

***León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria. Jornadas en la Biblioteca Nacional Argentina. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.***

**Emiliano Exposto**

Universidad de Buenos Aires

*“Cada escritor crea sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro”*

Jorge Luis Borges, *Kafka y sus precursores*

*“Clásico no es un libro que necesariamente posee tales o cuales méritos; es un libro que las generaciones de los hombres, urgidas por diversas razones, leen con previo fervor y con una misteriosa lealtad”*

Jorge Luis Borges, *Sobre los clásicos*

Toda *generación* intelectual y política necesita crear sus propios precursores. Y esto es así porque, como bien señaló Borges al respecto de Franz Kafka, existen ciertos autores que en el mismo movimiento en que elaboran su obra, habilitan una constelación de sen-

tidos impensados, abren otra temporalidad: un rayo intempestivo que actúa sobre el pasado, el presente y el futuro. He allí la fibra última de todo anacronismo productivo: la irrupción de una matriz afectiva y pensante inesperada. De algún modo, esta reseña es el efecto de un encuentro: con la rigurosa textualidad rozitchneriana, con el ritmo poético de su pensamiento, con sus memorias y sus excesos. Buscamos, con este escrito menor, vehiculizar un gesto más colectivo que individual, marcar la impronta de una generación que, en el devenir del drama histórico argentino, es parte de una experiencia heterogénea y dispersa que aún no logramos articular en una potencia emancipatoria común.

Deseamos hacer de León Rozitchner nuestro propio precursor. Queremos realizar el anacronismo productivo que nos permita despertar los

## reseñas

restos sintientes de un cuerpo generacional entumecido, des-olvidar lo que olvidamos: dónde reside el verdadero saber, el verdadero poder: en la *riqueza* del cuerpo singular como revelador de una energía colectiva.

*León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria* constituye el primer libro dedicado a examinar la obra rozitchneriana. En él se compilan las ponencias de las primeras Jornadas dedicadas al pensamiento rozitchneriano en el auditorio David Viñas del Museo del Libro y de la Lengua de la Biblioteca Nacional Argentina en Agosto de 2014. Editado en 2015, hoy en día asistimos a la presentación de un documento que leemos “como si en sus páginas todo fuera deliberado, fatal, profundo como el cosmos y capaz de interpretaciones sin término”<sup>1</sup>.

Este libro forma parte de un proceso más amplio de puesta en consideración pública de la original y prolífica filosofía de León Rozitchner,

proyecto entre los cuales se encuentra la edición de las *Obras Completas*, las mencionadas *Jornadas* y el documental rozitchneriano *Es necesario ser arbitrario para hacer cualquier cosa. Conversaciones con Diego Sztulwark*. En el texto se entretajan las más diversas y hasta divergentes sentimentalidades discursivas: filósofos, psicoanalistas, artistas, docentes y ensayistas del ámbito argentino e internacional. El compendio es resultado del debate fraterno y polémico, conflictivo y pasional.

*Combatir para comprender: pensar, escribir y sentir*; esas son las coordenadas de esta compilación. Asistimos a un libro que procura *celebrar* un pensamiento, suscitar energías, actualizar un deseo. Se trata de un agenciamiento de enunciación colectivo, de una práctica teórica tanto más impersonal que individual. Y por eso, nosotros leemos en cada una de las intervenciones, en el jadeo de cada ponencia y anécdota, la respiración colectivo de unas vidas que, al escribir sobre y contra Rozitchner, narran sus afectos más íntimos, indagan en sus núcleos personales inconfesados, impensados.

<sup>1</sup> Borges, Jorge Luis. “Sobre los clásicos”. En *Otras inquisiciones*. Obras completas: 1952-1972. Buenos Aires: Emecé Editores, 2007, pp. 182.

Si bien las *Jornadas* de Agosto de 2014 se desarrollaron durante tres días distinguidos de acuerdo a temas, problemas o enfoques, el libro se encuentra subdividido en seis secciones que recogen los títulos de las mesas expositivas: (a) Contra la servidumbre voluntaria; (b) La filosofía argentina en cuestión; (c) *Materialismo* y Nación; (d) Disputas; (e) La Cosa y la Cruz; y (f) Leer a León hoy.

Durante la primera jornada, en la mesa titulada “Contra la servidumbre voluntaria”, Bruno Bosteels y Enrique Rozitchner son los encargados de realizar la apertura al encuentro. Bosteels, profesor de la Universidad de Cornell, presenta a León Rozitchner como un pensador combativo y *a contra-pelo* de los climas intelectuales y políticos de la época. En su texto “La izquierda con sujeto”, Bosteels reflexiona en torno al vínculo conceptual que el filósofo argentino establece entre terror (forma específica en que opera el poder y la dominación política en las sociedades contemporáneas) y subjetividad. La semblanza rozitchneriana que narra el intelectual belga procura ubicar al autor en de-

bate con las tradiciones hegemónicas: una batalla conjunta con el estructuralismo, el marxismo objetivista y contra la herencia teológico-política. Según Bosteels, el gesto fundamental de Rozitchner radica en una restitución de las interrogaciones sobre la subjetividad a partir de una lectura conjunta entre Freud, Marx y Clausewitz; y en lo esencial, en la fundación de una filosofía sensual, encarnada y profundamente materialista que pugna por la emancipación humana en su totalidad.

Por su parte, Enrique Rozitchner relata la valiosa experiencia de participar activamente durante más de veinte años en la cátedra *Construcción histórica de la subjetividad moderna* de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, cuyo titular fue el mismo León Rozitchner hasta 2011. El sobrino del “viejo León” nos cuenta una faena intelectual apasionada en la cual numerosos estudiantes y profesores estudian las obras fundamentales de Rozitchner a la luz del análisis pormenorizado de Freud o en diálogo con los *Manuscritos económicos filosóficos del 44 de Marx*.

A su turno, como parte de

## reseñas

la sección titulada “La filosofía argentina en cuestión”, uno de los editores de la *Obra Completa*, Cristián Sucksdorf, busca responder al interrogante que encabeza su texto, esto es: “¿Es León Rozitchner un filósofo argentino?”. Retomando las cifras de inteligibilidad de la filosofía rozitchneriana en torno al sujeto como *absoluto-relativo*, Sucksdorf caracteriza al pensamiento del autor como un ejercicio, situado y dramático, contra el terror político. En ese marco, la cuestión de la filosofía argentina remite a las *relatividades* territoriales y a las luchas colectivas que constituyen la materia mediante la cual se elabora el *absoluto vivido y pensado* del sentir intelectual rozitchneriano.

En el escrito “León, en la cuestión argentina de la filosofía”, el filósofo Gregorio Kaminsky, amigo de Rozitchner que lo conoció en 1967 y asistió a sus multitudinarios grupos de estudio, nos cuenta diferentes episodios en los cuales el autor aparece a mitad de camino entre el polemista empecinado y el original filósofo político. Charlas íntimas, lugares recónditos, acontecimientos cruciales de

la vida pública y muchas otras cosas conforman una serie de reveladoras y divertidas anécdotas que dan cuenta de la materia pensante rozitchneriana.

“Lo sienten pero no lo saben, lo hacen pero no lo sienten. Breves notas sobre la filosofía (argentina) de León Rozitchner” es el aporte del filósofo y ensayista Gabriel D’Iorio. Allí se trata la obra rozitchneriana en la estela de los grandes maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud. Basándose en el último libro del autor, *Materialismo ensoñado* (2011), D’Iorio argumenta que existe una singular filosofía argentina que Rozitchner elabora a partir de una teoría materialista del sentir que nos abre a una nueva comprensión del sujeto y la historia. De este modo, la concepción rozitchneriana de la sentimentalidad histórico-subjetiva se explicita en: (a) una Estética, como ámbito artístico en el cual acontece un “devenir creación” de todo el ser sensual del humano; (b) una Lógica, en cuanto sentir es también “vislumbrar la verdad” desde la coherencia pensante del propio cuerpo afectivo; (c) una Ética, enten-

dida como práctica de la libertad, como experimentación sensible en el campo social; y finalmente (d) una Política, ejercida a partir de la recuperación y amplificación colectiva de las matrices ensoñadas del “vivirás materno” como motor de resistencia contra el “no mataras” del terror espectral y patriarcal.

Con una provocativa y discutida intervención titulada “Los dos Rozitchner”, Tomas Abraham cierra la segunda serie de *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*. El renombrado filósofo argentino relee su relación polémica con León a partir de trazar una clara contraposición con el vínculo personal que entablo con su hijo Alejandro Rozitchner. Si bien reconoce en León la figura de un “librepensador” con coraje que no “practicaba la moral del vestuario”, Abraham nos presenta un texto incómodo, cuyas tesis no pasan desapercibidas al menos por dos motivos. Por un lado, porque se inmiscuye con cierta ironía y algo de mal gusto en dolorosas escenas de la vida familiar rozitchneriana. Y por el otro, porque parece forzar la filosofía de León Rozitchner hasta

convertirlo en un pensador de la “conciencia” y un “moralista”, quien por contrapunto se ubicaría en desventaja respecto al presunto espíritu lúdico, la alegría deleuziana y el nietzscheanismo jovial de su hijo Alejandro. En las *Jornadas*, Abraham se negó a responder las preguntas incómodas que ponían en jaque su exposición, y acto seguido, se retiró sin debatir con todo un auditorio en desacuerdo.

La tercera mesa, “Materialismo y Nación”, inicia con la exposición del historiador Omar Acha. El autor lee en Rozitchner la postulación de una teoría de la subjetividad que busca conjurar esas posiciones del marxismo objetivista que soslayan la importancia de lo subjetivo en la historia, y al mismo tiempo, intenta horadar las lecturas del psicoanálisis freudiano que conciben al sujeto allende la historia, sea como pasivo efecto estructural, sea sin conflictividad en el interior de la dinámica psíquica del cuerpo sintiente. El trabajo rozitchneriano, según Acha, decanta en una filosofía de la subjetividad de raigambre humanista anclada en la concepción marxiana de la alienación, en la fórmula freudiana

na de la represión histórica de lo pulsional y, fundamentalmente, en el redescubrimiento del cuerpo personal como portador de una riqueza capaz de potenciarse en el cuerpo extendido de una resistencia colectiva.

“Olvidar a Abraham” se titula la intervención de Ricardo Abduca. Con un escrito que desciende hasta los filamentos imaginarios del cristianismo y el judaísmo, Abduca problematiza el componente simbólico de la otra gran religión monoteísta: desnudar la fuente despótica del terror en la mitología musulmana a partir de la sujeción al Padre, es el objetivo del antropólogo argentino. La estela rozitchneriana de la ponencia estriba allí donde se indica que “no hay leer la historia de padres a hijos, sino de hijos a padres”<sup>2</sup>, para de este modo desmontar la instalación de un centro patriarcalista de sometimiento que opera, transversalmente, como el sostén imaginario de la obediencia subjetiva en las

lógicas teológico-políticas dominantes.

Un marxismo crítico y heterodoxo, un pensador preocupado por las tragedias epocales de su tierra y una filosofía (laica) de la liberación, es el semblante que Néstor Kohan identifica en León Rozitchner. Kohan, filósofo argentino especializado en temas de marxismo latinoamericano, ubica a Rozitchner en confrontación con el estructuralismo althusseriano, el posmarxismo y el posestructuralismo. En ese marco, el autor considera que el aporte más valioso de Rozitchner es su comprensión del sujeto como un núcleo de verdad histórica, nervio fundamental de toda práctica emancipatoria contra el terror.

*Filosofía y emancipación. Simón Rodríguez: el triunfo de un fracaso ejemplar* es el libro en el que se basa la exposición del politólogo Eduardo Rinesi. En “Lo que saben los cuerpos”, el autor indaga en la lectura rozitchneriana de Rodríguez, en la cual este encarna un trabajo del deseo, un tránsito fundante del propio deseo como enfrentamiento desde el sentir de los otros que nos dieron la vida, a la organización del deseo individual en

<sup>2</sup> Abduca, Ricardo G. “Olvidar a Abraham”. En *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria. Jornadas en la Biblioteca Nacional*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, pp. 83-106.

el campo abierto de lo social. Según Rinesi, *com-pasión* es el nombre de una forma de la afectividad, un modelo humano quizás, que encuentra en el sufrimiento del otro el motor del propio deseo. *Nacimiento*, es la manera de designar la irrupción histórica de ese deseo singular pero potenciado en el común. *Saber de los cuerpos*, es esa radical teoría del conocimiento que parte del reconocimiento del desgarramiento y de las ganas del otro como elementales para las propias energías resistentes. *Educación*, es el arma política que Rozitchner encuentra en Rodríguez, en pos de llevar a cabo una segunda revolución, ese segundo nacimiento que el pueblo venezolano en particular y que toda comunidad en general debería suscitar para completar su primer nacimiento en la lucha por la independencia.

*Intuición y empecinamiento* son las cifras nodales de la metodología filosófica y política de León Rozitchner, según expresa Verónica Gago en el escrito que lanza la cuarta sección titulada “Disputas”. A partir de reflexionar en torno a la fórmula “combatir para comprender”, Gago manifiesta

que el espíritu polemista rozitchneriano se explicita allí donde se busca persistir en la afirmación de un deseo emancipatorio, a la vez que se dislocan los límites que obturan la canalización personal y la prolongación colectiva de ese mismo deseo. Las derrotas políticas y los fracasos existenciales son *índices ejemplares* para repensar las prácticas de cada sujeto, sus íntimos obstáculos y la apertura de nuevos posibles. En ese marco, la intuición es entendida como un trabajo sobre la subjetividad, que busca abrir desde el nido de serpientes sensitivo las potencias de la propia coherencia en extensión con el mundo histórico. Y el empecinamiento es la insistencia por vehicular esa materia apasionada que, revelada en la intuición, despliega la propia sensualidad en el marco de lo común.

En “El cuerpo del Terror”, Eduardo Grüner reflexiona alrededor de las intervenciones públicas del autor. Releyendo el debate con el filósofo argentino Oscar Del Barco conocido como *No matarás* y penetrando en otras tantas injunciones coyunturales de Rozitchner, Grüner señala que el combate rozitchneriano tiene una im-

## reseñas

pronta intempestiva, un *signo contra-generacional* acaso, puesto que busca descubrir y habilitar en cada cuerpo histórico otra temporalidad, otras ganas colectivas. Pensar es movilizar afectos, escribir es agitar un cuerpo, intervenir públicamente es la manera rozitchneriana de desquiciar el Terror que nos habita.

“El hombre discrepante” y “la voz solitaria enteramente dueña de sí” son algunas de las estratégicas mediante la cuales Rozitchner desmembraba aquello que Horacio González, director de la Biblioteca Nacional Argentina, denomina una “fenomenología del ninguneo”. Confrontando en el seno de los climas intelectuales hegemónicos, para González la coloquial expresión *ninguneo* patentiza la condena moral y verifica los sutiles mecanismos de omisión a los que se vieron sometidas una importante cantidad de obras rozitchnerianas (la más trágicamente despreciada por toda una generación fue sin dudas el incomodo pero poco debatido libro sobre Perón). Pero, al contrario de ese *ninguneo*, Rozitchner combatía con la “crítica catastrófica” sobre y contra la época.

“La Cosa y la Cruz”, nombre homónimo del libro rozitchneriano dedicado a desarmar el nudo entre cristianismo y capitalismo, es el nombre de la mesa que abre Guillermo David, con una sugerente ponencia titulada “León Rozitchner, teólogo marxista”. Examinando la última etapa del *corpus* rozitchneriano, aquella que va desde el análisis de las *Confesiones* de San Agustín hasta ese cálido pero desenmascarador poema del pensamiento que es *Materialismo ensañado*, David muestra como Rozitchner dinamita los mecanismos de sujeción personal y de servidumbre colectiva mediante los cuales la mitología cristiana desvaloriza los cuerpos a los efectos de funcionar como condición de posibilidad subjetiva para la acumulación reproductiva del Capital. Y en ese horizonte, en una articulación original de psicoanálisis freudiano, fenomenología del cuerpo y marxismo heterogéneo, Rozitchner opone su “mitología personal de la diosa madre” a la des-sensibilización teológico-política dominante. Y es por ello entonces, argumenta David, que es posible leer a Rozitchner como a un “teólogo sin dios, acaso sin



fe”, como aquel que compone una filosofía ensoñada que desea la emancipación contra el terror espectral-patriarcal de Dios, del Estado, del Capital<sup>3</sup>.

El psicoanalista Juan Carlos Volnovich escribe “Acerca de *Freud y los límites del individualismo burgués*”. Luego de reconstruir el agitado contexto social y político de la época, Volnovich sentencia, creemos que con razón, que ese libro rozitchneriano publicado en 1972 es “el texto más contundente escrito en español sobre Freud”<sup>4</sup>. La tesis central de libro se encontraría, según el ponente, en la hipótesis freudiana del sujeto como núcleo de verdad histórica en donde se tornan efectivas y se debaten los conflictos sociales. También se destaca la persistencia rozitchneriana por no escindir las así llamadas psicología social y psi-

cología individual, al mismo tiempo en que se reenvía la cura personal en la necesaria cura colectiva. No obstante, el mayor interrogante de *Freud y los límites* consiste para Volnovich en deslindar las venas sintientes sobre las que se monta la dominación en nosotros mismos: el sentimiento de culpabilidad y el desvío represivo de lo pulsional, son los dispositivos básicos por los cuales la cultura obstruye las energías rebeldes de los cuerpos.

Marcelo Percia, psicoanalista y ensayista, recorre transversalmente casi toda la obra rozitchneriana para repensar el problema del sujeto y la subjetividad en Rozitchner. Con una escritura original y atenta, Percia argumenta que el filósofo argentino nos permite concebir de un modo singularmente novedoso a lo subjetivo, a la vez que nos alienta a desprendernos de las *máscaras de dios* que aún subsisten en esas categorías. Percia señala que pulsión e historia, que pasión y política son ejes fundamentales para actualizar ya no el deseo de la revolución sino para vivir la revolución como (y desde) el propio deseo. En ese sentido,

<sup>3</sup> David, Guillermo. “León Rozitchner, teólogo marxista”. En *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria. Jornadas en la Biblioteca Nacional*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, pp. pp. 167 y 163.

<sup>4</sup> Volnovich, Juan Carlos. “Acerca de *Freud y los límites del individualismo burgués*”. En *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria. Jornadas en la Biblioteca Nacional*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, p. 173.

creemos que el mayor interrogante generacional que Percia nos acerca es cómo “habitar emancipaciones, comunidades de iguales”<sup>5</sup> si permanecemos cristalizados en la vetusta ficción del sujeto auto-inmunitizado, indolente y propietario descarnado que hace sistema con el cristo-capitalismo.

Un diálogo profundo, un fino contrapunto entre León Rozitchner y Karl Marx construye el sociólogo Alejandro Horowics alrededor de la *cuestión judía*. En la última exposición de esta mesa, Horowics indaga en la idea según la cual el ser judío nos revela la trampa de la identidad mercantil en condiciones capitalistas de producción. La subjetividad fetichizada y descualificada no es sino el sustrato material sobre el que desenvuelven, en el mismo movimiento, la desvalorización de las vidas y la valorización fría y cuantitativa del capital. Contra ello, la mitología judía y el propio ser judío de Rozitchner se manifiestan como el motor

de una crítica controversial a esa trampa psíquico-objetiva del absoluto abstracto que es el capital, en función de restituir el absoluto concreto que es lo irreductible de toda vida.

La última mesa, quizás la más interesante para indagar en el gesto generacional que buscamos explorar con este breve escrito, lleva como rubrica “Leer a León hoy”. En la primera ponencia, Diego Sztulwark, uno de los editores de la *Obra completa*, se interroga por la posibilidad de que el materialismo ensoñado de la obra tardía de Rozitchner constituya el horizonte de comprensión a partir del cual repensar la crítica política. Ante la sustracción descorporalizante mediante las cuales las tecnologías de subjetivación del terror cristo-capitalista nos someten, Sztulwark afirma que la filosofía rozitchneriana vehiculiza una nueva forma de entender y vivir la conexión entre pasión y pensamiento, entre sensibilidad, poder y resistencia en función de desactivar la razón del mundo dominante. Así pues, la pregunta que Sztulwark lanza para las actuales generaciones es la siguiente: “¿cómo realizar la operación de

<sup>5</sup> Percia, Marcelo. “Más allá de la idea de sujeto”. En *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria. Jornadas en la Biblioteca Nacional*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, pp. 175-186.

extracción/apropiación de aquellos rasgos del pensamiento de Rozitchner que necesitamos retener, sostener y desplegar en la elaboración de la crítica política del presente?”<sup>6</sup>.

La construcción de “una geofilosofía del presente” que confronte la hegemonía del ecologismo abstracto y la lógica de des-sensibilización de los poderes dominantes, según la cual se opera una enajenación de los filamentos sensibles de la materia natural y humana, es de acuerdo a Oscar Ariel Cabezas el centro neurálgico del autor argentino. Según el intelectual chileno especializado en temas latinoamericanos, Rozitchner es un “filósofo político” ubicado entre los más audaces del siglo XX y comienzos del XXI, que se destaca por re-ubicar los procesos de subjetivación en el espacio situado de la superficie territorial: la crítica se gesta desde la territorialidad de la propia materia sintiente en la extensión de la Tierra como cuerpo común de toda subjetividad

humana. Por tanto, el pensamiento rozitchneriano manifiesta una deconstrucción de los modos contemporáneos de gestión de los afectos y sumisión inconsciente de las vidas, a los efectos de desquiciar la teología política que sostiene la cultura capitalista del poder.

“Política y psicoanálisis en la obra de León” es el título de la ponencia del psicoanalista Osvaldo Saidón. En el seno de una exposición que trastorna las formas actuales del control psíquico-social a la luz del libro *Freud y los límites del individualismo burgués*, Saidón argumenta que el principal hallazgo intelectual de Rozitchner es haber planteado que lo inconsciente no es sino el terreno fundamental de la lucha política. Y por ello mismo, el autor indica que la obra rozitchneriana abrió las sendas conceptuales y metodológicas para elucubrar un psicoanálisis específicamente argentino: un análisis político, militante y emancipatorio capaz de replantear la relación entre inconsciente y drama histórico en la encrucijada social de ese país.

María Pía López, directora del Museo del Libro y de la

<sup>6</sup> Sztulwark, Diego. “El materialismo ensoñado como génesis de la crítica política”. En *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria. Jornadas en la Biblioteca Nacional*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015, p. 202.

## reseñas

Lengua de la Biblioteca Nacional Argentina, cierra la compilación *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria*. Con un agudo texto llamado “La crítica o los modos de la sospecha sobre la época”, López señala que Rozitchner ejerce el oficio crítico por medio de la polémica pública y la sospecha radical sobre aquellos dispositivos mediante los cuales se sustrae, se niega y se desplaza lo concreto vivido de las condiciones reales de existencia de los hombres a los efectos de colocar en su lugar la abstracción ilusoria (pero *efectualmente* real) de las categorías alucinadas del pensamiento que guía la acción. Luchar contra el “escamoteo”, en una batalla ineludible contra las ilusiones políticas y teológicas que verifican, en la tragedia de sus fracasos, las marcas del terror en el cuerpo común, es la tarea que León Rozitchner abre para las actuales generaciones.

En consecuencia, observamos como en el texto que reseñamos confluyen, de forma tensamente hospitalaria, aquellos que entienden a León Rozitchner como a un amigo (en tanto condición de toda afectividad política) y como a

un clásico (como vehículo de un pensar que, intuimos, interpelará con energía crítica el mundo de las generaciones actuales y venideras). En *León Rozitchner: contra la servidumbre voluntaria* se dan cita lecturas que operan en inmanencia (rigor inmanente y crítico en torno a lo que se lee), con potencia transversal (transversalidad que posibilita un cruce y apertura con otras prácticas) y con coraje por las ideas. No se trata de una simple compilación de ponencias académicas, sino que la empresa de quienes resueñan en el texto no es otra que interrogarse a sí mismos a partir de problematizar y restituir la filosofía rozitchneriana. Tal es así que los trabajos parecen entablar una conversación infinita, un diálogo tan actual como imposible con “el viejo León”, un debate inabarcable con su existencia pensante en función de habilitar una pluralidad de intercambios entre los expositores, los asistentes a las *Jornadas* y los lectores del texto.

Entonces, si es cierto, como alguna vez imaginó Walter Benjamín, que existe un misterioso acuerdo entre las diversas generaciones intelectuales

tuales y políticas, entendemos que en la actualidad leer y escribir sobre León Rozitchner constituye un acto político en sí mismo, puesto que encarna una práctica en la que nos jugamos todo el ser que somos para así desentrañar, desde los nervios filosóficos rozitchnerianos, las cifras temporales insospechadas que configuran nuestro devenir histórico contemporáneo. Por eso nuestra intención con esta reseña no es otra que la anunciada al principio, esto es: pensar a Rozitchner como aquel que nos permite una apropiación de su obra en la clave del precursor, según la cual seguir

afirmando un deseo de resistencia y emancipación más allá del asfixiante clima de la realidad dominante, y en el mismo movimiento, enfrentar los obstáculos que obturan la canalización colectiva de ese mismo deseo. Y en efecto, ese es el gesto generacional que hemos buscado ensayar, despertar a partir de la lectura rozitchneriana una persistencia crítica incansable, una prepotencia política y existencial siempre tan inacabada como insistente, una escritura paradójica *con y contra* nuestros propios precursores generacionales para comprender y combatir lo que somos.

**Álvarez Solís, Ángel Octavio. *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el Barroco*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2015.**

**Alonzo Loza Baltazar**

Universidad Iberoamericana

*Larvatus prode*. La famosa frase cartesiana se ha interpretado de muy diversas formas, sin poder encontrarse hasta hoy un acuerdo. Es importante, puesto que en la discusión sobre la interpretación de esa frase se juega la postura sobre el nacimiento de la Modernidad. La frase completa de Descartes es “como los actores, cuando son llamados al escenario, para esconder la vergüenza de sus rostros, se ponen una máscara, así yo, cuando entro al teatro del mundo en el que hasta hoy he sido sólo un espectador, *avanzo enmascarado*”<sup>1</sup>. Las interpretaciones al respecto de lo que se oculta

con la máscara cartesiana se podrían resumir en 4 ejes: 1. el exceso del científico, una vez sabiendo del caso de Galileo; 2. la certeza sobre sus avances científicos, pretendiendo que duda y que es como un recién llegado al teatro del mundo; 3. su filiación con los Rosacruces; 4. los que se oculta es su fe, pues sus avances científicos son máscaras de su verdadero interés en Dios. Estas cuatro versiones nos muestran cuando menos dos posturas generales en torno a la Modernidad y su relación con la religión. Por un lado, la Modernidad es un proceso totalmente nuevo del pensar que se opone a la religión y que por su contexto de surgimiento tiene que hacer uso del enmascaramiento para poder sobrevivir. Por otro lado, la Modernidad es un proceso innovador del pensar que tiene como objetivo, sin embargo, continuar con la búsqueda de Dios, pero por otros medios; sin

<sup>1</sup> Citado en Cirilo Flores Miguel, “Estudio introductorio”, en René Descartes, *Descartes*, Biblioteca de Grandes Pensadores, Gredos, Madrid. La cita proviene de *Oeuvres de Descartes. Cogitat. Cogitationes privatae*, vol. x, pág. 213, 4-7.

embargo, tiene que ocultarse a sí mismo como continuación de lo anterior para poder tener efectividad. O la secularización moderna es un proceso de lento alejamiento de la búsqueda de lo divino, o es un complejo proceso de ocultamiento de sí mismo que bajo otros métodos y máscaras sigue teniendo objetivos teológicos.

Sin duda, una consideración más completa sobre la modernidad temprana nos puede permitir dimensionar de manera distinta el significado de la secularización. Eso es lo que nos aporta el libro de Ángel Álvarez. Al mostrarnos el lado hispánico de la modernidad temprana, nos hace más claras las complicadas variaciones del sujeto moderno y cómo a la luz de esta perspectiva, los vacíos y enigmas del sujeto moderno 'clásico' (cartesiano) toman otro cariz. Así, por ejemplo, el caso incómodo del enmascaramiento del sujeto de la claridad y la distinción, el sujeto de la evidencia, el *Cogito*, se puede interpretar de otra forma. Del libro de Álvarez se puede seguir que es la melancolía lo que lleva al enmascaramiento del *Cogito*. Incluso nos podría llevar a una traducción diferente de la frase *larvatus*

*prodeo*. *Larva* también significa fantasma, un fantasma que se presenta con diversos aspectos. Por lo tanto, el sujeto moderno avanza fantasmático, espectral.

Si esto es así, *La república de la melancolía*, nos permite exorcizar la subjetividad moderna mostrando el lado oculto (hispánico) de su nacimiento, desmontando los dispositivos discursivos ilustrados (anti-hispánicos) que llevaron a ese ocultamiento, permitiendo la afirmación de la inestabilidad de la subjetividad como posibilidad histórica. Como se ve, no se trata de una aclaración de qué es la subjetividad moderna, una vez descubierto su lado oculto. Como todo exorcismo, se requiere de otros espectros que nos ayuden a expulsar aquellos descubiertos, desocultados. *La república de la melancolía* se trata de un dispositivo de afirmación histórica y no sólo de un avance (acumulativo) en el conocimiento de la modernidad temprana. El principal aporte del libro de Álvarez es mostrar que la subjetividad moderna no es sólo el *cogito* en tanto sujeto epistemológico, sino que se trata de una subjetividad integral, también una subjetividad polí-

## reseñas

tica. Y es esa subjetividad afirmada la que sustenta el estudio de Álvarez y que se afirma, encontrándose sobre la base del proceso histórico del que se reconoce heredera, a saber, la Modernidad.

En la *primera parte* del libro, constituida por tres capítulos, Álvarez nos muestra el aspecto político de la subjetividad barroca. Comienza el texto con un *primer capítulo* sobre el concepto de Barroco en el que se nos muestra la génesis de dicho concepto como una vía de marginación discursiva y de ocultamiento de la modernidad hispánica (barroca) por los dispositivos discursivos ilustrados. No obstante, se resignifica el término Barroco para constituir el objeto de la investigación, a saber, el periodo histórico del siglo XVII en la España imperial entendido como una concreta representación simbólica del mundo. De esta forma, para poder analizar el Barroco hispánico de manera adecuada se debe salir de la lógica impuesta por los dispositivos discursivos modernos que obligan a pensarlo como una anomalía discursiva. Se debe pensar el Barroco como el primer momento de autodeconstrucción

del discurso moderno, pues con él se pasa del discurso optimista del ideal libresco renacentista-humanista según el cual las palabras se corresponden con las cosas, a un movimiento pesimista biblioclástico para el que el discurso ya no se puede corresponder con las cosas. Se trata de la expresión discursiva de la melancolía causada por la paulatina caída del imperio español, es decir, se trata de un contradiscurso. Esta experiencia política dio lugar a una configuración subjetiva determinada por la melancolía según la cual la razón no es nunca claramente distinta de la locura. La locura, más que excepcionalidad se torna normalidad. Frente a la necesaria rigidez de la jerarquía política, se recurre a una flexibilización simbólica de la misma a través de la figura del Rey Bufón, entre otros recursos como el del *gracioso*, todos con el objetivo de subvertir el orden cortesano tradicional. Esto se ve claramente reflejado en el motivo del *Theatrum mundi* según el cual los individuos, el orden del mundo y las identidades son transitorias. Esto deriva en un pesimismo antropológico según el cual hay una relación directamente proporcional en-



tre la muerte y el sentido, de modo que cada proyecto de sentido incluye al vacío y la muerte. De ahí la conclusión del primer capítulo según la cual el sujeto barroco hispánico es un sujeto consciente de su finitud.

Sobre la construcción de esta subjetividad abunda el *segundo capítulo*, el cual nos muestra la especificidad del modelo antropológico jesuita confrontado con el modelo de las otras dos teologías modernas, a saber, el calvinismo y el luteranismo. Si bien comparan el pesimismo antropológico, el modelo jesuita considera que la naturaleza corrupta del hombre es corregible. Esta teología contrarreformista, en consonancia con el Concilio de Trento, considera que la vía para la corrección está en la definición y protección de la unidad e identidad católicas. De este modo, el enemigo que imposibilita la corrección y consecuente salvación es todo aquello que atente contra 'lo católico'. No obstante, la subjetividad detrás de la formación de lo católico es una subjetividad contradictoria, atravesada por el conflicto. Esta subjetividad es la que justifica la necesidad de la au-

toridad. De este modo, la unidad e identidad católicas están dadas por el reconocimiento de la tensión interna en los sujetos, su pecaminosidad, y la necesidad de una autoridad que corrija externamente la conflictividad interna. Esta conflictividad interna está cifrada en el concepto de melancolía. Si la subjetividad moderna es esencialmente melancólica se debe al surgimiento de una interioridad construida sobre la base de un ocultamiento de sí mismo a sí mismo. Este ocultamiento permite la excentricidad y facilita la representación de la genialidad en el *Theatrum mundi*. De esta forma, la melancolía se constituye como una estrategia de dominio sobre el otro a través de la excentricidad de sí. La mejor forma de mostrarse al otro es ocultándose [hasta a sí mismo] y viceversa. Esto se muestra en el ingenio como síntesis disyuntiva de saber y deseo. El ingenio permite un uso concreto y práctico instrumental de la razón que permite el gobierno de los otros a través de la consideración del deseo y de la artificialidad de todo saber en tanto que construcción lingüística (retórica y estética).

## reseñas

La forma que tomaron esas estrategias del ingenio en el barroco hispánico fueron las tecnologías del poder pastoral jesuita. El *tercer capítulo* y último de la primera parte sobre lo político de la subjetividad barroca, muestra cómo sobre la base de la construcción de los estados modernos está la politización de la teología católica de la Contrarreforma. La respuesta del Concilio de Trento a la Reforma consistió en una intensificación del poder pastoral y en la consecuente politización de la teología católica, cifrada en la idea de la construcción y defensa de 'lo católico'. Las vías para esto fueron el conocimiento, la vigilancia, la administración y la conducción de las pasiones al interior del cuerpo católico, y en los países católicos, preeminentemente en España, dentro del cuerpo político, para lograr un buen gobierno. De este modo, la lucha de la Contrarreforma consistió en un disciplinamiento que hizo uso de la cultura popular para lograr la construcción de un cuerpo sólido. Por su parte, en este proceso de confesionalización de lo político, específicamente del Estado con el fin de la concentración del poder, los Estados protestan-

tes no fueron exitosos debido al elitismo de la palabra. La teología política postridentina permitió el uso de cualquier medio para la propaganda político-confesional, mientras que el protestantismo, sobre todo el calvinismo, fue señaladamente iconoclasta, lo cual significó un rechazo de toda la cultura popular fundamentalmente basada en la construcción de sentido por medio de imágenes. El éxito católico se debió a que la teología jesuita revivió la retórica como un punto fundamental del saber y la práctica teológicos. Además, esta teología permitió la distinción clara entre el gobernante y los teólogos, haciendo depender a aquel de éstos en tanto que se consideraba que no había una autonomía de lo político con respecto de lo teológico, sin que por eso hubiera una fusión entrambos. El buen gobierno, entonces, sería aquel que lograra combinar los fines del Estado con los fines de la Iglesia: el rey como pastor de almas. Por el contrario, en los Estados modernos se tendía a una oculta fusión entre lo teológico y lo político que permitió una autonomía de lo político como una especie de división de lo teológico que hacía de-

pende todo de una autoridad nacional, no propiamente confesional, pero sí comprometida con lo confesional de manera velada.

Por otro lado, la estrategia católica del disciplinamiento tenía como objetivo la construcción del hombre nuevo en cada individuo a través de los ejercicios espirituales de Loyola que tenían como objetivo el reconocimiento de la necesidad de una obediencia absoluta a una autoridad externa para lograr la transformación de sí. Esto dio lugar a la figura del sacerdote como padre y juez que a partir de la confesión llega al pleno conocimiento y control de su grey con el matiz de que el objetivo es lograr dar unidad a los individuos a través de la absolución, la cual implica disponerse al perdón de sí a través de la banalización del pecado. Así, la confesión católica permite dar paz a los individuos melancólicos del barroco, permitiendo la unidad en cada individuo y la unidad del cuerpo político-confesional. Sin embargo, debido a que se trata del gobierno de los otros, más que del análisis de las conciencias, el uso de la retórica y de la casuística jesuita permitió la masificación de estas estrategias.

Las políticas de las imágenes de los jesuitas comprendidas en su relación con la confesión explican el exitoso dispositivo de la Contrarreforma; se trata de la teatralización de las pasiones a nivel masivo y a nivel individual que justifican la necesidad de la paz por medio de la obediencia a una autoridad externa. Paulatinamente los Estados protestantes absorberán algunos elementos de la estrategia jesuita de control de masas, ocultando, sin embargo, dicha absorción.

La *segunda parte* del libro que versa sobre lo subjetivo de la política barroca hispánica está conformada por una ambiciosa historia conceptual del gobierno. Lo que se muestra es cómo se fue construyendo el saber y las prácticas gubernamentales de los monarcas hispanos. El análisis comienza en el primer capítulo de esta parte y *cuarto capítulo* del libro con el concepto de Razón de Estado y la recepción y crítica del maquiavelismo. El buen gobierno del príncipe católico ibérico se logrará por la buena Razón de Estado, aquella que no se basa en la idea de la autonomía de lo político como técnica de gobierno, sino que considera la legitimación

## reseñas

del gobierno como un elemento igualmente importante. La vía de la legitimación será la construcción de la retórica teológica católica que logra construir y conservar un cuerpo político sólido por medio de la sujeción de las masas a través de la subjetivación individual por medio de los estamentos. Se trata de la forma hispánica de asumir el problema moderno de la soberanía. La política moderna parte de lo que Álvarez denomina “la tautología fundacional de la modernidad: la causa eficiente de la política es el soberano y la causa final es la conservación de la soberanía.” (156) La forma de legitimación de la soberanía del príncipe católico, la buena Razón de Estado, permite con mayor éxito la conservación de la soberanía al establecer un dominio de las subjetividades más profundo por medio de la construcción de un cuerpo político sólido. La razón por la cual los teóricos hispanos de la Razón de Estado hacen una división de ésta en buena y mala Razón de Estado es porque consideran, pragmáticamente, que la única y mejor forma de realmente lograr conservar un buen gobierno es la católica. La forma medieval católica de go-

bierno lleva a la consideración de la necesidad de un paralelismo del poder entre la *Iglesia* universal y la monarquía universal, el *Imperio*. La forma moderna católica de gobierno, la forma contrarreformada de gobierno, lleva a la alianza entre el *Estado católico más poderoso* (pues los tiempos de la Reforma y la expansión de Europa, es decir, la modernidad temprana, dieron lugar a la noción de soberanía “nacional” la cual tiende a la ubicación de lo político por medio de lo estatal, lo que hace del principado católico la forma de concreción de lo imperial, es decir, un imperio nacional) y el *papado Romano* (el frente teológico más poderoso). La forma católica del Estado moderno propone una afirmación nacional de la universalidad del cristianismo del Concilio de Trento frente a la forma protestante del Estado moderno que supone una afirmación hacia lo universal de lo nacional-confesional (pues el Estado moderno protestante oculta a sí mismo el ocultamiento de la alianza entre lo confesional y lo *autónomamente político* bajo la égida de la afirmación de lo nacional). La crítica maquiavelista y tacitista hispana a aquellos

que pretenden unir la búsqueda de la razón con la búsqueda de la justicia (lo moral-teológico y lo político) muestra que la dilución en lo nacional moderno del proyecto medieval de unión entre *Imperio* e *Iglesia* dio a la experiencia hispana la posibilidad de pensar desde la diferencia (nacional) la posibilidad de pretender a lo universal, de modo que se evita el criticado *síndrome de Platón* en el que incurrirían las dos formas del gobierno medieval y la del Estado moderno protestante nacionalista. Se trata de reconocer que si bien el fin de la política debe ser la justicia no es porque haya una superioridad de lo teológico-moral por sobre lo político, sino porque la forma más efectiva de acceder al fin autónomo de la política, la conservación del buen gobierno, es a través de la consideración retórica de la verdad y justicia teológico-moral católicas. Frente a esa crítica maquiavelista y tacitista la razón católica del Estado hará una severa crítica a la instrumentalización nacionalista de lo universal del cristianismo postridentino, pues el principio católico, ese que ve en lo no católico –en las otras múltiples nacionalidades o prácticas

de la soberanía nacional– el peligro para la conservación del Estado y la consecución de la justicia y la concordia, reconoce, como sus críticos, que la unión entre lo teológico y lo político es artificial, pero eso no convierte lo primero en el mejor instrumento de lo segundo, sino a lo segundo en el mejor instrumento para lo primero. El Estado católico regido por la buena Razón de Estado es la mejor forma, según la teología política jesuita, de avanzar hacia la edificación de la Ciudad de Dios; pero para poder llegar a ese buen gobierno se requiere de la gracia de la divina providencia. La razón instrumental moderna católica del Estado reconoce la necesidad de la providencia para alcanzar los fines de la política que son los medios para alcanzar la finalidad de lo teológico, la construcción de la comunidad celestial. La idea de esta comunidad celestial como el cuerpo sano y universal de la Iglesia (de la comunidad) es el ideal de la plena legitimidad de la soberanía universal, el mayor logro de lo nacional según el hispanismo imperial postridentino. Este señalamiento sobre la comunidad como necesidad para la legitimidad es lo que com-

pletará al maquiavelismo la crítica antimachiavelista, pero aún tacitista, de la razón católica del Estado. La vía para la construcción de esa comunidad será la indicada por la teología política jesuita (y tacitista), la teatralización de las pasiones, el control retórico de la subjetividad afectiva de la política. Esta teatralización es la que constituirá el modo hispánico de consideración de la historia como la vía para la obtención de los principios de la buena Razón de Estado y de la cual extraerá los principios fundamentales del disciplinamiento de las pasiones como base del gobierno de sí y las estrategias de simulación y disimulación para el gobierno de otros. Teatro y medicina se encuentran en el discurso jesuita-tacitista de la buena Razón de Estado católica. La teatralización es la vía para la salud del cuerpo político-confesional.

El disciplinamiento de la subjetividad barroca hispánica está configurado desde el sesgo de un neoestoicismo católico basado en el honor del caballero, pero desmilitarizado (ya no es medieval), es decir, en el honor de la nobleza cortesana. Se trata de una afirmación estamental de la subjetividad. La

vocación paulina a la construcción del hombre nuevo es interpretada por la buena Razón de Estado católica como una vocación estamental (que considera el honor, la construcción de una subjetividad exteriorizada, y no la actividad económica). En cambio, la Razón de Estado burguesa protestante es una vocación profesional y/o laboral.

Es en ese sentido que el *quinto capítulo* del libro de Álvarez, según mi consideración, explica la estetización de la existencia y las costumbres del *ethos* caballeresco y la reconsideración del cuerpo como actor en el mundo. La erótica del cuerpo será también la erótica del espíritu para el *ethos* barroco, de modo que será por el cuerpo, por las imágenes y las apariencias que el sujeto llegará a la consecución del deseo corporal, individual, político y religioso. El máximo goce del cuerpo es la representación teatral del príncipe cristiano perfecto a la cabeza de la comunidad universal celestial. Ese príncipe sería varón, por lo que el afeminamiento de la melancolía sería el principio de la disolución social. Si el varón cristiano comienza a afeminarse, se rompe el ideal barroco.

Sólo una reinterpretación católica del estoicismo (Lipsio), permitirá vencer virilmente la melancolía. Frente a la virtud estóica de la renuncia como vía única para la autonomía individual del sujeto, el barroco hispano resaltó la naturaleza actoral de la subjetividad para la cual la acción del cuerpo debe ser impulsada por la pasión. Es por esto que surge la necesidad de la esperanza como complemento del gobierno de las pasiones. De esta forma se evita que se oculten las pasiones hasta de uno mismo (como en la reacción melancólica catatónica de la modernidad clásica que hace operar el cuerpo, pretendidamente, según los automatismos concebidos por la razón). La subjetividad hispánica se arroja de los muelles al mar de las pasiones y las imágenes con esperanza de poder gobernarlas (conducirlas, timonearlas) con la gracia de Dios, la cual nos dará el poder de decidir cuál pasión y cuál uso de las imágenes son los correctos para lograr el mayor gozo espiritual. El error se eliminará, puesto que *sub aespécie aeternitatis*, se afirma con esperanza, todo mal es un bien según la divina Providencia. El buen príncipe cristiano,

si es verdaderamente bueno, nunca se equivocará, pues será vehículo de la Providencia. El buen cristiano (y buen español) será el que se gobierne de tal modo que pueda disponerse a la absoluta heteronomía por mor de la esperanza en la autoridad legítima del príncipe católico español, de la misma forma que el buen príncipe cristiano deberá actuar de tal modo que se disponga a la absoluta heteronomía por mor de la esperanza en la afirmación de la legitimidad de su autoridad en tanto que vehículo de la Providencia. El rey no debe equivocarse, pues debe actuar como si no se equivocara. El rey en cada caso debe actuar como si obedeciera plenamente los mandatos de la Providencia, como si fuera vehículo inimpugnabile de la Providencia.

La vocación católica a la construcción del hombre nuevo por medio de la afirmación de la subjetividad a través de la ilusión y la fantasía del 'actuar como si' (esperanza) lleva a la consideración de la simulación y el disimulo como técnicas para el gobierno de los otros. La crítica católica a la consideración maquiavelista de la simulación como virtud política

## reseñas

no se efectúa, bajo la perspectiva del último capítulo de Álvarez, desde la consideración cuasi naturalista del Estado en la Edad Media según la cual el buen gobierno cristiano es el que dictan las leyes naturales de la razón. El barroco asume la artificialidad del gobierno que tiene como leyes los principios de la Razón de Estado extraídos de una ciencia histórica construida desde la perspectiva del teatro de las pasiones. Los principios de la Razón de Estado que guían la racionalidad gubernamental lo que buscan es proporcionar los medios para efectuar un control de las pasiones en el *Theatrum mundi*. Sólo a través de una adecuada técnica actoral, del uso de las máscaras, es que el príncipe cristiano puede fundar, conservar y ampliar el Estado católico, llevando a cabo una buena práctica del gobierno. Esa técnica actoral consiste en la disimulación que permite emparejar el interés individual del príncipe con el interés general del Estado. Se debe evitar la simulación maquiavelista puesto que esto implica una negación de la esperanza en constituir la comunidad universal (la finalidad última de la subjetividad) y

una afirmación obsesiva del interés particular. Mentir y usar el discurso teológico como medios para controlar pone todo el peso en la finalidad de la afirmación nacional y personal del Estado. La voluntad de engaño por mor del dominio presupone una obsesiva y reprimida afirmación de lo particular (en el caso de los Estados, de lo nacional). La disimulación, sin embargo, es la técnica que permite la afirmación de lo universal concreto, aproximando, en su máxima expresión, lo particular del interés del príncipe y lo universal del interés del Estado católico (Fernando el Católico, incluso para Maquiavelo, fue el prototipo del príncipe del Estado moderno). Esta aproximación operada sólo por ilusiones y disimulaciones es lo que permite reconocer la artificialidad del Estado y de la ley. La posibilidad de la interrupción de la ley por el reconocimiento de la gracia (milagro) muestra la esencia de la ley moderna. Las leyes modernas, incluso las llamadas naturales, son construcciones artificiales para el dominio de lo natural o de lo social, en el caso de las leyes del Estado. La modernidad clásica tiende a ocultar la artificialidad de



las leyes por mor de la afirmación de la autonomía de la subjetividad mientras que la modernidad hispánica tiende a resaltar dicha artificialidad por mor del reconocimiento de la necesidad de la heteronomía radical. Esta heteronomía no implica el sometimiento del príncipe a la autoridad de la Iglesia, sino que radicaliza la afirmación de la soberanía como afirmación teológica. El paso entre una y otra será el de la *disimulación honesta*, sólo es posible afirmar el interés del príncipe a la par que el interés del Estado cristiano por medio de la disimulación que busca fundar, conservar y ampliar, bajo la soberanía del príncipe, una comunidad católica. El medio para evitar la afirmación particularista que impulsa la simulación y la mentira es evitar caer en la voluntad de engaño, una clara referencia agustiniana<sup>2</sup>. Navegando el maremágnum de imágenes y pasiones en las que se arroja el príncipe cristiano,

éste sólo tiene como asidero la esperanza en evitar incurrir en la voluntad de engaño, en el *amor sui* pecaminoso; la esperanza en que con la gracia de Dios sus acciones de disimulación de su interés estarán preñadas del salvífico *amor Dei*, que serán efectuadas *ad maiorem Dei gloriam* (es conocido el adagio jesuita), que contribuirán a la fundación de la comunidad universal.

Con el príncipe católico como tipo subjetivo paradigmático del barroco hispánico, se llega a la conclusión del libro de Álvarez. La subjetividad barroca más eficiente, según la lectura de Álvarez de Gracián, es la que hace del estilo y el disimulo la vía de afirmación de lo universal. La única forma de lograr esto es por medio del disimulo del disimulo. Lo que aporta Gracián como demócrata es la develación del secreto de la política, a saber, el disimulo del secreto.

El príncipe católico, tanto como el oficial fundador de la Modernidad clásica (Descartes), también podría expresar: “como los actores, cuando son llamados al escenario, para esconder la vergüenza de sus rostros, se ponen una máscara, así yo, cuando entro al teatro del

<sup>2</sup> En este lugar habría que añadirse que el análisis de la noción de disimulación honesta debería complementarse con un análisis del agustinismo español, un tema olvidado que el libro de Álvarez no trabaja, pero que indirectamente invita a investigar.

## reseñas

mundo en el que hasta hoy he sido sólo un espectador, *avanzo enmascarado*<sup>3</sup>. La diferencia está en que el lado hispánico de la modernidad, el príncipe católico, evita la voluntad de engaño por la que se incurre también en la simulación y en el engaño a sí mismo. La claridad del *Cogito* es resultado del primer ocultamiento a sí mismo de sí mismo de la subjetividad moderna. El varón católico español se asume como actor y maestro de la disimulación con el sólo objetivo de no caer en el engaño. La única forma en que no se incurre en el peligro de los fantasmas es evitando ocultarnos a nosotros mismos de nosotros mismos. La espectralidad o fantasmática de la modernidad deriva de la negación melancólica de sí que exterioriza el objeto de su ocultamiento (el objeto de su amor y de su odio), a saber, la propia finitud.

Según mi parecer, la propuesta política de este libro de Álvarez sobre la subjetividad hispánica moderna de la que se muestra heredera dicha

propuesta política, la única forma de evitar los estragos de la melancolía es por medio de la esperanza en que podemos asumir la fragilidad de la subjetividad sin necesidad de ocultarla a nosotros mismos. En tanto que productores de espectros que *encantan* la subjetividad, no son necesarios y resultan contraproducentes los dispositivos discursivos de la Ilustración para ocultar el lado hispánico, el lado frágil, de la subjetividad moderna.

Podríamos definir el proyecto del libro de Álvarez con esta frase con la que concluimos: La autoafirmación alienante de la modernidad, el *encanto*, la *posesión satánica*, de la subjetividad moderna ilustrada puede combatirse (dicha subjetividad puede exorcizarse) por medio de la esperanza en que un adecuado uso del discurso histórico (la historia conceptual, en este caso) nos lleve al seguimiento correcto de principios para la acción política. Sin duda, una profunda y sentida profesión de fe histórica.

<sup>3</sup> Hemos referido la fuente de la cita arriba.

**raúl rodríguez freire, ed. *Latinoamericanismo a contrapelo. Ensayos de Julio Ramos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2015.**

**Hugo Herrera Pardo**  
Pontificia Universidad  
Católica de Valparaíso

Editado y prologado por el crítico chileno raúl rodríguez freire, *Latinoamericanismo a contrapelo. Ensayos de Julio Ramos* es un volumen que comprende una importante selección ensayística de veinticinco años de trayectoria intelectual del antologado. Una selección absolutamente necesaria debido a una conjunción poco afortunada: sin lugar a dudas que el trabajo desarrollado por Ramos constituye uno de altísimo nivel dentro de los estudios latinoamericanos, durante el período que se propone abarcar el presente volumen, sin embargo, y más allá de la exitosa circulación de su primer libro, *Desencuentros de la modernidad en América Latina: literatura y política en el siglo XIX* (1989), sus siguientes trabajos (*Las paradojas de la letras*,

1996; *Sujeto al límite*, 2011; y *Ensayos próximos*, 2012) no experimentaron la difusión y discusión que por apuesta crítica les debió corresponder. Dicha apuesta crítica se encuentra vinculada al estudio de la producción y la distribución de la verdad en la constitución moderna de subjetividades en América Latina, y en instancias específicas, desde el siglo XIX hasta la época contemporánea<sup>1</sup>. Una hipótesis de tra-

<sup>1</sup> Sin duda que este objeto de estudio, de vasta consideración en los trabajos últimos de Foucault, es de incuestionable trascendencia no solo para la historia de América Latina. También lo es para el estudio de todo régimen socio-histórico, aún más en aquellos que atravesaron procesos de colonización. Resulta significativo a este respecto aludir, por ejemplo y a pesar de que el caso excede el campo de estudios atendido por Julio Ramos, que la producción y distribución de la verdad es el criterio que fundamentó el primer documento de censura y restricción colonial de libros en lo que con posterioridad se denominará América. En la ley titulada “De las diligencias que se han de hazer en los libros de molde, antes de que se impriman y ven

## reseñas

bajo en la línea del Foucault posterior a la *Arqueología del saber*, para quien la verdad es un conjunto de conocimientos reglamentados por la producción, circulación y funcionamiento de los enunciados, y cuyo propósito político consistía en separar el poder de la verdad de la hegemonía en sus diversas manifestaciones. Para formularse en cuanto tal, señalado proyecto debió recorrer un riguroso y *a contrapelo* camino político, teórico y metodológico que acabó por asentarse como una de las propuestas más relevantes de la crítica a la razón y a la representación letrada que comenzó a desplegarse en el latinoamericanismo (y también en parte importante de la crítica postoccidental) desde mediados de la década de los ochenta.

En su dimensión política, y enmarcada en el entreverado tejido socio-discursivo e institucional de la relación saber-poder, la apuesta crítica de

Julio Ramos se sitúa dentro de una concepción del latinoamericanismo que “reflexiona sobre las condiciones de producción y de enunciación de su propio saber, e investiga tanto la tesitura retórica de los discursos sobre la diferencia latinoamericana como sus soportes institucionales y disciplinarios”<sup>2</sup>. De este modo, comprendiendo que una de las matrices constituyentes de la crítica a la razón y representación letrada es el cuestionamiento epistémico al propio estatuto discursivo como estrategia para soslayar la apropiación de la alteridad por las instituciones productoras del saber, en la ensayística de Ramos la literatura es emplazada hacia sus fronteras con el orden jurídico para analizar la *tensión dialéctica entre legitimidad y violencia* que permitirá, por medio de recortes y exclusiones, el trabajo de elaboración de las categorías modernas de la subjetividad. Es así que el crítico parte del supuesto teórico que “en una de sus zonas claves, la literatura moderna latinoamericana –par-

---

dan”, firmada por los Reyes Católicos en Toledo durante el año 1502 y con posterioridad reactualizada a lo largo del periodo colonial, el criterio para establecer las coacciones para la publicación y circulación de libros es, precisamente, que las obras que se permitan leer traten de cosas “verdaderas”, “auténticas”, “probadas” o “aprovadas”.

---

<sup>2</sup> Ramos, Julio. *Latinoamericanismo a contrapelo*. Raúl Rodríguez Freire (ed.). Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2015, p. 164.

ticularmente la narrativa— se funda mediante el trabajo sobre los diferendos del orden jurídico instituido, proyectando resoluciones y estableciendo un espacio virtual para el testimonio del otro que la ley “real” no podía aún interpretar<sup>3</sup>. Esta indagación en las fronteras constitutivas de la subjetividad moderna, en las zonas limítrofes donde pueden revelarse las condiciones que posibilitan quiebres, emergencias y reordenamientos al interior de lo instituido, en su dimensión metodológica escoge trabajar preferentemente con discursos social y simbólicamente desplazados y precisamente por esto considerados como acontecimientos discursivos disruptores, por motivos de su a veces limitada, otras veces problemática circulación e influencia. No obstante, son estos discursos en tanto acontecimientos disruptores los que permiten en su análisis el revelamiento de “canales abigarrados, condiciones de borradura, elisiones y silenciamientos violentos” que acaban por interrumpir los procesos dominantes de subjetivación. Uno de los objetivos de este abor-

daje metodológico es, a través de su itinerario crítico, llegar a exponer *mecanismos y estrategias de impugnación* que acaben enfrentándose a los *mecanismos y estrategias de autorización* correspondientes a los discursos que ocupan zonas centrales del archivo latinoamericano. Movimiento metodológico muy en consonancia con rutas abiertas por corrientes “postestructuralistas”, en tanto asume que la posibilidad de todo sistema significativo equivale a pensar en la posibilidad de sus límites, y también muy en consonancia con la densidad horizontal que se le otorga al concepto de Cultura en el Latinoamericanismo desde fines de los ochenta, percepción espacial sobre los procesos culturales que vino a sustituir a la percepción verticalista que había prevalecido, con mucha fuerza, anteriormente<sup>4</sup>. Esta

<sup>3</sup> Ibid. p. 44.

<sup>4</sup> La primera parte del artículo de Nelly Richard “Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo: saberes académicos, práctica teórica y crítica cultural”, entrega un fundamento teórico e histórico más exhaustivo para comprender la emergencia de esta metodología con énfasis en los márgenes y fronteras constitutivas, en desmedro de las oposiciones culturales de jerarquía lineal, con las que trabajó un sector considerable del pensamiento latinoamericano durante gran parte del siglo XX.

convergencia teórica señala que contribuye a mostrar que la tensión y conflicto dentro de un campo de estudios en lo absoluto se agota en sus zonas canónicas, ya que incluso, en muchas ocasiones son los textos situados (sitiados) en los límites constitutivos de la *frontera socio-simbólica legitimidad/violencia* los que permiten un acercamiento más productivo al examen de los procesos de autorización y jerarquización. Como señala el propio Ramos en uno de los ensayos recopilados, en un movimiento que pareciera replicar modos de elaboración de su propia operación crítica, sobre “la superficie solo en apariencia exterior de los márgenes se inscriben los límites necesarios que la institución esgrime para constituir y asegurar la inmanencia de su legado, la economía de valores que decide lo que entra y lo que queda fuera de su archivo”<sup>5</sup>.

No obstante esta opción metodológica, el crítico (y también

el editor) comprenden que para que esta estrategia alcance mayor potencial inteligible, se torna necesario indagar en textos centrales del archivo que muestren el modo de existencia, circulación y funcionamiento de las *estrategias y mecanismos de autorización*. Por este motivo, el ensayo que abre el volumen es un riguroso y agudo trabajo sobre Andrés Bello, y especialmente sobre la *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*, titulado “El don de la lengua: gramática y poder en Andrés Bello”. Este trabajo despliega los fundamentos de una “lógica ordenada del sentido” que regula la organización del archivo asumido como objeto de estudio, en tanto la gramática constituye un discurso fundacional del Estado moderno, debido a su estructura normativa y unificadora, pero también se torna relevante que este escrito abra la selección porque, como se menciona allí, la estructura gramatical constituye la condición misma de la racionalidad, legitimadora, a su vez, del discurso filosófico moderno. Así, este ensayo de apertura al volumen funciona como el núcleo legitimante que regula la valida-

---

Richard, Nelly. “Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo: saberes académicos, práctica teórica y crítica cultural”. *Revista Iberoamericana* no. 180, 1997, pp. 345-361.

<sup>5</sup> Ramos, *Latinoamericanismo a contrapelo*, pp. 102-103.

ción de enunciados producidos por los campos racionalizados del saber moderno, el cual permite luego valorar la exploración que realiza Ramos por los discursos ubicados en los márgenes de la relación literatura-orden jurídico, con el objetivo de analizar las instancias de inserción social y simbólica que aquél primer orden discursivo señalado —la literatura— realiza con los modos de subjetivación producidos en aquellos márgenes. Por supuesto que esta estrategia aludida no constituye, en el proyecto crítico de Ramos, la única manera en que se inserta la validación de enunciados dentro de un campo de saber. Su exposición es necesariamente sostenida para así poder otorgarle sentido a los límites. Es por este motivo que el ensayista puertorriqueño dedica, en varios trabajos, algunos momentos a examinar los estatutos de su propio discurso matriz, es decir, a discutir las transformaciones del latinoamericanismo en sus últimas décadas, a partir de la crisis de la razón y representación letrada. Si bien, como se acaba de indicar, esta es una operación que Ramos realiza en varios textos, le dedica un desarrollo más exhaus-

tivo en “1998: Genealogías del Panamericanismo y del Latinoamericanismo”.

Es de este modo que los discursos de los márgenes constituyentes, que rescata Julio Ramos para su operación crítica, pueden llegar a ser significativos en su examen de instancias de inserción socio-simbólicas e institucionales, por las cuales atraviesa la sobreterminación de la administración y producción de la verdad jurídica, en los siglos XIX, XX y hasta XXI en América Latina. Aquí se pueden considerar los relatos de los esclavos María Antonia Mandinga y Juan Francisco Manzano en la Cuba de comienzos de siglo XIX (“La ley es otra: María Antonia Mandinga y Juan Francisco Manzano), las *Peregrinaciones de una paria* de Flora Tristán en el Perú de mediados del mismo siglo (“Las paradojas del deseo de Flora Tristán”) o la poesía del ex-guerrillero salvadoreño Alberto Mendoza, que fue “utilizada, interpelada, como evidencia judicial” en el proceso que acabó condenándolo a cumplir presidio en norteamérica, a mediados de la década de 1990 (“El juicio de Alberto Mendoza: poesía, cárcel y ley”). Pero tam-

## reseñas

bién Ramos indaga en otras formas bastante particulares de márgenes discursivos, como por ejemplo en zonas desplazadas en el proceso de canonización de ciertos autores. Sobre todo su atención a José Martí y el examen de su poesía (“El reposo de los héroes: las ‘Dos patrias’ de José Martí y la legitimidad de la poesía”) y crónicas (“Masa, cultura, latinoamericanismo”). Crónicas martianas que, por cierto y de paso, el mismo Julio Ramos ha contribuido a institucionalizar, con los análisis contenidos en su primer libro, desplazando esta producción hacia un puesto de mayor atención dentro del corpus no solo martiano, sino que del siglo XIX latinoamericano. A propósito de este último punto, otra singular forma de discurso desplazado que el ensayista indaga en su proyecto son, precisamente, los discursos canonizados (en el ensayo titulado “Nuestra América: arte del buen gobierno”), entendiendo por tal a los discursos “cuyas condiciones de producción se han ido borrando con el paso del tiempo y el proceso de su canonización”, pasando a convertirse en una cifra inmediata en que zonas discordantes de la cultura “desde diferen-

tes ángulos y posiciones políticas, ‘reconocen’ su identidad”; en otros términos, “un acontecimiento discursivo que en la historia de sus lecturas –borradas las condiciones específicas de su producción– asume un enorme poder referencial; un texto que institucionalizado, pierde su carácter de acontecimiento discursivo y es leído en función de la presencia inmediata del mundo representado”<sup>6</sup>.

Pero en su esfuerzo crítico por explorar zonas marginales de la razón instrumental, límites constitutivos que posibilitan la emergencia de nuevas subjetividades, la atención de Ramos ha recorrido, sobre todo en los últimos años, otras formas discursivas que exceden el ámbito de la letra. Movimiento atingente a la crítica a la razón y representación letrada y que por lo mismo se puede ver en otros críticos con algunos posicionamientos similares a los de Ramos, como por ejemplo el caso de Silviano Santiago<sup>7</sup>. Algunos de los últimos tra-

<sup>6</sup> Ibid. p. 116.

<sup>7</sup> Cabe destacar en este punto que el propio Raúl Rodríguez Freire, junto a Mary Luz Estupiñán, tradujeron, prologaron y publicaron durante el 2012, una selección de ensayos de Silviano Santiago, lo que indica un cierto interés que, li



bajos —en términos cronológicos— del crítico puertorriqueño exploran sobre pintura (“Bodegón californiano y políticas de la lengua (a partir de Diego Rivera)”)), fotografía (“Los viajes de Sebastião Salgado: estética y justicia”), cine (“El derecho a la ficción: *Tarrafal* de Pedro Costa”) y música (“Descarga acústica”). Empero, habría que señalar que el campo crítico aquí abierto no es el único que ha experimentado esta trayectoria de exploración desde la letra hacia otras dimensiones sensitivas. En este aspecto, resulta significativa la relación de la modalidad crítica, desplegada por ensayistas como Julio Ramos o Silviano Santiago, con el campo poético de las últimas décadas<sup>8</sup>, el que también ha experimentado una profusa exploración de sus soportes discursivos, consolidando otro tipo de manifes-

taciones en torno a lo sonoro, lo visual y audiovisual. Inclusive, los fundamentos en el campo crítico de esta exploración que intenta expandir los alcances de la semiosis más allá del ámbito de la letra pueden encontrar en el campo poético una relación que le otorgue mayor comprensión epistémica<sup>9</sup>: en 1985 Haroldo de Campos, uno de los poetas que durante el siglo XX mayor indagación en lo verbi-voco-visual desarrolló, publicó *La educación de los sentidos*, título extraído, a su vez, de un enunciado del joven Karl Marx “La educación de los cinco sentidos es la tarea de la historia de la humanidad entera hasta el momento, hasta el presente”. Por tanto, es coherente a un proyecto crítico que compulse la crisis a la razón y representación letrada, por medio del cuestionamiento al propio estatuto discursivo, la indagación en los sentidos como tarea que examine la historia tardomoderna, su ad-

---

geramente, se podría denominar “generacional”, y que busca contribuir a una mayor circulación y atención crítica a estos pensadores, entre otros. El texto aludido es *Una literatura en los trópicos. Ensayos de Silviano Santiago*. Concepción: Escaparate, 2012.

<sup>8</sup> Pienso, por ejemplo, en la poesía sonora de autores como Marcelo Sahea y Martín Gubbins o en la poesía conceptual de Luis Alvarado o Tan Lin, por solo mencionar algunos casos.

---

<sup>9</sup> Es necesario señalar que el trabajo de edición acierta al no organizar cronológicamente los ensayos que componen el volumen. Más bien la organización corresponde a una modalidad contrapuntística, la cual permite exponer de mejor manera las relaciones del dominio de la letra con otros campos sensitivos.

## reseñas

ministración de la verdad y su organización disciplinaria de saberes, recorriendo no solo diversos campos sensitivos sino que, junto a ellos, discutiendo en contrapunto diversas bases críticas y metodológicas provenientes de las ciencias sociales, las humanidades y la filosofía.

*Latinoamericanismo a contrapelo* es sin duda un volumen de ensayos de altísimo valor. Sobre todo resulta indispensable para investigadores del siglo XIX latinoamericano por su replanteamiento de las bases epistémicas, estéticas y

morales que organizaron el tejido socio-discursivo e institucional de aquella época. Y, desde luego, también, por su exploración en otros soportes artísticos, expresión del fenómeno de centralidad de la letra y los letrados que ha venido desplegándose con fuerza en los estudios latinoamericanistas desde fines de la década de los setenta. El itinerario crítico de Julio Ramos resulta indesligable a dicho fenómeno. Este, a su vez, encuentra en aquél uno de sus desarrollos más sobresalientes.

**Cabezas, Oscar Ariel y Miguel Valderrama.**  
***Consignas*. Buenos Aires: La Cebra, 2014.**

**Alejandro Fielbaum S.**

Universidad Nacional  
Autónoma de México

*La experiencia de nuestra  
generación: que el capitalismo no  
morirá de forma natural*

Walter Benjamin (X, 11a, 3, 678)

1. Quizás, en esta era de la circulación inmediata de los signos al alero del capital, pueda pensarse algún tipo de amor sin cartas. Con seguridad, en esta o en cualquier era, no hay cartas sin amor, ni era sin cartas. Quizás, entonces, debemos aprender a pensar y amar, en los intervalos de la inmediatez, nuevas cartas contra esta era, desde viejas esperas que puedan anunciar nuevos amores y nuevas eras. (*Consignas*, inscribamos una hipótesis desde ya, puede ser leído como un esbozo de esa nueva tentativa epistolar). Es decir, aprender a amar la espera de quien puede no llegar, a esperar el amor es-

pecialmente cuando podría no llegar. A amar la apertura infinita a lo que avisa sin llegar y llega sin avisar. Algo de ello anuncia Melville, en amorosa carta a Hawthorne, al enviar su espera: “Mantengo siempre en mi boca la palabra “bienvenido”, para estar listo en el instante en que cruces el umbral”<sup>1</sup>.

Escritor de instantes que sobrepasan umbrales, las distintas obras de Melville versan sobre las bienvenidas y malvenidas de una incierta humanidad en movimiento, al punto que la noción misma de humanidad queda puesta en entredicha en varios pasajes de sus textos. Lawrence, al respecto, señala con firmeza que Melville, animal marino, no podía aceptar ni pertenecer a la humanidad<sup>2</sup>. Uno de sus persona-

<sup>1</sup> Melville, Herman. *Correspondance*. Evanston: Northwestern University Press, 1993, p. 176.

<sup>2</sup> Melville, *Correspondance*, p. 143.

jes que grafica tal exceso cruza un umbral, sin poder retroceder, justamente después de una historia de cartas. Antes de entrar en la historia que se narra sin comprender, el célebre *Bartleby* leyó las cartas que no llegaron. De escritor sin voluntad de constituirse en escritor, pasa a ser quien interrumpe la voluntad de repetición de los textos que administran la circulación de los signos en Wall Street, quizás por el recuerdo de los anónimos escritores que conforman un interminable archivo del olvido que ya no podría recordar. Comenta Agamben, al respecto, que *Bartleby* insiste en acontecimientos que no ocurrieron<sup>3</sup>. Contra quien limitase el sentido a lo que se presenta, el personaje se presenta sin sentido en un tiempo y espacio de pura reproducción del sentido capitalista, interrumpiendo el habla del derecho con un silencio que murmura desistencias. Sin intento alguno de compensar o restituir tales cartas agó-

nicas, comenta Tatián, instala la incomodidad de un presente incompleto que no desea completar:

Como el ángel de la historia que solo ve injusticia y catástrofe donde nosotros vemos sentido y progreso, *Bartleby* ha podido leer esas cartas muertas, esas cartas no reclamadas escritas con palabras que ya nadie leerá excepto él. Su lógica de la preferencia negativa (preferir no hacerlo, no ser razonable, no dar explicaciones y, finalmente, ya no copiar más) acaso sea simple responsabilidad por esas letras perdidas. Una responsabilidad que se contrapone a toda voluntad de seguir la marcha a cualquier costo.<sup>4</sup>

2. En sus breves comentarios sobre *Bartleby*, Jorge Luis Borges lo describe como un personaje desconcertante, un hombre oscuro que se niega a la acción. Por esta razón, no podría ser el único protagonista de una historia en la que no actúa, ni tampoco narra. La languidez de *Bartleby* es también la de un habla lacónica, que prefiere no decir ni su historia ni la de las cartas. De ahí

<sup>3</sup> Agamben, Giorgio. "Bartleby o de la contingencia". Varios Autores. *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente, de Herman Melville. Seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*. Valencia: Pre-Textos, 2011, p. 133.

<sup>4</sup> Tatián, Diego. Tentativas sobre *Bartleby*". Varios Autores. *Bartleby: preferiría no. Lo bio-político, lo post-humano*. Buenos Aires: La Cebra, 2008, p. 110.

que Borges destaque al narrador del texto como el otro protagonista de la historia (*Hermann Melville*). Para que se pueda narrar la ausencia de la narración del personaje, resulta necesario el torpe humanismo de quien intenta construir un relato desde los susurros de *Bartleby*. De ahí que Borges pueda leer la ficción de Melville como una ficción sobre quien sutura el posible mundo en el que todo hombre pueda dar su propia ficción. La insistencia melancólica de Borges acerca de la imposible inscripción del liberal individuo en la narración, totalmente lejana al textualismo que se le suele achacar, le permite leer esta historia como el límite de cualquier filosofía de la historia que crea que una narración es la historia de la humanidad. *Bartleby* no puede decirse a sí mismo, y ese silencio es el de la sutura de cualquier totalización histórica. Renuente a su razón suficiente, *Bartleby* marca la imposibilidad de un relato racional de Wall Street y el mundo que lo circunda: “Es como si Melville hubiera escrito: ‘Basta que sea irracional un sólo hombre para que otros lo sean y para que lo sea el universo’. La his-

toria universal abunda, en confirmaciones de ese tenor”<sup>5</sup>.

La traducción que hace Borges de *Bartleby*, en efecto, puede leerse como un comentario a tal conjetura sobre la historia y su siempre fallida universalidad. Al traducir *not* por “no hacerlo” Borges parece radicalizar la singular lógica del personaje, al marcar en el enunciado una posible acción que deviene ya vedada. Al particularizar el verbo de la acción sin acción, se difumina lo negado, transformando el *not to* en una fórmula que sobrepasa cualquier negación determinada. Y, con ello, cualquier seguridad para comprender el rechazo de *Bartleby*. Así, cuando el narrador señala lo que *Bartleby* hace con sus enunciados, Borges traduce del inglés *re-volve* por “considerar”<sup>6</sup>. Como

<sup>5</sup> Borges, Jorge Luis. “Prólogo a *Bartleby*”. *Obras Completas. Tomo IV*. Buenos Aires: Emecé, 1996, p. 109.

<sup>6</sup> Borges, Jorge Luis. “Hermann Melville: Benito Cereno / Billy Budd / *Bartleby*, el escribiente”. *Textos Cautivos*. Madrid: Alianza, 1998, p. 26. Agradezco a Ernesto Feuerhake por su ayuda ante mis dudas con el inglés. Evidentemente, quien conociera mejor tal lengua, y leyese más atentamente el texto, podría reflexionar de forma más sistemática sobre distintas decisiones del traductor, a partir de la problematización de cualquier seguridad en la decisión o la traducción. Quizás la más importante

si cualquier consideración, por tanto, viniese ya siempre vuelta, y de ello se valiese Bartleby para desistir de la orden que ya no puede asegurar su mando. El gesto del traductor no deja de ser interesante, puesto que marca cierta lectura de la consideración como una interpretación siempre convulsa, hacia una decisión siempre incierta. No solo es posible pensar desde allí la consideración de la vuelta en la traducción, que acompaña las distintas escrituras de Borges, sino también de la dificultad de cualquier simple paso al acto desde el imperativo de considerar una vuelta inagotable. Renuente a cualquier determinación posible, la diseminación del sentido no lleva a que cualquier opción sea posible. Antes bien, se afirma lo contrario: La inagotable reserva

---

sería la de *friendlessness and loneliness* por “orfandades, miserias, soledades” (p. 39), o acaso la de *all that I possibly could* por *todo lo humanamente posible* (p. 70). Al marcar la ausencia de amistad como orfandad, y la posibilidad individual por las de la humanidad, respectivamente, Borges instala cierta reflexión acerca de las relaciones y aperturas entre humanos que permite repensar su problemático liberalismo desde categorías harto más exigentes de lo que sus declaraciones políticas sugieren.

de cartas olvidadas es siempre más exigente, en la memoria, que cualquier selección posible en el presente. El mandato de lo recordado se traduce, entonces, en rechazar cualquier individuación determinada en su nombre. Al ser consultado por tres posible trabajos que podría tener, Bartleby anglófono responde en tres ocasiones *I am not particular*. Bartleby en español, revuelto tres veces por Borges, consigna: “no soy exigente”<sup>7</sup>.

3. Al sustraerse, con exigencia, de cualquier particularización, Bartleby insiste en la apertura a otro modo posible de ser. Como bien comenta Derrida, al mantenerse siempre incompleta, su sentencia abre una indeterminación tensa, incapaz de ser resuelta en el presente<sup>8</sup>. Ni soluciona el presente ni permite su prosecución, puesto que desplaza, una y otra vez, cualquiera de sus continuidades. Tal reserva del sentido marca una negación distinta, que no podría

---

<sup>7</sup> Borges, “Hermann Melville: Benito Cereno / Billy Budd / Bartleby, el escribiente”, pp. 69-70.

<sup>8</sup> Derrida, Jacques. *The Gift of Death*. Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 75.

autorizarse en nombre de otra posibilidad ya determinada. Fuera de cualquier intervención dialéctica, comenta Blanchot, su negación se inscribe en un exterior del Ser, allí donde transcurren, sin domicilio ni propósito, los hombres destruidos. Indeterminándose a sí mismo al punto de denegar toda identidad, el enunciado de Bartleby se sustrae de cualquier acumulación posible del sentido:

Una abstención que no tuvo que ser decidida, que precede a cualquier decisión, que es, antes que una denegación, más bien una abdicación, la renuncia (nunca pronunciada, nunca aclarada) a decir algo –la autoridad de un decir– o también la abnegación recibida como el abandono del yo, el desistimiento de la identidad, el rechazo de sí que no se crispa en el rechazo mismo, sino que abre al desfallecimiento, a la pérdida de ser, al pensamiento.<sup>9</sup>

Lo que allí pueda pensarse como el desfallecer del pensamiento podría abrir tanto una larga discusión en torno a las posiciones de Derrida y Blanchot como un debate acerca de

las distintas posiciones políticas que la pasividad de Bartleby abre en influyentes reflexiones contemporáneas que asedian *Consignas*. En Bartleby lee Agamben la más incisiva objeción al principio de soberanía<sup>10</sup>; Deleuze, el nuevo Cristo esquizofrénico<sup>11</sup>; Žižek, una política de la sustracción a la hegemonía<sup>12</sup> y Negri y Hardt, el inicio de una política liberadora cuyo rechazo resulta peligrosamente vacío de contenido<sup>13</sup>. Entre una a otra de las posiciones recién mencionadas emerge una gradiente que va desde la suspensión del antiguo sentido hasta la petición de un nuevo sentido que movilice lo que acontezca tras la interrupción. La pregunta política que ahí se juega acaso no es tanto qué advenga tras la indeterminación, sino cuánta determinación, y cómo dibujarla,

<sup>9</sup> Blanchot, Maurice. *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Ávila, 1987, p. 22.

<sup>10</sup> Agamben, "Bartleby o de la contingencia", p. 67.

<sup>11</sup> Deleuze, Gilles. "Bartleby o la fórmula". *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente, de Herman Melville. Seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*. Valencia: Pre-Textos, 2011, p. 92.

<sup>12</sup> Žižek, Slavoj. *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 465.

<sup>13</sup> Hardt, Michael & Antonio Negri. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 203.

en lo que debiese de constituir una nueva política. Quizás es Rancière quien más explícitamente ha pedido una política, no poco problemática, que dé ese paso<sup>14</sup> hacia las plazas de Wall Street y pueda encarar los nuevos sentidos por venir:

Del encantamiento multitudinario del Ser no se pasa hacia ninguna justicia política. La literatura no abre ningún paso hacia una política deleuziana. No hay política dionisiaca. Y este mundo, por libres que sean sus piedras, es el muro ante el que se detiene la gozosa expansión de los filósofos hijos de Dionisio. Revancha, quizá, del viejo Eurípides, tan vilipendiado por Nietzsche, que ya había prevenido a los filósofos: Dionisio no quiere discípulos filósofos. No le gustan los filósofos, le gustan los burros nada más. Revancha también del Cristo frente a Dionisio. El hermano sigue siendo Cristo o Bartleby, figura de intercesor, si no de crucificado.<sup>15</sup>

4. Resulta tan necesario pensar ese paso con figuras que ya no sean las de la hermandad —o bien, una inédita hermandad no cristiana— como hacerlo sin cerrar el momento de la indeterminación que revuelve las consideraciones y considera las revueltas. Una estrategia para ello puede ser el de leer, en las nuevas presentaciones de lo político, lo que allí se sustrae al saber ya constituido de lo que sería, o no, un sujeto político. *Consignas*, libro que no hemos abandonado en instante alguno, arranca con el saber gramsciano del *tiempo de los monstruos* que se abre en el intervalo entre uno u otro tiempo. Contra un eventual teleologismo que pensase ese momento como un paso momentáneo hacia una humanidad plena, las conversaciones entre Oscar Ariel Cabezas y Miguel Valderrama suponen una irreductible monstruosidad que asedia toda constitución histórica de lo humano. De este modo, muestran que la tarea del pensamiento no es la de marcar su límite ante la animalidad, sino imaginar nuevas formas de

<sup>14</sup> Habría que pensar, en efecto, en qué medida el rechazo a la multiplicidad allí presentado no es también, en la obra del pensador citado, cierta incomodidad con respecto a la posibilidad de pensar la literatura sin la política. Esto es, de leer la inquietante presencia de la literatura desde otra noción de la política que la del *reparto*, y de abrir con ello, desde la afirmación de la melancolía, una forma de pensar la política y literatura más allá de una inmanencia en disputa.

<sup>15</sup> Rancière, Jacques. “Deleuze, Bartleby

y la fórmula literaria”. *Papel Máquina* no. 7, 2012, p. 77.



habitar la monstruosidad que puedan anunciar nuevas formas de humanidad. Valderrama, en efecto, recuerda la necesidad, señalada por Alejandra Castillo y Willy Thayer, de un nuevo bestiario revolucionario<sup>16</sup>. En el *impasse* histórico de las distintas posiciones modernas del intelectual y el militante, deviene imprescindible una distinta afirmación de nuevas figuras para una política que herede de modo problemático, valga la redundancia, los pasados íconos de la izquierda:

Debemos cuestionar las figuras del juicio que han organizado la práctica y el pensamiento de la razón militante. Debemos cuestionar las figuras de lo anónimo que aquí y allá se levantan como las figuras cardinales de esta razón política. Me refiero a esas figuraciones del heroísmo y la confrontación histórica que surgen con la revolución francesa y las revoluciones independentistas en América Latina. Figuras como la del libertador, la del comandante o jefe de facción o bando.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Cabezas, Oscar Ariel y Miguel Valderrama. *Consignas*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2014, p. 70.

<sup>17</sup> Cabezas y Valderrama, *Consignas*, p. 100.

La imagen de Bartleby como monstruo capaz de desfigurar tales imágenes de la determinación política reaparece una y otra vez, desde los primeros hasta los últimos intercambios inscritos en el libro que comentamos. Si la historia de Moby Dick traza cierta impotencia de la historia de la caza ballenera que, según una curiosa y notable hipótesis de Melville, motiva la Independencia de Chile y la apertura de su “eterna democracia”<sup>18</sup>, Bartleby pareciera ser el monstruo desde el cual insistir en los silencios de una eternidad hartado desgastada que lega una democracia de muchos documentos y escasas cartas. Pensar una crítica a tal democracia a partir de Bartleby presenta una estrategia sugerente ante la escasa imaginación teórica de la

<sup>18</sup> Melville, Herman. *Moby Dick. Or The White Whale*. Boston: The St. Botolph Society, 1922, p. 107. Es sintomático, por cierto, que la crítica literaria en Chile no se haya preguntado, ni siquiera desde las peores posturas positivistas posibles, entre las relaciones de la escritura de Melville y la historia de Chile, lo cual habría de interrogarse partiendo por los hechos de que la historia de la ballena que narra el estadounidense recoge cierto imaginario en torno a una ballena que antes ha recorrido las costas del Pacífico o de que Benito Cereno reescriba ciertos sucesos acontecidos frente a la costa del país.

izquierda chilena contemporánea, cuyos debates tienden a radicar inmediatamente en lo qué sí se prefiere hacer, para repensar los procesos de subjetivación política y constitución democrática en torno a la indeterminación. Contra la lógica de la autodeterminación que subyace a la concepción moderna de la democracia y a la determinación neoliberal de la supuesta autodeterminación de las democracias del presente, una democracia por la indeterminación abre la opción de pensar la política como el desmantelamiento, en común, de cualquier comunidad política instituida. Desde un “no” indeterminable, distinto a las predeterminadas opciones de un plebiscito que ya se ha determinado a prolongar el orden instaurado por Pinochet, un pensamiento de la democracia como indeterminación, como autoindeterminación, desmantela y sutura cualquier identidad supuesta en quienes allí comparecen. En esa línea, Cabezas busca describir otra manera de concebir la política, en tanto insistencia en la sustracción a cualquier determinación del presente signado por sus fácticas posibilidades:

lucha por lo común es política de lo imposible porque se sustrae a la idea de que la política es el arte de lo posible y, por lo tanto, a la idea de que la política es el arte de los consensos. Lo imposible no tiene nada que ver con la utopía, por el contrario, lo imposible es una categoría de la realidad. Lo imposible, si quieres, es acoplamiento permanente e incesante de la multiplicidad heterónoma que hierre y disemina profundamente las estructuras de la juricidad del capitalismo; es, como habíamos dicho antes, el destrabajo del trabajo de la dictadura del capital.<sup>19</sup>

5. Contra ese trabajo del derecho y el capital, Cabezas lee la historia de Bartleby como alegoría del paro de la producción, particularmente como detención de la reproducción de la escritura en tanto suplemento del orden jurídico<sup>20</sup>. Ya en esa contextualización deja entrever cierta inquietud por repensar a Bartleby desde cierta posición marxista, con un marxismo harto singular que ha trazado también en otros de sus textos so-

<sup>19</sup> Cabezas y Valderrama, *Consignas*, p. 56.

<sup>20</sup> Cabezas y Valderrama, *Consignas*, p. 29.

bre las soberanías teológicas del Estado y el capital. En la ficción de Melville, se tematiza el suplemento espectral del capital contra cualquier eventual materialismo de carácter economicista. Ya en el siglo XIX, en efecto, narra una historia vinculada a cierta reproducción inmaterial del capital, ante lo que responde con una política harto distinta a la organización determinada de la clase obrera. Antes bien, sostiene Cabezas, Melville imprime una militancia acéfala, no del todo ajena al cristianismo, basada en el desencanto. Figura trágica y mesiánica, señala que carece de cualquier posible pulsión heroica, abriendo así la alternativa de una tragedia sin heroicidad y un mesianismo sin mesías. Una historia, por tanto, que no podría cerrar. En efecto, Cabezas lee su ficción como experiencia de la melancolía, lo cual marca, en términos políticos, tanto su rendimiento como su límite. Y es que en *Bartleby*, antes que política modernista, habría cierta tanatopolítica que roza, de modo narcisista y problemático, con lo que rechaza. Su vida cuestiona el régimen de reproducción del capital, mas parece terminar confirmándolo,

al morir de modo pasivo en la cárcel, dejando un resto que no resta al orden de la economía política moderna. Puro exterior del capital, confirma la exterioridad como muerte en un inalterado régimen del capital.

Es claro que lo que inquieta allí a Cabezas no es que *Bartleby* no sea un personaje activo que pudiera tramar una acción colectiva y programática, entendida al modo de la militancia moderna. Antes bien, lo que parece políticamente limitado es el paso de su resistencia como desistencia a su final desistencia a la resistencia, la cual pareciera morir con una muerte que permite la continuación del orden que ha alterado. Al determinar lo indeterminado a un solo personaje, la melancolía parece ser relevada por el duelo como régimen afectivo del capital. De ahí que Cabezas se pregunte, contra esa eventual determinación de la pérdida, por la chance de una política de lo imposible en torno a una melancolía sin objeto. Antes de cualquier pérdida determinada, por tanto, la ética habría de suponer la ausencia de completitud del sentido, y la política sería acaso la afirmación de esa sutura. Esto

es, una afirmación de lo inexistente que no suponga su previa realidad, como podría hacerlo la melancolía por un objeto, sino la apertura a infinitas opciones ante la ausencia de un objeto que se imponga. Sin esa política de la pérdida pareciera darse, para Cabezas, el riesgo de cierta pérdida de la política. De ahí su preocupación por un nuevo paradigma de la heroicidad que pudiese partir desde algo como *Bartleby*, pero que habría de sustraerse del sesgo ontoteológico que pudiera aún allí hallarse. Contra cualquier humanidad y sus respectivas guerras y soberanías, las resistencias de nuevos héroes habrían de combinar la melancolía de *Bartleby* con Lenin y Levinas, señala Cabezas, para componer una resistencia que resista tanto al paradigma de la guerra soberana como a la buena conciencia ética. Este suplemento permite imaginar las relaciones sociales a las que *Bartleby* rehúye desde la simultánea afirmación de la alteridad y el conflicto. Si *Bartleby*, por así decirlo, no se relaciona con los presentes en nombre de los ausentes, una nueva política de izquierda habría de enlazarse, sin lazo, con los ausentes, contra los pre-

sentes. Esto es, comenzar otra narración. Únicamente de ese abierto modo podría advenir lo que, según Cabezas, falta a *Bartleby*: una nueva lengua de la ficción política<sup>21</sup>.

6. “¡*Bartleby*, el comunista!” es lo que Miguel Valderrama imagina como un buen título de lectura. Los signos de exclamación ahí insertos resultan algo irónicos, al inscribir una especie de entusiasmo por parte de quien lee, desde que arranca el libro, como saber de lo que no sobrevive ni se esfuerza por hacerse sobrevivir en otro, al punto que resulta discutible imaginar cualquier heroicidad a partir del personaje en cuestión. Por este motivo, Valderrama lo piensa como una figura, insoportable para la razón militante, de una política de la sustracción incondicional<sup>22</sup>. *Bartleby* no grita por nada ni por nadie, ni siquiera por sí mismo, acaso específicamente no por sí mismo. En vida, por ende, ya no se deja pensar al modo de una voluntad activa por la vida.

<sup>21</sup> Cabezas y Valderrama, *Consignas*, p. 108.

<sup>22</sup> Cabezas y Valderrama, *Consignas*, p. 137.

Al morir lo que ya no vivía, su muerte no finaliza su interrupción, sino que hiperboliza la suspensión de cualquier soberanía que pudiese llevar a la acción. Antes que pensar aquí en un Bartleby más cerca de Levinas que de Lenin, parafraseando la posición de Cabezas, habría acaso que pensar en un Bartleby con Levinas mediado por Lenin y sin un Lenin mediado por Levinas. Se trata, por ello, de un rechazo infinito que deconstruye la idea de la revolución, y no porque renuncie a la revolución. De modo inverso, el problema está en que es la concepción moderna de la revolución la que puede renunciar a la incondicionalidad por lo que no se deja determinar<sup>23</sup>. Como Antígona, otro de los personajes recordados por Valderrama, Bartleby no podría contentarse con ningún orden presente, por racional que se suponga su presencia. A diferencia de ella, su sustracción no se sitúa fuera del orden instituido, sino que se inscribe en la operatividad que pospone

indefinidamente, sin combatir-la directamente con alguna figura de la voluntad, y ese dilatamiento es lo que instituye como un monstruo de la resistencia al capital, con murmulos que convocan a la lengua política que, según Cabezas, allí se ausenta.

En esa dirección, Valderrama cuestiona la lógica de la supervivencia que anima las concepciones hasta hoy imperantes de la militancia, las que suponen la promesa del relevo del militante en el colectivo. Por ello, se distancia de una eventual lectura sacrificial o mesiánica de Bartleby, para pensarlo como quien interrumpe un régimen de creencia, en torno a una tensa militancia postmilitante<sup>24</sup>. Quizás en este punto resida la discusión que intentamos mostrar. Mientras para Cabezas el mesianismo de Bartleby lleva su rechazo a una fallida posición sacrificial que podría determinarse teológicamente antes de la discusión política por lo indeterminado, para Valderrama su pasividad ya indetermina su propia posición, impidiendo cualquier teologización de su

<sup>23</sup> Pensada de esta manera, por cierto, la deconstrucción ha de pensarse a la izquierda de cualquier discurso mesiánico que suponga alguna chance, por lejana que parezca, de instituir, de manera efectiva, la justicia.

<sup>24</sup> Cabezas y Valderrama, *Consignas*, p. 33.

figura<sup>25</sup>. En esa línea, las negaciones de Bartleby no lo llevan, siguiendo a Valderrama, a una cómoda posición dizque apolítica. A la inversa, lo obligan a reinventar otras pasiones de la sustracción que ya no supongan una filosofía de la historia de la victoria, ni mucho menos un sujeto o programa ya constituido a partir del cual inscribirse. La luctuosa negación de Bartleby, que acaso habría que leer con ciertas caracterizaciones que Valderrama ha realizado de Dittborn o Marchant, es la de quien interrumpe en la disputa por la hegemonía sin una verdad construida o por construir, en la interrogación de los espacios en los que enuncia, sin renuncia, a su denuncia.

---

<sup>25</sup> Quizás habría también que pensar, contra la disyunción entre mesianismo e indeterminación que comparten ambos autores, en un mesianismo ya indeterminado. Esto es, con otra lectura posible de Derrida, en una promesa que pueda ponerse *en juego* en la constitución de un proyecto político, y que pueda, por ende, asumir el indeterminado riesgo de darse, en nombre de lo indeterminado, cierta determinación. Lo cual supone, evidentemente, una discusión política sobre la izquierda en la coyuntura, en cuya ausencia residen, nos parece, tanto las virtudes como los límites del libro que comentamos.

7. Si lo monstruoso es, recordando con el recuerdo de Miguel Valderrama de la definición de Lucrecio, lo vivo que no halla su principio de reproducción en la vida<sup>26</sup>, podría consignarse que *Consignas* es un libro monstruoso. Las múltiples conversaciones entre los autores, a propósito de temáticas tan heterogéneas como necesarias, se dan el placer de una dispersión a la que muy poca justicia se le podría hacer en un tosco resumen. De ahí que nos haya parecido de mayor interés marcar algunas tensiones con respecto al monstruo que asedia buena parte de sutiles discusiones que, como todo diálogo de interés, parte desde ciertos supuestos políticos y teóricos compartidos que difieren al reproducir su vida sin un principio. Es decir, en los monstruos que inventan, a partir de la creatividad para pensar teóricamente nuevas figuras. Para imaginar tal tarea, resulta de interés recordar la lectura deleuziana de los bestiarios de Melville, en cuya obra el francés no solo halla a los monomaniacos que se sirven de la ra-

---

<sup>26</sup> Cabezas y Valderrama, *Consignas*, p. 77.

zón, y los hipocondriacos que quedan excluidos de la razón —como *Bartleby*—, sino también a los profetas, comprendidos como ambivalentes náufragos de la razón: “Se aferran con tanto empeño a las ruinas de la razón, cuya integridad intentan en vano restituir, porque han visto demasiado y lo que han visto les ha afectado irreversiblemente”<sup>27</sup>.

El ejemplo para Deleuze, dentro de la obra sobre la que hemos variado, es el abogado. Mas quizás, desde su descripción, parece posible pensar en el pensamiento como otra forma de profecía que, contra el humanismo de aquel personaje, no se aferre tanto a ciertas ruinas de razón por restituir, optando antes por construir una incierta razón de las ruinas que no pueda partir del supuesto de restitución alguna. Si el abogado condena a *Bartleby* en nombre de lo razonable y *Bartleby* detiene el trabajo de la razón por el desastre que ha avistado, el pensamiento de la catástrofe, como contraprofecía de los profetas progresis-

tas que aman a quienes condenan, no puede sino insistir en pensar justamente por los que ha visto, y porque ha visto la imposibilidad de seguir, contra el exceso de dolor, pensando sin excesos. Desde una afeción irreversible, podría así pensarse el trabajo de la teoría que Cabezas y Valderrama como pensadores que, contra el neoliberalismo y sus nuevos profetas y viejas certezas, recuerdan a viejos profetas para abrir sus incertezas. En tanto miembros de cierta generación que ha de seguir pensando la monstruosidad de la vida y de la muerte del capital, retomando el epígrafe antes inscrito, legan cartas que construyen monstruosas maneras de resistencia que han de sobrevivir en los indeterminables tránsitos entre su pasado y su futuro, sin más —ni menos— militancia, o humanidad, que quienes, una y otra vez, haga la necesaria lectura de *Consignas*: “Con mensajes de vida, estas cartas se apresuran hacia la muerte. ¡Oh *Bartleby*! ¡Oh humanidad!”<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Deleuze, “*Bartleby* o la fórmula”, p. 80.

<sup>28</sup> Melville, Herman. *Bartleby, el escribiente*. Trad. Jorge Luis Borges. Santiago: Aire Libro, 2014, p. 80.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. "Bartleby o de la contingencia". Varios Autores. *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente, de Herman Melville. Seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*. Valencia: Pre-Textos, 2011, 93-136.
- Benjamin, Walter. *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal, 2005.
- Blanchot, Maurice. *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Ávila, 1987.
- Borges, Jorge Luis. "Hermann Melville: Benito Cereno / Billy Budd / Bartleby, el escribiente". *Textos Cautivos*. Madrid: Alianza, 1998.
- . "Prólogo a Bartleby". *Obras Completas. Tomo IV*. Buenos Aires: Emecé, 1996.
- Deleuze, Gilles. "Bartleby o la fórmula". *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente, de Herman Melville. Seguido de tres ensayos sobre Bartleby de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*. Valencia: Pre-Textos, 2011, 57-92.
- Derrida, Jacques. *The Gift of Death*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Lawrence, D. H. "Herman Melville's Typee and Omoo". *Studies in Classic American Literature*. Nueva Delhi: Atlantic Publisher, 1995, pp. 139-152.
- Melville, Herman. *Bartleby, el escribiente*. Trad. Jorge Luis Borges. Santiago: Aire Libro, 2014.
- . *Correspondance*. Evanston: Northwestern University Press, 1993.
- . *Moby Dick. Or The White Whale*. Boston: The St. Botolph Society, 1922.
- Rancière, Jacques. "Deleuze, Bartleby y la fórmula literaria". *Papel Máquina* no. 7, 2012, pp. 55-77.
- Tatián, Diego. "Tentativas sobre Bartleby". Varios Autores. *Bartleby: preferiría no. Lo bio-político, lo post-humano*. Buenos Aires: La Cebra, 2008, pp. 107-124.
- Žižek, Slavoj. *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.