas,
consensos de género”**

Disensos feministas. Reparemos en el plural del título, pues amerita una advertencia. El plural dice de varias formas, prácticas y usos del feminismo que entran en tensión al disputar los alcances y los ritmos de la transformación social y cultural que en él se implican. Y el “no estar de acuerdo” al que remiten los disensos, refiere las diversas modulaciones del feminismo, ya sea según sus énfasis, sus posiciones de sujeto, sus relaciones geopolíticas y sus agendas reivindicadas. Pero ello no debe llevarnos a engaños. Debemos cuidarnos de la idea de que hay “tantas versiones del feminismo como mujeres en el mundo”, como lo advirtió oportunamente bell hooks, ya que

esa afirmación sólo conduce al vaciamiento del contenido político que se implica en el término mismo. Por otra parte, esta pluralidad del feminismo al mejor estilo Benetton termina enfatizando más el ámbito individual que el colectivo, dejando así intactas las estructuras y lógicas que sostienen el androcentrismo. Una operación similar, que no dice tanto de vaciamiento como de cooptación, es la realizada por la equiparación entre políticas de género y políticas feministas. Las primeras buscan “reparar” y, en el mejor de los casos, reformar; mientras las segundas tienen como política desmontar, reinventar. Unas normalizan, otras insubordinan las subjetividades.

La expansión de la que goza el feminismo obliga, hoy más que nunca, hoy que la palabra *feminista* está tan a la mano, a la definición y a no perder de vista las temporalidades y las

reseñas

eeaa / Vol. 3 Nº. 1 Primavera 2018

derivas de cada modulación del feminismo. Para entrar en materia, el feminismo es política, nos dice Alejandra Castillo en el libro que aquí reseñamos. Aunque parezca un pleonasmo, hay que insistir en ello. Repitémoslo, gritémoslo: feminismo es política en tanto alteración, interrupción, exceso de todo orden sustentado en la heteronormatividad, la maternidad obligatoria y el androcentrismo, pero también de la intersección de éstos devenires con el capitalismo. De suerte que uno de los trabajos urgentes del feminismo consiste en explicitar las formas y los modos de producción, pero, sobre todo, de reproducción de dichas matrices, así como también las matrices de la producción y reproducción de las formas y los modos del capital. Y es lo que la autora no ha dejado de hacer en todos sus textos, que vale la pena recordar: *Nudos feministas* (2011, 2018), *El desorden de la democracia* (2014), *Imagen, cuerpo* (2015) y más recientemente *Simone de Beauvoir. Filósofa, antifilósofa* (2017). En *Disensos feministas*, en particular, explicita las artimañas que han acom-

pañado el silenciamiento y el borramiento de las mujeres de la historia, de la política y de la teoría. Y lo hace con sus propias herramientas: la filosofía. Su feminismo, el feminismo de Alejandra Castillo, es un feminismo disidente y colectivo cuya materia de trabajo es la letra. Tomemos en este punto las palabras con las que ella misma refiere el feminismo que vindica: “Un feminismo del retraso de la letra. Un feminismo afirmado en el gesto moroso de leer y sobre-escribir la historia, la política y la teoría desde esquinas inesperadas” (13), desde el desorden, desde los nudos que indisciplinan los textos, los tejidos. Es, vemos, una política de la lectura y de la escritura. Así, Alejandra trabaja con todo aquello que pasa inadvertido, detecta aquellas *monedas falsas* y no se conforma con afirmaciones ni lugares fáciles. No se conforma, por ejemplo, con repetir *ad nauseam* que Hegel era (es) misógeno, sino que muestra cuán misógeno era (es), cuáles son las formas que adopta su misoginia y cómo estas se empeñan en salir a flote entre quienes incluso dicen tomar sus respectivas distancias.

Pero tampoco se conforma con invitar a abandonar su lectura, a quitarlo de la bibliografía de los cursos, ello implicaría alejarse de la política y su desorden. Apuesta, en cambio, por una lectura disidente que no es otra que una lectura atenta y a contrapelo, sin garantías y sin temor. Por eso en ningún caso ayudaría la invitación a abandonar la lectura de aquel cuerpo teórico que alimentó la modernidad, lo que sí ayuda es la explicitación de los estratagemas que se cifran en los atributos neutro, abstracto, objetivo y, tal vez, ahora debemos agregar uno más reciente, aquel que se presenta con el ropaje de “científico”, *ergo*: irrefutable. Pero también en la explicitación de la dimensión colonial que los acompaña. Caso contrario, ¿no estaríamos alimentando la idea de un nuevo comienzo, reinscribiendo así una economía metafísica? Más que el abandono, se trata de una lectura feminista que abra esas zonas para inventar otros nombres, otros cuerpos y otras genealogías, incluso allí donde parecieran no estar. Es decir, otra política, otra democracia.

De eso se trata justamente *Disensos feministas*, de otra política, otra democracia. Desde ya podemos advertir que la autora traza una diferencia sustancial entre las políticas feministas y las políticas de mujeres. Entre la democracia del número, la democracia elitista, la democracia corporativista y la democracia por venir.

Así también establece su disenso con un feminismo identitario, que al pretender narrar a las mujeres desde su diferencia, no hace sino reproducir el relato con el cual la dominación patriarcal moderna nos ha narrado al encadenarnos a los afectos, al cuidado, a la maternidad y a la familia. La actualización de ese encadenamiento realizada por un feminismo maternal, que quiso poner el acento en una ética y una política del cuidado, sería, en la lectura de Alejandra, el que llegaría a ser cooptable por el orden neoliberal, por sintonizar con la identidad que el orden de dominio nos ha atribuido.

En este sentido es interesante reparar en la entrada del libro titulada “¿Feminismo neoliberal?”. La pregunta es si es posible ese ensamble y, de ser

reseñas

así, ¿qué feminismo sería ese? Es aquí donde la diferenciación entre políticas de mujeres –que es como han solido entenderse las políticas de género desde el marco gubernamental–, y feminismo resulta de vital importancia para suspender aquél lamento que hace por lo menos una década empezamos a escuchar en torno a un supuesto agotamiento del feminismo en América Latina. Dicho de otro modo, el lamento por la aparente pérdida de su potencial emancipador. Sin embargo, ésta lo que indica es la conversión de la política feminista en medidas de inclusión de las mujeres en tanto mujeres.

Pero las *monedas falsas* no se encuentran solo en el feminismo. Están también en la teoría política y para su re-lectura la mueven dos intereses. Esa relación, ya mencionada, entre feminismo y política, pero también entre economía política y cultura. Ello es fundamental en una democracia regida por las cifras y las estadísticas. “La democracia es la ley del número” (101), leemos. Entonces resulta esclarecedora el arma de doble filo que significan las *leyes de cuotas* y de *paridad*. No implica tampoco que sean negativas per

se. Lo que indica es que, bajo tales leyes, las políticas de género pueden reducirse a medidas de maquillaje, pues el número habla de presencias, pero no necesariamente de desmonte y destrucción de los patrones y matrices que le han otorgado a las mujeres unos lugares, unas funciones, unas ocupaciones y una sensibilidad muy específica, y es eso justamente lo que una política feminista busca desmontar. En un momento en que las políticas y movimientos neoconservadores vuelven a tomar fuerza, en que se reposiciona discursivamente la familia y sus valores, la maternidad, el cuidado y el hogar como el lugar exclusivo de las mujeres, y para lo cual la política de la presencia, que cada vez tiene más adeptos, no necesariamente representa un operador de cambios, en un momento, digo, en que tanto la política de la presencia como del “lenguaje inclusivo” –para traer a colación otra de las disputas más conocidas y que incluso ha dado lugar a la caricatura por parte de los más reticentes–, requieren, o mejor, exigen una política de destrucción y reinención, *Disensos feministas* es un libro que cada mayo debe levantarse junto al puño.

Illades, Carlos. *El marxismo en México. Una historia intelectual*. México: Taurus, 2018.

Jaime Ortega Reyna
UAM-Xochimilco

En su libro más reciente —que cierra un ciclo— Carlos Illades nos presenta una brújula para entender la compleja presencia del marxismo, en tanto corriente intelectual, en México. En un ejercicio cuyo eje metodológico recae sobre la denominada *historia intelectual*, explora vetas originales de análisis, al emplazar su perspectiva a partir de los nudos que suponen la existencia de generaciones, el privilegio de coyunturas y una valoración de las energías colocadas en esfuerzos editoriales y la construcción de organizaciones de todo tipo (partidarias, sociales, de reflexión). La denominada *historia intelectual* representa un conjunto útil de herramientas que atraviesan transversalmente un conjunto de nudos problemáticos a partir de los

elementos anunciados. Es de esta forma que el autor busca potencializar esta forma de practicar el oficio del historiador, atendiendo a las múltiples dimensiones a las que lo convoca el fenómeno estudiado.

En términos generacionales Illades expone las distintas generaciones que se vieron interpeladas por el discurso inaugurado por Karl Marx y expandido con radicalidad por los distintos esfuerzos políticos, siendo el de 1917 el más poderoso a nivel mundial y el de 1959 el que tuvo mayor impacto a nivel regional. En el despliegue de este nudo problemático permite mostrar como cada generación respondió, de acuerdo con un conjunto de coordenadas existentes, a los desafíos de las distintas etapas históricas: en términos internacionales las generaciones responden de manera diferencial ante el impacto de even-

reseñas

tos como la Revolución rusa o la Revolución cubana. Estas dos revoluciones son sin duda lo que permite hacer un corte más visible entre distintas camadas de intelectuales que se aventuraron en el complejo teórico-político que significó el marxismo. Sin embargo, no es exclusivamente una explicación generacional la que nos ofrece a lo largo de sus casi 400 páginas.

En términos “nacionales” el autor ofrece una explicación a partir de los grandes marcadores que organizan la historia de México: el periodo pos revolucionario determinado a partir de la construcción de instituciones (particularmente el cardenismo), el proceso de concentración del poder por parte del partido de Estado y el crecimiento de sus aparatos de control y represión. Del lado de la sociedad se emplazan los momentos de la insubordinación obrera de 1959, la estudiantil de 1968 y el abigarrado conjunto de esfuerzos democratizantes de los setentas y ochentas. De tal manera que por historia intelectual no debe entenderse un conjunto de referencias agregadas las unas con las

otras, sino una conexión a partir de los momentos específicos, es decir, de las coyunturas y de la forma en que ellas intervinieron los que reclamaron la herencia del personaje Marx.

El recorrido, sin embargo, se enfoca en el desarrollo de la producción intelectual. Un variopinto conjunto de autores que arman y desarman una y otra vez el corpus teórico con la finalidad de entender, justificar o interpelar una realidad que se presenta como difícil de transformar. El autor explora así, el marxismo marcado por la poderosa influencia de la Tercera Internacional, confundido con las confrontaciones geopolíticas mundiales y la celebración de la construcción del Estado soviético; pero también el impulso que otorga la Revolución cubana para regenerar nuevos conceptos y abordajes, permitiendo la desmovilización de la centralidad de la codificación estadocéntrica de la teoría; así mismo se presenta el cuestionamiento del régimen político mexicano, elemento fundamental en el tránsito de la primera a la segunda mitad del siglo, marcada por el declive de la “ideología de la Revo-

lución mexicana”; así como la eclosión de las corrientes al seno de las ciencias sociales que inundaron las universidades mexicanas, permitiendo una cierta institucionalización académica de la teoría crítica.

Globalmente se trata de un esfuerzo que contempla un esfuerzo de totalidad, es decir, de organización sistemática de los ejemplos particulares a partir de un conjunto de matrices explicativas que otorgan las llaves necesarias para acceder tanto a pasajes oscurecidos (el “lombardismo” en su negociación con el poder) como a tendencias más contemporáneas (las aperturas post-68) de la historia política de México. Navegar entre un universo de autores, partidos, movimientos y publicaciones implica organizar a partir de ciertos marcadores un conjunto que puede aparecer como dispar o no equivalente. El esfuerzo del autor en este sentido resulta positivo, pues logra conjuntar a partir de ciertos nudos problemáticos a una diversidad de autores, obras e intervenciones.

El autor navega entre la historia referencial que explica

a partir de generaciones o coyunturas las acciones y tomas de posición de los principales referentes, pero también alude a las condicionantes internacionales que permiten ordenar un conjunto de directrices que evocan a una tendencia que se reclama, tanto en su constitución como en su desarrollo, de escala mundial. Tenemos, entonces, en el teatro de las operaciones que articulan el discurso, una tendencia que tensa lo local con lo mundial, lo particular con lo universal.

El marxismo en México transitó por diversos segmentos. Algunos de ellos se encuentran movilizados a partir de la caracterización del régimen político, su surgimiento, su desarrollo y sus principales características. Otro más óptimo por discutir las vías de la revolución, es decir, las diversas estrategias y tácticas, realizando con ello un balance general del país. Existió también una tendencia que evaluó de México dentro del contexto regional, haciendo parte de corrientes más amplias de teorización que buscaron captar la especificidad de lo regional. Finalmente tenemos un nutrido grupo que

reseñas

abrevó de una corriente cuya pretensión de universalidad les permitió instalarse en una discursividad crítica más amplia, discutiendo temas de ética, epistemología o filosofía en general.

Aunado a todo ello, hemos dicho, se presentan con énfasis los esfuerzos organizacionales como los editoriales. Para la *historia intelectual* la emergencia de un espacio público de discusión resulta un dato crucial y en gran medida el afianzamiento predilecto para seguir las vicisitudes de una corriente. Illades mismo había entregado previamente un texto sobre la izquierda y el debate público, profundizado aquí por el señalamiento de algunos esfuerzos editoriales que habían quedado relegados.

La aproximación realizada permite profundizar en algunos autores o periodos. Existen algunos que son trabajados con mayor profundidad, como es el caso de José Revueltas, Enrique Semo, Roger Bartra, Carlos Pereyra y Bolívar Echeverría. Este conjunto de autores son los que responden de mejor manera al periodo más intenso de expansión del marxismo

por el debate intelectual, pues en sus trabajos se sintetizan tanto los intentos de renovación, como las preocupaciones del momento. Navegando entre historia, política, crítica de la cultura y filosofía, ofrece un cuadro enriquecedor del periodo previo a la crisis del socialismo a nivel europeo, que había sido previamente captado como “crisis del marxismo”, que de hecho anunciaba ya un nuevo momento. La crisis del socialismo y las derivas posteriores ocupan un espacio más reducido, pero también están presentes en la reflexión.

Caben señalar las ausencias y lagunas más evidentes. Algunas de ellas lógicas en tanto que habrían roto la armonía del discurso. Las más importantes a nuestro parecer son: a) la ausencia de una reflexión sobre el papel de las emigraciones latinoamericanas, particularmente de autores que asumieron un compromiso con la realidad mexicana, siendo Enrique Dussel y René Zavaleta las más evidentes; junto se puede emprender una reflexión sobre el impacto de las condiciones de producción del marxismo en México de algu-

nos autores muy celebrados en cierta endogamia nacionalista, como el caso de José Aricó, donde generalmente se elude el impacto del exilio en el redescubrimiento de la obra de José Carlos Mariátegui (en ese sentido la reunión de Sinaloa del año 1980 es crucial para la teoría social latinoamericana); b) la ausencia de la obra de Armando Bartra es notoria, además de una obra comprometida con la reconstrucción histórica (a partir de su trabajo sobre el periódico *Regeneración*), con el mundo campesino pos revolucionario (cuya expresión editorial fue *Cuadernos agrarios*) y con el desarrollo del estatuto teórico-filosófico del marxismo plasmado en sus últimos trabajos; c) finalmente es notoria la ausencia de referencias a autores que aún se encuentran produciendo, como es el caso de Fernanda Navarro o Alberto Híjar, muy vinculados con el grupo “althusseriano”, aunque con profundas diferencias entre sí.

Las ausencias indican la posibilidad de seguir trabajando. Como iniciamos esta reseña, se trata de la presentación de una brújula que nos permite ubicarnos en un conjunto amplio de coordenadas. El trabajo será, sin duda, una obra de consulta obligada para estudios futuros que se propongan profundizar en algunos segmentos. El gran mérito de Illades ha sido colocar en los últimos años una hipótesis de trabajo que podría seguir a la que Bolívar Echeverría anunció en el prólogo a *El discurso crítico de Marx*. Ahí, el filósofo señaló que el siglo XX contenía *un sentido* emancipador gracias a la intervención de la triada izquierda-comunismo-marxismo. Illades ha escarbado y presentado ya una cierta posición frente a la compleja historia del comunismo mexicano y a la heterogénea cristalización de las izquierdas, cerrando con este volumen una gran presentación de ese *sentido* emancipador del siglo XX.

García Linera, Álvaro. *¿Qué es una revolución? De la Revolución Rusa de 1917 a la revolución de nuestros tiempos*, Ediciones Vicepresidencia, 2017.

Diego Stulwark
UBA

“¿Quién necesita una revolución?”

Sobre la revolución se hacen toda clase de preguntas. Hace algo más de un año, en las paredes de la ciudad se podía leer: “¿dónde está la revolución?”, como si esta fuera, también, una desaparecida. No son pocas las páginas que se interrogan sobre cuándo fue que la revolución dejó de interesar, cómo y por qué se pudrió. También se han oído frases provenientes del lenguaje psicoanalítico que sugerían hacer duelo y pasar a otro modo de pensar lo político. La estrategia de Álvaro García Linera, profesor y actual vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, es ir derecho a la Idea, preguntar por la esencia. ¿Qué es una revolución? es el título de su reciente libro, escrito a un siglo

de la toma del poder por parte de los bolcheviques. Se trata de un texto didáctico y severo que define el ser de la revolución -un fenómeno excepcional y que actúa por oleajes- en su actualidad, a partir de una minuciosa lectura de los textos que Lenin escribía desde la trinchera. Escrito sobre el fondo de lo que denomina “la revolución de nuestro tiempo”, es decir, una fase de repliegue de los gobiernos llamados progresistas en Sudamérica, la prosa de Linera se monta sobre la del líder bolchevique, particularmente sobre sus últimos textos, como modo de responder a sus críticos de izquierda, a quienes desdeña como intelectuales de café (o de capuchino).

La edición, a cargo de la editorial de la propia vicepresidencia, es realmente bella: una cubierta blanca y la estampa de una estrella roja y una hoz cruzada con un mar-

tillo. El epígrafe que inicia el libro es de Antón Semiónovich Makárenko. Se trata de una cita perteneciente a los álgidos meses de 1917, en la que afirma que estaban viviendo “tiempos salvajes”, que con la revolución sus vidas se “purificarían” y que las cosas mejorarían para los jóvenes. ¿Qué nos dicen estas palabras? ¿Son salvajes también nuestros tiempos? ¿No es precisamente esta concepción puritana de la revolución la que ha sido sustituida como gran imaginario colectivo por el del capitalismo como religión? ¿Qué es lo que esperan los jóvenes de hoy?

El encanto último de este texto proviene del estado de homenaje en el que trabajan las precisas categorías analíticas de García Linera. Es su propio papel histórico -intelectual a cargo de la argumentación del proceso en su fase estatal- el que busca impulso y orientación en repetir a Lenin: volver a escribir sobre el Estado y la revolución, el poder dual, los soviets, la guerra civil y, sobre todo, respecto al repliegue del último Lenin en la NEP (Nueva Política Económica). Un propósito y unos esque-

mas irreprochables, quizás en exceso. Sus tesis: la revolución es un movimiento tectónico, tectónico, volcánico, rarísimo, plural, plebeyo e intempestivo; el leninismo es, aquí, la voluntad política de conducir y, en definitiva, de convertir esas energías plebeyas y revocadoras del viejo orden en poder político centralizado (Estado revolucionario, dictadura democrática del proletariado) atravesando la guerra civil; la transición socialista es básicamente monopolio estatal, poder político en manos revolucionarias (poder estatal como modo transitorio, llamado a “extinguirse” con la generalización de nuevas relaciones de producción que crearán las masas a escala planetaria: el comunismo). Es la subsistencia de la forma Estado que expresa la de la ley del valor en el socialismo: la estatalización de las energías populares se da en el terreno político y no necesariamente se traduce en una estatización de la economía. Lenin lo explicó en su balance del “comunismo de guerra” en 1921: la supresión coactiva de la ley del valor que rigió los primeros tres años del poder soviético no funcionó,

reseñas

se trató de un “salto” voluntarista que condujo al colapso. La gran enseñanza que García Linera extrae de Lenin se sintetiza en la fórmula control político y elementos de economía de mercado.

Hace poco más de un año, tras la derrota que Evo Morales y García Linera sufrieran en un referéndum acerca de la posibilidad de la reelección como presidente y vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia, este último compartió una breve autocrítica en una de sus locuciones. Allí sostuvo que los gobiernos progresistas de la región habían sido eficaces en la tarea de incluir a millones de personas al consumo popular y a beneficiarlas con el otorgamiento de una trama de derechos antes negados, pero reconoció cierta incompreensión sobre el hecho de que segmentos de estas masas beneficiadas se subjetivaran de un modo neoliberal, asumiendo hábitos de clase media y aspiraciones elaboradas en los modos de individuación de las redes sociales virtuales. García Linera concluyó que había faltado trabajo ideológico. En otras palabras, en el socialismo

la subjetivación de mercado es inevitable, aunque se puede contrarrestar a través del poder político organizado en el propio Estado.

El problema que García Linera busca entender es profundo y ninguna revolución parece haberlo resuelto de manera definitiva. ¿Cómo evitar que la acción de los flujos de capital, que el propio Estado socialista promueve para sostener la vitalidad de su economía, acabe influyendo sobre el comportamiento de las masas populares restituyendo en ellas un deseo de propiedad privada? La teoría clásica de la revolución responde con la tesis de una dictadura democrática. ¿Tenemos cómo pensar una dictadura democrática que no devenga una dictadura burocrática o directamente capitalista? Una vez que asume, como premisa, que el período revolucionario es el de la institucionalización inevitable de las energías volcánicas de la insurrección popular, lo que llevó a los bolcheviques a la estatización de los soviets de obreros, soldados y campesinos, se plantea de inmediato el problema de la sustitución del centro de gravedad: de arri-

ba (cuadros de dirección) hacia abajo (masas trabajadoras). Del mismo modo, se plantea una aporía entre lo viejo –las formas de autoridad y de intercambio de la sociedad burguesa-, que no termina de morir y lo nuevo –formas de decidir y producir en común–, que no termina de advenir ya que no surge de la concentración burocrática del poder estatal. ¿No debería ser esta la tesis de la institucionalización de la revolución reformada en profundidad buscando colocar los impulsos de lo común en el centro de las instituciones del nuevo poder popular?

La teoría marxista distingue las revoluciones burguesas de las proletarias. Las primeras previamente generalizan sus relaciones de producción y toman el poder político sobre el final, casi como un corolario. Mientras que las segundas primero deben conquistar el poder político para apoderarse de los medios de producción y de cambio, para luego difundir relaciones sociales fundadas en lo común. ¿Cómo evitar, por lo tanto, que la transición socialista sea acosada por un poder dual invertido que brota pre-

cisamente de la vigencia de la producción de mercancías? En 1965, el Che Guevara se planteó estas mismas cuestiones acerca de la subsistencia de la ley del valor en el socialismo: “la base económica adoptada ha hecho su trabajo de zapa sobre el desarrollo de la conciencia”. Más que esperar el comunismo se trata de “construirlo”, de modo que “simultáneamente con la base material hay que hacer al hombre nuevo”. ¿Qué está pensando Guevara cuando advierte que el socialismo no debería ser concebido como un tiempo de espera?

La respuesta de García Linera al “trabajo de zapa” de la ley del valor sobre la conciencia de la sociedad en revolución es la voluntad. No la voluntad de personas sueltas, ni la de las masas que es incalculable y opera por ofensivas y repliegues, sino la de una voluntad permanente, organizada, monopólica: la voluntad del Estado. La revolución depende, ni más ni menos, de esta instancia. Ni la insurrección -efímera, incalculable e incapaz de perdurar-, ni el comunismo –tiempo largo y creación radical de las masas– operan en el

reseñas

tiempo presente como fuerza continua en la lucha por defender la legalidad socialista. La insurrección tiende a quedar atrás como fuente del poder constituyente del Estado. El comunismo tiende a quedar como utopía u horizonte, puesto que lo comunitario no se inventa desde arriba (Estado y comunidad son antítesis inconciliables, escribe Linera). La creación de asociaciones libres de productores a escala planetaria es cuestión de vitalidad popular, y de tiempo. El Estado socialista así concebido es una voluntad que protege las nuevas relaciones de fuerzas respecto de las viejas clases poseedoras desposeídas así como de la enorme influencia del mercado mundial capitalista, mientras gana tiempo para que maduren las nuevas relaciones que él no puede crear. El momento revolucionario es entonces, para García Linera, el de la voluntad férrea, el de la defensa y centralización, el del diseño y mantenimiento de la arquitectura de un nuevo poder que cristaliza las nuevas relaciones entre clases sociales. El problema con esa “voluntad” parece ser el de siempre, “el

propio educador necesita ser educado”, decía Marx. ¿Dónde se educa esta voluntad? ¿A quién escucha? ¿Qué referencias prácticas la orientan? ¿Por qué evocar para una tarea actual a una revolución fracasada? Porque en su momento supo despertar unas “expectativas” únicas (aquello que Kant llamaba un “entusiasmo”) entre las clases subalternas del mundo, que se sintieron por primera vez “sujetos de la historia”. La revolución bolchevique ofreció carnadura material para un posible realizable en este mundo. Y si bien su fracaso estrepitoso devoró “las esperanzas de toda una generación”, el proceso revolucionario ruso fue un fenomenal y perdurable acto pedagógico. Su vigencia radica, dice Linera, en una universalidad ejemplar: sus potencialidades organizativas, sus iniciativas prácticas, sus logros, sus características internas y dinámicas generales “pueden volverse a repetir en cualquier nueva ola revolucionaria”. La revolución rusa ofrece la fisonomía de las revoluciones. No tanto el modelo para los levantamientos plebeyos, como la secuencia de

hierro que hace que su triunfo dé paso al problema de su institucionalización. La inevitable fijación de lo fluido que consagra un nuevo estado de cosas a largo plazo. Se trata de un período en el cual el principal problema político pasa a ser cómo prolongar el protagonismo de lo plebeyo, amenazado por los cuadros de dirección (nuevo poder burocrático). En otras palabras, García Linera conserva el marco racional de la revolución sin imaginar en concreto –no es el tema de este libro– cómo las racionalidades vivas (comunidades indígenas y populares, por ejemplo) afectan y redeterminan la esencia misma de lo que considera una revolución en marcha.

La revolución definida en abstracto corre el riesgo de perder conexión con la pregunta, menos metafísica y más urgente, que el vice también se hace: ¿Quién necesita una revolución y qué revolución se necesita? Este modo de preguntar resta, seguramente, universalidad a la cuestión de la revolución, pero puede, quizás, permitir una relación distinta –no leninista– con Lenin y con el problema de la revolu-

ción. Como decía un malvado profesor: la vigencia de Lenin (la correlación entre formas organizativas y temporalidad de la acción) solo puede pasar por la heterodoxia más extrema, una dialéctica entreverada entre la continuidad del deseo subversivo y la discontinuidad material de los elementos que lo componen.

Quizás valga la pena conservar algunas preguntas, una cierta metodología (presente también en el libro de García Linera) que apunte a concretar un poco la cuestión revolucionaria. Una pregunta crítica: ¿Qué sujetos concretos expresan en la movilización la composición del trabajo “vivo” contra el mando del trabajo “muerto”? Una pregunta estratégica: ¿Cómo se confronta en las prácticas cotidianas el mando del valor de cambio a partir de una reivindicación de los valores de uso? Y una pregunta táctica: ¿Qué novedades emergen de la dinámica que correlaciona la temporalidad y la institucionalidad, en el proceso de radicalización plebeya, que llevan a ocupar el centro de la toma de las decisiones? Las discusiones más apasio-

reseñas

nantes aparecen, en el mejor de los casos, cuando se intenta responder estas preguntas sin rodeos, en situaciones precisas,

en las que las cuestiones de la esencia quedan relegadas por las cuestiones, más urgentes, de las existencias.