

INTELIGIBILIDAD DE LA CONTINGENCIA – LA ACTUALIDAD DE LA LECTURA SINTOMAL. RESEÑA A “LA HERENCIA ES IRRENUNCIABLE” (DOBLE CIENCIA, 2023), DE CAROLINA COLLAZO.

Gustavo Chataignier

Académico del departamento de filosofía de la Universidad Católica del Maule, doctor en filosofía por la Universidad de París 8, miembro del CIRS – Centro de Investigación Religión y Sociedad, UCM.

El libro “LA HERENCIA ES IRRENUNCIABLE - Lectura política de una tradición materialista”, de Carolina Collazo, reúne seis capítulos que buscan articular el marxismo althusseriano con la deconstrucción derrideana. El trasfondo, la llamada ética o interpelación vital, es lo que une a estas dos vertientes de la filosofía francesa contemporánea. El ejercicio de aproximación no desemboca en la identidad, en la redundancia. Al contrario, se trata, paradójicamente, de tocar el vacío; o incluso de la búsqueda, por medios a veces distintos y a veces no tan distintos, de una heterogeneidad irreductible. En otras palabras, la diferencia.

Esta trayectoria elige como punto de partida la estrategia de la lectura sintomal, que extiende sus efectos en ambas direcciones. En otras palabras, hay un elogio de Althusser de los escritos de 1965. El libro se abre y se cierra con una evocación de la obra de Caïman. Se trata de extraer consecuencias del dicho método de lectura. Tal empeño merece todos nuestros elogios, ya que Marx y la cultura marxista no suelen frecuentar las aulas, los congresos y las publicaciones con la misma facilidad que otros pensamientos. Como nos informa el epígrafe de Álvaro Linera, “Leer a Marx hoy no es un deseo melancólico, es un premio”. Al mismo tiempo, hace eco el libro de otro joven profesor chileno, Pablo Pulgar, y su “eterno retorno de Marx”. Según Daniel Bensaïd, Marx es intempestivo (título de 1995); es tanto más inteligible cuanto más homogéneos son los tiempos. ¿Merece la pena recurrir a Sartre, para quien el marxismo era la filosofía insuperable de nuestro tiempo? ¿O insistir en Althusser, puesto que la ideología, como proyección imaginaria, es de naturaleza transhistórica? No hay futuro sin Marx, añade Derrida, y con su propia fórmula, con la ayuda de “los” marxismos, en plural. Somos los herederos de Marx. Aquí entra también Alain Badiou, que en los últimos años ha retomado la crítica de la metafísica de la propiedad privada.

Se trata de un libro que, sin descuidar el rigor teórico, es en sí mismo una intervención en el campo teórico, a la manera althusseriana. Una intervención política, porque arroja nueva luz sobre el debate intelectual contemporáneo. Para Derrida, heredar “es una afirmación activa, responde a una conclusión”, un suplemento o una contraafirmación que mueve y es movida por la diferencia.

Además de traer a la esfera visible el legado de Marx, vía Althusser y Derrida, este empeño apuesta por algo más que una vaga pertenencia ética, ya que cree en la operatividad de los conceptos de esta tradición (una tradición irrenunciable, de hecho, como atestigua el título). Ahora bien, ¿la lectura sintomática muestra fuerzas en agonismo o es la clausura de la contingencia? ¿Está subrepticamente presente en la “sospecha” planteada por Foucault como marca de la modernidad? La autora combate valientemente algunas críticas históricamente recibidas, legitimando la pertinencia del concepto en términos de comprensión contingente de una configuración contingente. Más que el “por qué” de la lectura de Max, lo decisivo aquí es la forma en que se hace, su “cómo”.

Entre los muchos méritos del libro, enumeraremos algunos que nos parecen especialmente relevantes, sin pretender ser exhaustivos. Dicho esto, haremos algunos comentarios suscitados por la apertura del bello texto de Collazo. En primer lugar, el elogio de Marx; a continuación, la rehabilitación de la herramienta althusseriana de la “lectura sintomal”; en tercer lugar, una lectura política de Derrida; por

último, el uso del materialismo en cuestiones coyunturales, como las reflexiones sobre el capitalismo pandémico y total y los límites de la participación popular, que desemboca en una crítica del eterno presente ideológico.

El diálogo entre Derrida y Althusser implica una interpretación materialista del primero. Por tanto, como leemos en la página 23, “la metafísica reduce y reprime lo que al mismo tiempo la hacía posible”. La primacía de la diferencia permite el materialismo, o un materialismo sin materia.

Más allá del monismo del siglo XVIII, el pensamiento de Marx es materialista en la medida en que critica la metafísica. En el materialismo clásico, todo es materia, pero la materia permanece fija. El único recurso legítimo de Marx a un cierto monismo residiría en la concepción del hombre como ser natural -lo que no parece ser la cuestión central de las “Tesis sobre Feuerbach”, aquí brevemente comentadas, que hacen pocas referencias a la naturaleza como tal. Dicho esto, la teoría de Marx sobre la constitución de la realidad se opone a su condicionamiento por la acción: sin embargo, su pensamiento no se refiere a un principio natural de la realidad, sino a las relaciones sociales, lo que requiere un enfoque práctico del objeto. La actividad procede, pues, más de “razones para actuar” que de causas objetivas distintas y separadas de los agentes. La forma en que Marx plantea la relación entre sujeto y objeto es clásica en cuanto a que se trata de una cuestión de dinamismo: si bien cuestiona sus efectos, su constitución es sólo secundaria. Una vez más, vemos un esfuerzo por ir más allá de las visiones unilaterales del sensualismo de Feuerbach y del idealismo de Hegel. Marx se habría centrado en la sensibilidad del primero y en la actividad del segundo, pero el programa para “cambiar el mundo” contenido en la undécima tesis trastoca todos los orígenes.

El cuestionamiento de Marx se parece más a una fenomenología (porque se interesa por las apariencias) que a una ontología (que se ocuparía de la formación de la realidad, e incluso si se dice que la realidad es práctica, la sensibilidad por sí sola no da cuenta de ella). Las Tesis sobre Feuerbach imponen un “punto de no retorno” a todo pensamiento que pretenda ser “efectivo”: el hacer y el decir se igualan. Paradójicamente, Marx habría apelado al idealismo: así como el materialismo tradicional oculta en realidad un fundamento idealista (representación, contemplación), el idealismo moderno oculta en realidad una orientación materialista en la función que atribuye al sujeto actuante, si al menos estamos dispuestos a admitir que existe un conflicto latente entre la idea de representación (interpretación, contemplación) y la de actividad [procedente de Kant y Fichte, pero también de Hegel] (trabajo, práctica, transformación, cambio). Se dice que Marx estaba imbuido del idealismo alemán: a veces con el imperativo categórico de Kant y el consiguiente mandato de cumplir con el deber como máxima, a veces con la Fenomenología de Hegel: Lo que debe ser está también en acto, y lo que sólo debe ser, sin ser, no tiene verdad.

En este sentido, Marx habría querido “hacer estallar la contradicción” entre representación y subjetividad, para que la categoría de “actividad práctica” pudiera adquirir cierta autonomía. Esto equivale a decir que el sujeto es la práctica como proceso, “que siempre ha comenzado ya y continúa indefinidamente”. Para Balibar, el inconveniente de la tesis según la cual la esencia de la subjetividad es la práctica consiste en la soldadura de la figura del proletariado en el lugar del sujeto,

lo que impediría salir del idealismo (BALIBAR, *La philosophie de Marx*, Paris: La Découverte, 1993, p.20, 24, 26-8). Para nosotros, es el lugar vacío de la subjetividad activa el que tiene la primacía.

Volviendo a los “Espectros de Marx” de Derrida, que la autora moviliza ampliamente, salimos de la lectura con la impresión de que el planteamiento de Derrida sobre una democracia por venir le acerca, en términos políticos, a una perspectiva gramsciana (o kantiano-marxista). Esto se debe a que las ideas de revolución y acontecimiento estarían bloqueadas por la postura deconstruccionista según la cual la representación no es pura presencia y la diferencia es un hecho, no en el sentido de objetividad estática, sino que es la circulación la que hace posibles los efectos de identidad. El espectro se encarna y hace indecible la presencia. En términos estructuralistas, hay un lenguaje que media la aparición de los fenómenos. Lo espectral no tiene fin. No hay realización sin restos de una idea bajo una forma de gobierno. Siempre existirá lo contingente. La dialéctica de la forma de Estado la concibe como estructura. Nuevas preguntas implican otra forma de funcionamiento. Se trata de formar una contrainstitución, que debe estar abierta al exterior. Se trata de disputar, no de resolver, las contradicciones.

Esto hace recordar el texto de Blanchot sobre los tres discursos de Marx, también trabajado por Bensaïd. Derrida así recibe esa reflexión de origen althusseriana: “un desplazamiento que va de una necesidad de llenar el espacio de la cuestión ausente, hacia una necesidad de vaciar el lugar de la causa”. Blanchot atribuye a la racionalidad marxiana una “palabra política directa” y una “palabra indirecta del discurso científico”, cuya discrepancia es la garantía bien de la subversión práctica, bien de la interpretación de los jeroglíficos sociales.

Hay otros dos temas polémicos que nos parecen merecedores de atención. Por un lado, la comprensión del acontecimiento; por otro, la crítica del althusserianismo, especialmente el de Rancière. En ese caso, creemos que la autora, quizás en un artículo, pueda exhibir sus argumentos frente a la crítica ranciereana. Aunque el modelo de condensación de Althusser implica una dimensión práctica del corte cuyo funcionamiento implicaría en una herencia badiouiana (cf. “El ser y el acontecimiento”, 1988), se privilegió un enfoque derrideano para hacer inteligible el corte estableciendo una dimensión de continuidad, dada la dialéctica entre continuidad y ruptura. El interlocutor crítico de esta lectura fue Žižek, y no Alain Badiou, de quien el esloveno se inspiró clara y abiertamente (su Hegel es muy contemporáneo, es decir, no hegeliano sino badiouiano).

Slavoj Žižek plantea una pregunta relevante: ¿cómo podemos desencadenar una revolución en un sistema cuyo principio fundamental es la autorevolución? Si el capitalismo se está transformando cada vez más en un sistema que se revoluciona constantemente, ¿cómo podemos concebir un proyecto emancipatorio?

Las teorías de Žižek sobre la violencia divina (el acontecimiento badiouiano, el real lacaniano) como un momento trascendental que invierte el universal ideológico implican la existencia de un sujeto revolucionario que opera dentro de la lógica de la contraidentificación. Este sujeto-efecto, llamado a desempeñar ese papel, adquiere una cualidad negativa que se manifiesta en aquellos que han sido pasados por alto, en los desposeídos, en lo incalculable y, por lo tanto, en aquellos que no

tienen cabida (y acá no estamos de acuerdo con la mención a Rancière, crítico a la idea de ruptura sublime). Este sujeto es el proletariado.

La completa negatividad del proletariado también puede ser interpretada como el resultado de su fracaso en conformarse identitariamente. El proletariado es el sujeto que no logra reconocerse a sí mismo debido a la interpelación. Esa tesis nos suena igualmente problemática en el sentido de que las fuerzas de dominación y de reproducción trabajan fuertemente con el identitarismo. Lo que sí puede el acontecimiento, más allá que convencimiento racional, es romperlo.

La violencia divina se presenta como un acto de inversión que golpea contra el trasfondo irracional del universal ideológico, que es el fundamento de la Ley. Por lo tanto, la temporalidad que respalda la propuesta de Žižek, como un golpe total, simplificaría todo proceso dialéctico en la síntesis de un acto absoluto. Según Balibar, este movimiento más allá de la dialéctica conduce a la emancipación, que se entiende como una inversión simple. Para Balibar, la posición comunista no es una afirmación subjetiva, sino un proceso continuo de desubjetivación y (re)composición, que no se limita a un momento particular.

¿Excluyentes? Creemos que non, porque un acontecimiento, de durar, establece secuencias lógicas y constelaciones históricas. La dialéctica entre continuidad y ruptura, bajo el primado de esta última, está en Althusser y en Badiou, por ejemplo. Para la crítica de la ruptura, quizás comprendida como violencia, el comunismo no se trata de la concepción de un movimiento de inversión totalitaria del exceso de poder en favor de los «sin parte», basado en una identidad que sirve como punto de contacto pleno entre el pueblo y el líder, suprimiendo temporalmente la alienación democrática. Más bien, se trata de un proceso de reorganización de las interpelaciones, desplazando las interpelaciones de «partes», lo que difumina las divisiones y da lugar a una dialéctica que no se desarrolla entre lo calculable y lo incontable, sino en un proceso que podría entenderse como sobredeterminado, ya que anula la inversión de una subjetivación alienada en una autosubjetivación.

En contra Žižek, el cinismo no es un proceso de “desideologización” sino la existencia práctica de la ideología. Lo que justifica la lectura sintomal.

El aspecto revolucionario del acontecimiento histórico representa el momento en la historia en el que surge la sospecha acerca de las certezas fundamentales, mientras que su aspecto duplicado es el reconocimiento de las condiciones prácticas que hacen efectiva su influencia, en términos althusserianos, su eficacia práctica (necesaria) como ideología. La duda no se cierne sobre la veracidad de los fundamentos, sino sobre su afirmación ontológica. En este sentido, la ruptura no es la expresión de una voz, sino la interpretación de la relación con el evento, que no es ni un acontecimiento aleatorio inherente a la historia ni un objeto construido desde la perspectiva externa de una observación.

Dentro de la totalidad estructural, lo que es total se deriva de la represión de una carencia, el exceso que la propia interpretación produce. Esta segunda opción permite la conexión entre la interpretación y la política, la práctica marxista de la filosofía frente a las filosofías de la resignación.

En un caso, la lectura implica interpretar lo inmediato, mientras que, en otro caso, implica investigar el objeto que surge en la relación de lectura bajo condicio-

nes materiales e históricas específicas. La lectura sintomática se relaciona con una “fuerza de dislocación” que no desconoce la estructura (como en la lectura del primer texto), pero que revela sus tensiones (como en la lectura del segundo texto), al destacar lo que ha sido ocultado o prohibido, es decir, resaltando la ineficacia represiva de su síntoma.

Someter el texto ideológico a la lectura sintomática implica confrontarlo con sus lagunas, con lo que ha sido reprimido para su organización. La sobredeterminación permite establecer una relación entre la contradicción y la temporalidad. La dicotomía sincronía/diacronía, correlativa a la noción del corte, implica la capacidad de “leer” en el presente inmediato (o en un instante) todo el sistema de determinaciones de un fenómeno histórico dentro de la totalidad social, teniendo en cuenta el lugar que ese fenómeno ocupa en ella, tal como sostiene Althusser.

El corte no puede ser considerado como un elemento inmutable. La lectura sintomática implica interpretar literalmente el texto que describe la existencia y, al mismo tiempo, mostrar cómo esa lectura de la evidencia es posible gracias a la opacidad inherente a ella, ya que, para llenar por completo el espacio del texto, la evidencia necesita un vacío que ocupar.

Lo que Althusser denomina la “primacía de la relación sobre los elementos” se contrapone a la relación diferencial de una contradicción contenida en un universal ontológico. La unidad coyuntural es histórica y no esencial, pero esto solo sugiere la necesidad ideológica de un centro. No es en su ausencia, sino en el exceso de su afirmación ontológica, donde debemos buscar la compleja temporalidad que la ideología debe ocultar para lograr su eficacia.

Althusser habla de una temporalidad diferencial, en la cual “el presente de un nivel es, por así decirlo, la ausencia de otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencias es el efecto de la estructura en su descentralización articulada.” La estructura permite la no contemporaneidad, o, mejor dicho, su comprensión. En este sentido, no se trata de la conclusión de la política en la actualidad, sino de una relación intrínseca con las fuerzas políticas.

Crítico de primer orden de Althusser, Rancière no fue, por así decirlo, “reconocido” en las páginas que acabamos de comentar. Su argumento reduce todo a la ciencia, ya que “existe una relación esencial entre la teoría de la lectura y la teoría del conocimiento” (RANCIÈRE, *Políticas da Escrita*, São Paulo: Editorial 34, 2017, p.208). Para Rancière, que niega la inteligibilidad histórica, se trata de buscar la forma en que la escritura puede operar controles de igualdad. Mientras Foucault buscaba dar cuenta de la exclusión y el corte que configuraban un impensado, Althusser se esforzaba por transformar lo impensado en pensable, por hacer razonable lo invisible. Sin embargo, lo impensado puede pensarse históricamente, como una contingencia cuya inteligibilidad depende de un análisis coyuntural. Por último, la lectura de Rancière ni siquiera tiene en cuenta que Althusser carece de transparencia porque no podemos deshacernos de lo imaginario, es decir, gracias al carácter transhistórico de la ideología como psiquismo.

En resumen, el libro lee las lagunas del presente y nos ofrece ricas aproximaciones entre diferentes referencias contemporáneas, renovando y desplazando la “maldita” (e irrevocable) herencia marxista, más allá de un vago moralismo ético.