

ALGO LATE EN LA DIALÉCTICA. A PROPÓSITO DE *DAR CUERPO* *A LO IMPOSIBLE*

Something Pulsates in the Dialectic. About Giving Body to the Impossible

MICAELA CUESTA*

micaelacuesta@yahoo.com.ar

1

Asistimos en Argentina a un momento de particular asedio a la producción de cultura (y de universidad). Quizás la razón última de ese ensañamiento se encuentre en aquello que trae Safatle de que el pensamiento se sirve de la estética para pensar lo que en la vida social estaría prohibido pensar. Más aún, el arte, afirma “[...] es el sector de la vida social más claramente portador de la fuerza redimensionadora de la experiencia” (p. 152). Y si la experiencia estética como experiencia sensible es inescindible del pensamiento hace sentido reconocer que fue un film de Luis Ortega, el *Jockey*, el que me permitió leer bajo otra luz este libro. Es cierto que Adorno tenía reticencias sobre la potencia emancipadora del cine, a diferencia de Walter Benjamin quien está sospechosamente ausente en la reelaboración de la dialéctica negativa que realiza Safatle. No obstante, fue ese film el que me permitió realizar subrayados imaginarios. Esos minutos de ficción nos confrontan con la experiencia del sufrimiento social, de las violencias específicas presentes y pasadas, con los olvidados de esta tierra, con lo que nos fuerza a ser de determinado modo y no de otro, con la opacidad intraspasable del sentido. Pero también, en simultáneo, hace que nos topemos con la *experiencia de la latencia de la existencia* cifrada en la implosión de una temporalidad lineal, en el retorno –ahora emancipador– de lo reprimido, en el desafío de todo orden, incluso el de la ley de gravedad, en el desprecio de los bienes y la propiedad, en el abandono del origen. En el *Jockey*, el azar, en el sentido del juego, pero sobre todo de la contingencia, asume una potencia reveladora.

* Universidad Nacional de San Martín.

Esa pieza estética es, como la dialéctica negativa, una práctica de la metamorfosis social capaz de abrirnos a aquello que nos *deshace en nuestra identidad*, ofreciéndonos la emergencia de un imposible que redimensiona de modo sensible la imaginación política. Deshacerse de la identidad como prenda para la libertad. En esa búsqueda de la dignidad de una libertad cercana a “un sí desprovisto de Yo” (p. 274), de una ética del reconocimiento liminar (“de la dignidad de lo que nos hace deshacernos de la imagen de nosotros mismos), “de un común sin gramática propia” (p. 403), el Jockey se encuentra con la dialéctica negativa adorniana que Safatle nos dona.

2

Una dialéctica ¿para qué tiempo? ¿Qué dialéctica demanda nuestro tiempo? ¿Qué define a “nuestro” tiempo? ¿Hay algo así como “nuestro” y “tiempo”? Safatle, como en la década del sesenta hicieran Paulo Arantes y Roberto Schwarz, se esfuerza por reconstruir la dialéctica que la crítica de países de inserción periférica como el nuestro demanda. Esa crítica no está incitada como entonces por la creencia nacional-desarrollista y las alianzas más o menos improbables de clases con las que seducía. Antes bien, Safatle parece querer explicitar la dialéctica negativa en acto en las interpretaciones de Arantes. Todo se sucede como si Safatle hiciera con Adorno lo que Arantes hizo con Hegel. Buscando, un poco contra ambos, explicitar ese retorno a la filosofía para recuperar una experiencia metafísica que nos arranque del diagnóstico que siguiendo a Arantes se caracteriza por el disciplinamiento que provoca el “estado de crisis permanente” en que vivimos. Un *impasse* continuo que redundará en un “horizonte de expectativas decrecientes” (p. 373). Tras las huellas de Arantes y las interpretaciones de la obra de Guimaraes Rosa seremos conducidos por una travesía que, develando la extorsión de pactos reconciliadores, invitará a la desintegración que inaugura umbrales impensados. De la mano de determinadas experiencias estéticas puede inducirse sensibilidades propiciatorias de lazos sociales más justos. *Inducción* y contagio de un deseo latente de emancipación capaz de sortear la parálisis y capitulación ante las fuerzas del capitalismo neoliberal que encuentra más de una afinidad con la *filosofía del colapso del tiempo histórico* enunciada por Arantes.

3

Compartimos una misma inquietud, señala Safatle, suscitada por el “*colapso* de los procesos hegemónicos de modernización social [...] la magnitud de la pérdida popular de adhesión explícita al horizonte normativo de las democracias liberales” (p. 45 el subrayado es nuestro). Los lazos sociales están signados por una *desidentificación generalizada* que se declina como insensibilidad, des-solidarización y crueldad capitalizada por fuerzas autoritarias, regresivas. En ese marco, Adorno *come diavolo* –dice Safatle recordando a Lyotard–, emerge como el deseo que pulsa la dialéctica: “disolver la seguridad del mundo metaestable y, con él, las figuras singulares del espíritu y los pensamientos determinados” (p. 29). Una dialéctica concebida como *procesualidad* inmanente, parida por la crítica al capitalismo al que se concibe como un sistema específico de intercambio que produce regímenes de vida vinculados a formas de subjetividad, de trabajo, de deseo, de lenguaje. El capitalismo como gestión psíquica que sofoca la imaginación reduciéndola a “la gramática de repeticiones e identidades” (p. 42). Un sistema edificado sobre una metafísica de la identidad, la propiedad, la posesión, la abstracción. A esta enumeración se podría añadir la metafísica de la representación, la conciencia, la homogeneización, la presencia.

Dialéctica como *enunciación en situación* que, desafiando interpretaciones moralizantes que sólo ven en ella resentimiento y resignación, se yergue revolucionaria. Una dialéctica negativa afectada por la *latencia de lo existente*: lo no idéntico, lo que “reclama la desintegración de lo que se sedimentó o de lo que busca sedimentarse como presencia” (p. 33). Una dialéctica contra la pregunta por el origen o el retorno a algún momento pre-dialéctico que pudiese establecer las bases de un horizonte normativo compartido. Una *dialéctica emergente* que señala las condiciones reclamadas *por y para* una transformación pendiente. Esa dialéctica no sólo parte del diagnóstico de la falsa totalidad capitalista y de la fuerza de sus luchas sociales; ella también reconoce en los conflictos psíquicos al campo donde se inscriben y libran los antagonismos. En ellos se cuece la sujeción social pero también la vocación de emancipación. La existencia pulsional de la no identidad acoge el horizonte de la lucha que puede desbordar al capitalismo. Un índice de politicidad se aloja en el inconsciente tabicando la expoliación definitiva en manos del capitalismo de turno. Esa intensidad requiere de una crítica sin concesiones a la identidad para desplegarse y dar cuerpo a lo imposible. No se trata de hermanar las luchas identitarias con las luchas de clases, sino de hacer lugar a emergencias no identitarias

“que se coloquen como punto de contradicción global en relación a las determinaciones sociales actuales por propiedad y por clases” (p. 55).

4

La dialéctica cede a lo heterogéneo y busca acompañar la conciencia crítica que la razón tiene de sí con la experiencia crítica de los objetos. Ni método, ni perspectiva, ella responde a una determinada estructura de la cosa que exige para su realización “de un *colapso* de las estructuras de ligación y determinación derivadas del Yo como fundamento” (p. 65). En las probabilidades de ese colapso se cifra la chance de unificar crítica social y crítica de la razón para abrir paso a la transformación de las metafísicas que sostienen el sistema capitalista. De esos derrumbes pende la metamorfosis categorial que es también, en Safatle, una metamorfosis en la sensibilidad.

Sólo desde las reflexiones de la estética adorniana –que rechaza toda concepción compensatoria de la práctica artística– puede comprenderse el vínculo entre contradicción dialéctica (que a su vez se distancia del concepto de diferencia) e infinitud (acabando con la analítica trascendental de la finitud) legada por Hegel. Desde ese prisma la infinitud en acto puede redimensionarse en sentido crítico, como fuerza destituyente e instauradora (aunque no anticipable positivamente). Para Adorno, recuerda Safatle, la experiencia estética –auténtica– carga con un potencial de inducción de nuevas sensibilidades, formas de organización y vida, erosivas de las hegemónicas. A través suyo es posible corregir no sólo unilateralidades del aparato conceptual sino forjar horizontes de relaciones emancipatorias.

Para esta dialéctica la infinitud no equivale a inmortalización sino a auto-negaciones y autodeterminaciones inadecuadas de una experiencia procesual que asume la identidad como “ley real” que atenaza deseos, cuerpos, actividades, en la configuración social del capitalismo. Si la diferencia aparece como contradicción es sólo porque al interior de esa realidad social –bajo el yugo de la identidad y la equivalencia– se lee como una radical imposibilidad lógica. Donde ella se pronuncia habrá que reconocer contradicciones reales: “modalidades de emergencia de relaciones y modos de determinación hasta entonces no predicados e imposibles de ser explicitaciones en la situación actual” (p. 80). Es esa imposibilidad como incisión en lo real lo que marca la emergencia que empuja metamorfosis institucionales. Se trata de refuncionalizar tanto la idea de infinito cuanto la de proceso

para comprender la infinitud a la manera de una disonancia objetiva (aprendida en Schönberg) que proviniendo del objeto nos hace deponer la “ilusión conceptual total”. De esa disonancia, de la justicia del detalle en ella, se deriva la noción de procesualidad de lo heterogéneo que reposa no ya en síntesis no formales sino en síntesis funcionales que se realizan al destruirse. Es a través de la explosión de la finitud como Adorno pone en acto la infinitud en su pensamiento estético y la emergencia de una totalidad verdadera en su procesualidad.

5

Contra la lectura convencional que ve el Adorno, en su dialéctica negativa, la amputación de las dimensiones positivas de la dialéctica hegeliana, la última postal del nihilismo, o bien una crítica asfixiante de tan totalizadora, Safatle propone un Adorno cuya dialéctica es política. Adorno no realiza ninguna amputación sino una transfiguración de las nociones centrales de la dialéctica sin renunciar a casi ninguna de ellas. Retiene, así, la potencia crítica de la totalidad contra el hechizo positivista de la inmediatez, pero resistiéndose a explicitar sus tres figuras centrales: Estado, Espíritu de mundo, Identidad sujeto/objeto. No escatima en argumentos al exponer sus rasgos anti-estelistas y anti-juridicistas. Guarda para sí la totalidad pero concebida ahora como “fuerza de descentramiento de la identidad autárquica de los particulares” (p. 122). Una totalidad metamorfoseada como procesualidad en continuo reordenamiento de series antes relacionadas de determinado modo. Conserva la idea de mediación, pero ahora como *mímesis*: “capacidad transitiva de colocarse en el otro y como otro” (p. 129), de disolver la dicotomía entre el yo y el otro. La dialéctica de Adorno como un *realismo sin principio ni correspondencia* se erige contra la claudicación nihilista para iluminar una *experiencia histórica en latencia* que la obra de arte nos vuelve próxima.

6

La dialéctica adorniana hereda a Hegel y hereda la crítica que sobre todo el joven Marx ya le hiciera a aquel, pero empuja a ambos más allá de sí, para introducir en su dialéctica un giro inédito. En la estela materialista de ese joven Marx buscará reorientar toda praxis con potencial transformador y se dará a la tarea, insiste Safatle, de dar cuerpo a lo imposible. Ello requiere reponer los contextos de la crítica:

de un capitalismo retardatorio en el caso de la crítica de Marx a Hegel, a un capitalismo de Estado providencia en el caso de Adorno a Hegel, hacia un capitalismo neoliberal en ocasión de la lectura de Safatle sobre Adorno. En este último se trata “de una integración por el uso del paradigma de la inseguridad social generalizada, una integración a través de la parálisis provocada por el miedo a la muerte social” (p. 178). De aquel Marx el Adorno de Vladimir Safatle conserva una forma de la síntesis que se sustrae al régimen de la conciencia para ser pensada como *implicación multilateral a través de la sensibilidad* evocando las reflexiones –por demás actuales– sobre la brecha metabólica entre seres humanos y naturaleza. Un abordaje materialista de la sensibilidad entendida como régimen de relación y afección que produce pensamientos.

Sin inducciones materiales que trastocuen las formas de apropiación y propiedad no habrá relaciones menos violentas entre la humanidad y la naturaleza (dentro y fuera de ella). Indagar las modalidades sensibles de una apropiación sin posesión, sin identidad, nos conduce nuevamente al concepto de mimesis y al reconocimiento de una dimensión somática en nuestras relaciones con el mundo, en las formas de experimentarlo, pensarlo, organizarlo. Ese abordaje no se desentiende de la pregunta por el colapso del sujeto político “proletario” y la latencia del antagonismo en la (falsa) integración del capitalismo.

7

El modelo de la crítica a la Ideología Alemana de Marx y Engels retorna en la crítica de Adorno a la ontología de Heidegger, afirma Safatle. El proyecto de una ontología fundamental sólo expresa la experiencia social de inseguridad, impotencia y debilitamiento del Yo (que propicia identificaciones con el agresor) cooptada por los autoritarismos. A esa experiencia se la busca conjurar elevándola a invariante histórica. Pero el saldo es el desprecio a la contingencia, el destierro de la procesualidad instituyente y la parálisis de la praxis política. Al inhibir la transformación política la fenomenología eterniza la reificación. Ante ello comparece la mediación dialéctica entre forma y contenido cósmico que ocurre en el sujeto como categoría: “El sujeto, por ser un concepto parcialmente situado en contextos materiales, es lo que se deja implicar con experiencias materiales que fuerzan la sensibilidad y violentan la capacidad esquematizada de la imaginación. A esto Adorno lo denomina ‘no identidad’” (p. 224). Un sujeto no sustancial sino procesual en el que se anu-

dan procesos materiales y contingencia. La dialéctica negativa echa mano del psicoanálisis como base de su antropología filosófica contra una ontología fundamental pero también contra una humanista (antropocéntrica). La antropología filosófica que trasunta la dialéctica negativa recuerda que “hay una humanidad no realizada latente bajo la experiencia de sufrimiento social, de alienación y malestar” (p. 230).

8

“El hombre que reflexionó sobre toda reflexión no reflexionó sobre el lenguaje” (p. 155). El lenguaje filosófico que este Adorno de Safatle nos trae se opone a la transparencia (metafísica) del sentido común. Pero no se jacta de su opacidad, la acepta porque ella es propia del Yo y del objeto. Si el lenguaje de la filosofía puede explicar algo, sólo lo hará, señala Safatle, como el inmigrante que aprende una lengua extranjera: con fucios, tartamudeos, conjunciones inesperadas, obliteraciones.

En la lengua de Safatle hay palabras que insisten: parálisis, colapso, inducción, metamorfosis, latencia, emergencia. De esas palabras distribuidas de modo desigual y asimétrico destaca una: latencia. El significado que asume está atado al contexto de su inscripción. Las figuras que forma están sujetas a la constelación que junto a otras ideas componen. En el marco de una crítica al quietismo ella parece nombrar lo no idéntico, lo que pulsa en lo real sin agotarse en sus determinaciones actuales. Bajo la “lógica de la desintegración” adorniana la latencia alude a esos restos olvidados en el pasado que con una intensidad disruptiva desarma (agrieta) la identidad que domina el presente. En la lengua de Walter Benjamin esto podría traducirse como la exigencia de redención en el presente de lo que habiendo quedado trunco en el pasado no deja ser violentado en el presente (ambos inestables, precarios).

En la saga del psicoanálisis como antropología filosófica de la dialéctica negativa, la latencia señala esa humanidad no realizada cuyo síntoma es el sufrimiento social; alude a la posibilidad de una vida correcta en medio de una dañada (como diría el Adorno de *Mínima Moralia*). Bajo las coordenadas de las pulsiones parciales, la latencia nombra las condiciones para la emergencia de un “sí desprovisto del Yo” (p. 274) que realiza modos de la libertad bajo formas no individualizadas/individualizantes. Ella también puede referir a la plasticidad revolucionaria de ciertos contenidos estéticos una vez que se leen desde la perspectiva de una dialéc-

tica negativa que alumbra “el advenimiento de posibilidades hasta entonces no predicadas” (p. 349). Latencia es la dialéctica negativa que opera en el propio Paulo Arantes involuntariamente, dejando sentir en su prosa la “energía negativa de las clases subalternas” (p. 361). La posibilidad de la crítica como una especie de latencia de lo existente. En Guimaraes Rosa, por fin, la latencia desgarrá desde sus entrañas al lenguaje reducido a su dimensión comunicacional, instrumental, para hacer lugar a “un común sin gramática propia” (p. 395). Un común poético y político que prefigura por un instante las posibilidades de una vida fuera del orden que clasifica, disciplina, divide, categoriza, subordina, ordena. Nada garantiza que seamos capaces de afectarnos por ese instante sensible cuyo efecto político es la metamorfosis. Aun así, algo late.