

**El nombre sin comunidad. A propósito de Carlos Casanova Pinochet. *Estética y producción en Karl Marx*. Santiago, Metales Pesados, 2016**

**Valeria Campos Salvaterra \***

En un texto de 2007/08, llamado *Comunidad del nombre. Acerca de una débil-fuerza mesiánica*, Carlos Casanova nos *recuerda*, sin rodeos, de entrada: “No somos contemporáneos de nuestro nombre, en la misma medida en que nuestra temporaneidad disloca la identidad consigo mismo de todo presente” (Casanova, 2007/08:122). El que nuestro nombre pueda ser un lugar de alteración, de sustitución e incluso de transferencia; un lugar donde la identidad misma como síntesis homogénea del tiempo sucumbe ante la irrupción siempre inesperada de una alteridad -que la afecta justamente por estar ya *situada* en un *lugar*- nos da una clave de lectura con la que quisiera intentar penetrar en este texto sorprendente de Carlos Casanova Pinochet: *Estética y producción en Karl Marx*. Por que parece ser que lo que se juega aquí es ciertamente el devenir y porvenir de un nombre: el de Karl Marx. Un Karl cuyo nombre, para citar a Derrida (en paráfrasis), está muy estrechamente vinculado -en cuanto es, realmente, el vínculo mismo- con una cierta pregunta por lo político y una cierta pregunta por lo filosófico (Derrida, 2008:217). Si es cierto que el nombre nos *recuerda* una imposible contemporaneidad con nosotros mismo, entonces ciertamente el nombre de Karl aquí no debería ser la excepción: el nombre de Karl no puede sino *recordarnos* algo que no ha estado jamás presente. Como parece suceder con el Dios de Walter (Benjamin) -el que da todos los nombres de pila- Karl es el nombre que nombra una suerte de prosopeya: una desviación múltiple, un punto de fuga, sin *telos*, y ciertamente sin *arché* tampoco (Derrida, 2005). Un puro movimiento proyectivo y de desplazamiento que, totalmente falto de destino, se ha entrelazado -por una configuración tanto estructural como histórica- con otro nombre. Otro, que coincidencia, *Carlos*. Otro Carlos que, todo indicaría, es una suerte de heredero de Karl, que recibido un legado de él, que ha sido engendrado y ha nacido en cierta medida de Karl, y al cual le debe mucho, justamente por estar atado a él por un vínculo familiar. Carlos parece ser un hijo de Karl, uno de sus tantos hijos (y algunas hijas, muy pocas), en una de las líneas de herencia más fuertes de la historia de la filosofía. Karl *qui genuit* Carlos, entonces. Sin embargo, la cosa no es tan simple, simplemente porque nunca nada es simple si de lo que se trata es del nombre. Y Carlos bien lo sabe, por eso nos advierte, a la vez que nos *recuerda* (así como el nombre mismo siempre nos *recuerda* y nunca simplemente nos dice), entrecruzado por otro nombre, un tal Balibar, que “es a eso otro de la filosofía a lo que está prometido el pensamiento filosófico de, no doctrinario, de Marx” (Casanova 2016:64). Esto permite a Carlos, entonces, decir aquello que sostiene en general toda su escritura sobre Karl y, más fuertemente, aquello que configura el vínculo hereditario que tiene con él: “No filosofía marxista,

---

\* Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

sino lecturas filosóficas que *dividen* a Marx” (*ibídem*). Karl está, entonces, originariamente dividido, como ya nos había recordado la presencia -fantasmagórica- de su nombre desde la portada misma del libro de Carlos. Como esta lectura de Carlos, ante todo, me seduce enormemente, voy a tratar de seguirla como a una huella, y decir: quizás el vínculo hereditario que tiene Carlos con Karl no es el de la unidireccionalidad de la filiación patriarcal, que va indefectiblemente del padre al hijo; sino una suerte inversión de la herencia, que supone un desorden de la temporalidad de la génesis histórica, y que hace me parece que Carlos sea, en este instante, *hic et nunc*, el padre de Karl. Carlos *qui genuit* Karl. Pues nunca hemos visto un Karl como el de Carlos: único, distinto, chascón. Un Karl con cuerpo, enteramente sensible, donde nada puede realmente sostenerse fuera de esa vulnerabilidad de la sensación. Carlos ha engendrado un Karl que ciertamente no es el mismo Karl Padre de todos esos hijos (y algunas hijas, pocas) que se llaman a sí mismos “legítimos”, pues pretenden continuar de la manera más fiel posible con un traspaso, una *traditio* que parece no poder ser sino unidireccional. Hijos que, por esa singular concepción de la *traditio* y de la fidelidad, escriben bajo el cielo más tremendo, bajo la intención posesiva más celosa, bajo un régimen de herencia en el que, Carlos lo sabe, jamás será bien recibido. Pues Carlos les ha alterado a su Karl, a su padre querido, se los ha travestido, ha incluso trocado su sexo fuerte en débil -una Lady Macbeth a la inversa- lo ha vuelto incluso estéril para su linaje, imposibilitado de concebir más hijos de su estirpe (de ellos). Carlos ha roto esa unidireccionalidad de la herencia, ha dislocado la identidad consigo mismo de ese presente que su linaje quiere siempre repetir sin trastocar, y lo ha hecho de única forma posible: a través del mismo nombre de Marx.

Y lo ha hecho no para ser un hijo más fiel, el más fiel de los hijos, el verdadero legítimo entre una pila de bastardos. Lo ha hecho para hacer de la infidelidad la única fidelidad posible. Pues eso es lo que él ha aprendido de Karl, nada más que eso. Pero, claro, como todo tiempo de una génesis que se sabe no lineal y como todo trabajo de parto, dar a luz a nuevo Marx no es nunca fácil. Requiere de una fuerza *fuerte*, que supere todos esos obstáculos que, en cuanto puntos ciegos de las lecturas de aquella tradición celosa, cierran los pasos y las fronteras, regeneran el himen. Pero también, y esto también lo sabe ya el Carlos de 2007/08, se requiere también de una fuerza-*débil*, que nos abra a “una doble relación de deuda y don para con otro concepto de tiempo” (121). En ambos casos, la tarea es un tremendo desafío, que Carlos parece sortear con máxima finura, pues cual carnicero profesional abre la carne de Marx, realiza los cortes siguiendo sus fibras, sin nunca machacar a contrapelo del músculo para arruinarlo. Carlos sabe de los órganos del cuerpo de Marx, sabe se sus lugares y de sus funciones, pero sabe, fundamentalmente, que no están ordenados según el paradigma platónico del cuerpo vivo (*Fedro*, 264c), donde la cabeza está en lo alto y luego se articula armónicamente todo lo demás, cada parte ocupando su lugar propio. Es, lo muestra Carlos, ante todo un cuerpo protético, técnico, artificial, pero originariamente artificial: un cuerpo tan muerto como vivo, vivo porque muerto, un fantasma, en suma. Carlos lidia con ese fantasma a lo largo de cada una de las páginas de su libro, no al modo ciertamente de un exorcista, pero tampoco al modo de un *médium*, de un clarividente que habla de tú a tú con los

fantasmas: a Carlos lo asedia el fantasma de Marx, el retoño de sus entrañas es en realidad un re-aparecido. Estas complicaciones del espectro, como dice Derrida (1993), sus idas y venidas, pone todo ciertamente en desorden. Enfrentar ese desorden, que es ante todo desorden del tiempo, pero de un tiempo espacializado, genera en el texto de Carlos lugares tan geniales como problemáticos. Quisiera simplemente revisar dos de esos lugares, que son grandes lugares sin duda, donde, me parece se juega esta nueva herencia de Marx, donde Marx es el heredero, pero Karl sigue siendo el padre:

- 1) Esa estética como base de la producción y, en cuanto tal, como base de un humanismo sin diferencia específica, de una antropología construida sobre la base de ninguna función propia. La potencia y la técnica, lugar de cruce con muchas otras herencias también múltiples y multidireccionales. Una de las cosas más interesantes de este nuevo enfoque hermenéutico de Carlos sobre Marx es que, más que describir o configurar lo que sería una ontología de la potencia, que siempre *corre el riesgo de dialectizar* el discurso del filósofo – independientemente de la necesidad de la dialéctica como método y tema interno de su filosofía–, dialectización que haría peligrar la riqueza de esta nueva lectura al reducirla a una siempre incómoda tensión *jurídica* -entre lo que es *de jure* y lo que es *de facto*, por resumirla de alguna manera-; más que hacer ontología de la potencia, digo, el acercamiento de Carlos a la obra de Marx es mediante una estética de la producción como configuración de la experiencia sensible, que supone un cuerpo sintiente y *con* órganos. Pero ante todo, supone una *experiencia*: no cualquiera, por supuesto, sino la experiencia de una pasividad constitutiva del hombre. De ahí que,

El capital no sólo despoja al trabajador de su praxis (al ejercer su mando sobre su actividad), además de eso -o mejor dicho, por esta misma razón- *lo desapropia de su pasividad constitutiva y lo reduce a esta*, al separarla de las relaciones humanas por las que el ser natural de los hombres deviene vida sensible, esto es, el acto siempre singular que confina con una posibilidad humana indefinida (la totalidad de las facultades físicas y mentales del hombre). De ahí la necesidad por parte de Marx de una revolución estética, allende los límites de la revolución meramente política o civil. En 1844, el 'humanismo', igual a 'naturalismo', igual a 'comunismo', es pensado como el humanismo de una liberación plena de los sentidos, que rompe con las formas instituidas de la experiencia sensible (Casanova, 2016:48)

El capital *despoja* al hombre de esa pasividad, lo que no significa que se la quite o se la expropie en sentido estricto, sino que la reduce a una configuración de la experiencia cuya normatividad es siempre ajena, extrínseca al carácter auto-hetero-afectivo de esa experiencia pasiva que implica la vida como potencia. Comprometer, en una lectura de Marx, el estatuto filosófico de una experiencia no totalmente formalizante -una experiencia de lo imposible como imposibilidad de la experiencia, si se quiere- es para mí, el giro más arriesgado pero más certero de

la nueva herencia que va de Carlos a Karl -y puede que sea la que le traiga también más problemas, quizás.

- 2) Puedo resumir lo problemático en general en la cuestión también general de lo jurídico. Esto se abre, sin duda, desde las primeras páginas, cuando ya se plantea que se abordará la cuestión de la enajenación, de la alienación, pero que se hará ciertamente de otro modo. Carlos nos invita a pensar la cuestión de la alienación como una suerte, si se nos permite, de *epoché* fenomenológica, es decir, como una suerte de gesto soberano de reducción, de *reductio* de una cierta actitud natural. En Marx a esta "actitud natural" corresponden, sin duda, las condiciones materiales de existencia, que el régimen histórico del capital tiende constantemente a reducir mediante la creación incesante e infinita del valor. La des-alienación tendría que ver, entonces, con una suerte de re-conexión de la virtualidad propia de esa producción idealizante del valor con aquellas condiciones. Re-conexión que, nos aclara enfáticamente, no es una subordinación simplemente, y eso es lo que muestra precisamente el concepto de técnica: la existencia del hombre, en cuanto originariamente técnica, nunca es puramente histórica, porque toda técnica implica una cierta formalización, aunque sea una formalización siempre interrumpida y, así, nunca clausurada. De lo que se trataría es de impedir o de resistir quizás a esa reducción que lleva a cabo la dinámica del capital en la producción de valor; que es por cierto del todo análoga al proceso de ideación, cuando éste se plantea desde una condición trascendental de posibilidad. Esa trascendentalidad de la ideación es incluso ella misma la que opera en los procesos de abstracción y virtualización del valor, que lo desconectan de los diversos usos que modalizan de diversas y siempre multívocas maneras a esa potencia que es el hombre mismo. Sin duda, el problema se da porque esas modalizaciones de la potencia no acontecen comandadas por normatividades extrínsecas o trascendentes a los despliegues de la potencia misma, sino que son inherentes a ella y, en esa medida, confunden y contaminan su estatuto de "derecho" con el "hecho" dado, con la facticidad y materialidad en sentido fuerte que son la vida absolutamente inmanente de la potencia. La cuestión que, sin embargo, sigue generando ciertas preguntas es la de si esa *reductio*, esa *epoché* que es la alienación configurada por la producción del valor de cambio puede realmente leerse como una cuestión meramente *histórico-epocal*. Me explico: según puedo seguir a Carlos, esa *reductio* se da por la también reducción de la potencia del hacer, del ser-manos-a-la-obra del hombre originalmente carente de obra, des-obrado; reducción de esa potencia del hacer a una estructura formalizante que sintetiza su temporalidad anacrónica en la sincronía de un tiempo que la cuantifica como *fuerza de trabajo*. La alienación estaría dada en específico por la *naturalización* de esta síntesis temporal cuantificadora, que despoja a la potencia de su tiempo des-ordenado, ana-crónico, y se toma así como si fuese una estructura trascendental. En este panorama, Carlos dice:

Estas categorías o formas del pensamiento -las que determinan la producción de mercancías- son ante todo formas de constitución de lo sensible, modos de subjetivación, es decir *expresan una*

*percepción determinada de fenómenos*, la manera en que las cosas *son-ahí*. Ellas son -diría Marx en los Manuscritos del 44'- las categorías de un modo de *comportarse* de los hombres" (Casanova, 2016:96)<sup>1</sup>

Estas categorías constitutivas de la experiencia perceptiva, en la medida en que son "modos de comportarse" caracterizarían un modo de producción social "históricamente determinado". Ante esto, la pregunta es ¿Cómo es posible plantear esta *epocalidad* de las categorías de la experiencia de lo sensible, cuando eso sensible que es lo que formalizan no puede darse originalmente más que en una experiencia de lo im-presentable, de lo in-categorizable, de una pasividad absoluta que es a la vez la experiencia imposible de esa potencia? Que la potencia no se pueda, de hecho, formalizar, que escape a la formalización -y que sea así también siempre una resistencia actual y una revolución en potencia- no es una característica de la potencia, una propiedad suya, pues esta ante todo, nos dice Carlos, carece de propiedad (el hombre no tiene función propia). Si no es una propiedad de la potencia, no queda que sea más que un modo de la experiencia como *imposibilidad* de la experiencia de la formalización. Este modo de la experiencia podría leerse *de derecho* como comandando la relación con la potencia, como una propuesta puramente normativa. Sin embargo, como ese derecho es siempre un derecho afectado pasivamente por la potencia misma, se transforma inevitablemente, *de hecho*, en un régimen de apropiación formalizadora de la potencia. Entonces, me pregunto, ¿es realmente posible proponer que este *modo* de la experiencia es puramente epocal? ¿Puede realmente pensarse una época en que la experiencia no reciba a la potencia de este modo? Como dice Levinas, si el rostro como alteridad para la experiencia es la experiencia de la imposibilidad de la formalización, él es, a la vez, también la posibilidad, la *única* posibilidad, de la violencia de la formalización. Y esta posibilidad es, como diría Derrida, (cuasi)trascendental, es decir, es una configuración estructural de la experiencia del encuentro con la alteridad, y no una mera configuración epocal de ella. Se da de igual manera en todas las épocas, en todas las épocas la experiencia de la alteridad se da tanto como la potencia misma escapando a la formalización, como la formalización intentando violentamente apropiarse de esa potencia. Si ese régimen de ideación, de producción del valor de cambio, si esa reducción no fuese de alguna manera "trascendental" pues tendríamos una posibilidad real de acabar con la violencia si cambiamos la historia. La promesa de la emancipación sería una promesa mesiánica *con* mesías<sup>2</sup>: sería la propuesta de un fin de la historia. Ahora, sin duda

---

<sup>1</sup> Cursivas mías, salvo las últimas que son de Carlos Casanova.

<sup>2</sup> En referencia a Derrida, 1993:56. En el texto *Espectros de Marx*, Derrida lleva a cabo un análisis crítico que, como él sugiere, supone una ontología cruzada, quebrada, abierta por una suerte de mesianismo estructural, es decir, por un mesianismo sin contenido mesiánico, sin mesías. Esto apunta hacia un pensamiento de la economía, en relación con Marx, que no puede caracterizarse simplemente como una crítica a su violencia. Pues para Derrida no hay economía sin acontecimiento aneconómico, sin una promesa del otro por venir, sin una cierta estructura de lo mesiánico. Mesianismo sin mesías o mesianismo desierto: sin

Marx, el Marx de Carlos está ya evitando esa paradoja que atrapa a Marx en un régimen dialéctico que no parece serle realmente fiel. Pues Carlos sabe que la alternativa no es pensar a la experiencia de la potencia como una presencia inmediata que se alienaría a través de la mediación del intercambio (sin embargo, piensa que esto es lo que dice Derrida que dice Marx), sino como una experiencia siempre en tensión con la historia que la desarma, y que evitaría así todo historicismo.

### **Bibliografía**

- Casanova, C. (2007/08). *Comunidad del nombre. Acerca de una débil fuerza mesiánica*. Archivos 2/3, 2007/08
- Casanova, C (2016). *Estética y producción en Karl Marx*. Santiago: Metales Pesados.
- Derrida, J. (1993a). *Espectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle In-ternationale*. Paris: Galilée
- Derrida, J. (2005b). *Prénom de Benjamin*. En *Force de loi. Le "fondement mystique de l'autorité"*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2008). *Marx & Sons*. En Sprinker, M. (ed) *Ghostly Demarcations. A symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London : Verso.
- Platón (1986). *Fedro*. En *Diálogos III*. Madrid: Gredos.

---

contenido ni mesías identificable. Casanova conoce bien este texto, pues sus ideas no está solo presentes en el texto que comentamos, sino sobre todo en el texto de 2007/08 con el que abrimos, pues sin duda el mesianismo sin mesías de Derrida está en directa relación con esa débil fuerza mesiánica que establecería con Benjamin un lazo de herencia.