

# COMENTARIO A *DAR CUERPO* A *LO IMPOSIBLE* DE VLADIMIR SAFATLE

*Commentary to Giving Body to the Impossible by Vladimir Safatle*

VERÓNICA GALFIONE\*

[veronica.galfione@unc.edu.ar](mailto:veronica.galfione@unc.edu.ar)

Uno de los objetivos principales del libro de Vladimir Safatle es cuestionar aquellas lecturas de Theodor W. Adorno que lo presentan como un pensador melancólico y resignado. Según estas lecturas, Adorno habría advertido los peligros de la versión hegeliana de la dialéctica, pero no habría podido purificarla de sus elementos afirmativos sino por medio de la renuncia a toda perspectiva de carácter práctico. De acuerdo con esta postura, la dialéctica negativa sería una reacción inadecuada a la primacía hegeliana del principio de identidad y a su tendencia a equiparar el pensamiento con el movimiento de explicitación de aquello que ya se encontraría contenido en la inmanencia de la subjetividad. Pues, para evitar este peligro, Adorno se habría visto obligado a renunciar a toda relación de carácter afirmativo con el mundo y a condenar a la filosofía a un estado de perpetua melancolía. En su formato negativo, la dialéctica se limitaría a constatar una y otra vez el carácter imperfecto de lo dado; ella no sería más que una versión actualizada y refinada de la teología negativa y sus raíces abreviarían, al igual que las de esta, en una cierta forma de resentimiento frente a las posibilidades limitadas de la existencia. Este derrotismo a priori explicaría el interés de Adorno por el arte avanzado del siglo XX, el cual no sólo llevaría al extremo la crítica nihilista de toda forma finita de representación, sino que, en virtud de su hermetismo y de su absoluta falta de concesiones para con el público, ofrecería un refugio seguro para el escapismo aristocrático del filósofo.

Frente a este tipo de lectura que, tanto desde el compromiso militante como desde una defensa abierta de las instituciones liberales, condenan la filosofía de Adorno por considerarla derrotista, Safatle insiste en la necesidad de recordar que, para el autor de la *Teoría estética*, el núcleo de la dialéctica se encuentra en la *negación determinada*. Ahora bien, nos preguntamos, ¿cómo es necesario entender la

---

\* Universidad Nacional del Litoral (Argentina).

negación determinada, sustento de una crítica inmanente de la sociedad, sin recaer en la dialéctica afirmativa de Hegel? O, si queremos más, ¿cómo es necesario entender la negación determinada en el propio Hegel para que sea posible decir que ella es el núcleo de la dialéctica y no condenar la dialéctica, desde el vamos, a asumir un carácter afirmativo? ¿Cómo evitar que la remisión de la crítica a los momentos de latencia, que se encontrarían presentes en las formas dadas de lo social, acabe transformado la dialéctica de un mero movimiento de explicitación y negando, de esta forma, toda posible crítica radical de lo existente? Más aún, ¿cómo hacer para pensar la crítica como el movimiento de despliegue de “la fuerza contenida en su propio objeto”, y no como un movimiento que viene de fuera, sin asumir desde el comienzo el principio de identidad? ¿No supone la negación determinada que, dados dos términos opuestos, siempre es posible mostrar que se hallan en una relación de copertenencia, por más inconmensurables que estos parezcan en un principio? Y, en tal caso, ¿no estamos asumiendo “la mismidad (*Selbigkeit*) de la estructura formal del tiempo y al espíritu como negación de la negación”, como pensaba Heidegger (Citado por Safatle, 2019: 113)?

Como se sugiere en estas preguntas, la discusión de la negación determinada que propone Safatle en este libro no se limita a la figura de Adorno. De hecho, el trabajo se inicia con una reconstrucción de la concepción hegeliana del infinito que busca mostrar que existen elementos en el propio pensamiento de Hegel que permite rebatir aquellas interpretaciones que condenan la dialéctica por su presunto carácter afirmativo. No obstante, no me gustaría detenerme ahora en este punto sino en dilucidar, más bien, en qué sentido no se trata aquí de una discusión exegética acerca de lo que efectivamente podría haber considerado Adorno acerca de las posibilidades reales de transformación social; esto es, creo que cuando Safatle recurre a la negación determinada y discute su sentido para demostrar que Adorno no puede ser considerado un pensador resignado, lo que está en juego es un determinado diagnóstico acerca de la situación actual y una pregunta muy precisa acerca del modo en que el pensamiento puede continuar siendo crítico en dicho contexto. Por ende, comenzaré refiriéndome a este diagnóstico para intentar mostrar luego el modo en que se inscribe en él el proyecto de “liberar a la dialéctica de semejante esencia afirmativa, sin disminuir en nada la determinidad”.

Entiendo que la insistencia de Safatle en la negación determinada se sostiene sobre el presupuesto de que las dificultades para pensar formas de transformación radical no son externas al propio pensamiento que aspira a asumir una perspectiva

crítica. Para decirlo de manera concisa, si el capitalismo no es un mero sistema específico de intercambio o producción económica sino una forma de vida, el pensamiento que se pretende crítico está obligado a entender en qué consiste la gramática a partir de la cual dicho sistema produce modos específicos de subjetivación, de trabajo, de deseo y de lenguaje; el pensamiento crítico debe comprender esa gramática si aspira a seguir siendo pensamiento crítico y no quiere verse atrapado por ella de una manera inmediata. Por este motivo, no basta con cargar al pensamiento de un contenido crítico si primero no se logra identificar e interrumpir la lógica que nos condena a reproducir la situación actual y que nos impide pensar en toda forma radical de transformación social.

Según lo entiende Safatle, si el capitalismo se impone, en tanto forma de vida, es por medio de la institución de una gramática de la finitud. Safatle se vale del propio Hegel para caracterizar esta gramática y se refiere a ella como aquella matriz experiencial que nos obliga a identificar la determinación con la predicación y a concebirla como una instancia de carácter fijo y autónomo. Según es posible rastrear a través del libro, Safatle considera que esta forma de entender la determinación constituye el eje sobre el cual se sostiene, en última instancia, el actual modelo de dominación. “La fuerza del capitalismo reside no sólo en las promesas que éste, momentáneamente, pareció realizar... Su fuerza se encuentra en la capacidad de ajustar la imaginación a la gramática de repeticiones e identidades que se nos imponen a través de los campos de la cultura y del entretenimiento y que constituyen el núcleo real de nuestra adhesión a las actuales formas de vida” (42). Pues, con independencia de cuál sea el contenido, esta forma de entender la determinación cancela de antemano, tanto en el ámbito filosófico como en el terreno social, el trabajo de autorreflexión a través del cual podría aflorar la propia tendencia hacia la autonegación que se halla contenida en las formas dadas de existencia. Esta manera de entender la determinación se instala en el nivel de la sensibilidad, como piedra de toque de la reflexión, y reduce a la locura toda forma de existencia que pudiera ir más allá de la finitud, como ya lo advirtió Kant al introducir la idea de una “estética trascendental”. “El recurso a lo trascendental, afirma Safatle, es también una manera astuta de garantizar que la sensibilidad nunca será herida por lo infinito... ya que todo lo “indeterminado” será entendido como un mero “vacío de contenido”” (90-91)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Safatle hace referencia aquí entre paréntesis a lo sublime, como único medio capaz de herir esta gramática de la finitud, pero lo descarta porque no desempeña ningún papel cognoscitivo en Kant.

Si seguimos la argumentación de Safatle, esta metafísica de la finitud, que articula la gramática de los conflictos sociales actuales y que los convierte en un resorte de la propia lógica de reproducción del capitalismo, hunde sus raíces en una concepción muy específica que define la subjetividad en términos de ipseidad o de autopenetencia. Esta concepción, cuyas raíces pueden encontrarse en el pensamiento de Locke, establece un hiato entre el yo, que se auto-pertenece, y lo otro de sí. A partir de aquí, la libertad del sujeto asume la forma de la libre disposición de sí y la experiencia queda exteriorizada y sometida a los modos de categorización del entendimiento. Esto es, esta concepción identifica a la subjetividad con el arbitrio individual y erradica, desde el comienzo, la posibilidad de todas aquellas formas de experiencia que pudiesen llevar a poner en evidencia que la subjetividad se encuentra implicada con lo otro de sí de una manera constitutiva. De este modo, a la par que se autoriza a la subjetividad a disponer de sí en términos absolutos, se la reduce al acto de dominio sobre su voluntad. En este sentido, con la institución de la subjetividad como ipseidad no sólo se acorrala al yo sobre la forma vacía de la auto-identidad y se encapsula la experiencia bajo los moldes de una determinación espacio-temporal fija y autónoma. Desde el momento en que la subjetividad es identificada con la libre disposición de su voluntad, se santifica moralmente la lógica de la finitud y se cataloga como violación todo intento de equiparar el auto-desarrollo del sujeto con su autonegación.

Podría pensarse que el principio de la identidad subjetiva que sostiene y sacraliza en términos morales la gramática de la finitud no se aplica a las formas actuales al capitalismo, al neoliberalismo o al así llamado anarcocapitalismo. A diferencia del capitalismo clásico que aún podría haber necesitado la figura de la identidad subjetiva para sostener determinados roles sociales fijos ligados a cortas funciones sociales, el capitalismo actual se caracterizaría, más bien, por liberarnos de ellas. Sincerando un impulso disolvente, que se habría encontrado presente en el propio capitalismo liberal, el neoliberalismo nos ofrecería la posibilidad de cazar por la mañana “por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos” (Marx, y Engels, 2014: 37). Si bien resulta indudable que el capitalismo actual favorece la multiplicación de las identi-

---

No obstante, uno podría preguntarse si lo sublime, en tanto que manifestación sensible de un infinito inalcanzable, no forma parte de la propia lógica de funcionamiento de la finitud. Pienso aquí en el carácter irrepresentable y aparentemente trascendente del flujo de capital.

dades del yo y destruye toda identificación ligada a funciones sociales de carácter estable, también se puede advertir que, curiosamente, no se desprende por ello del principio de la identidad y de la retórica del yo como propiedad. Es más, todo parece indicar que incluso los exagera y que, aún cuando llame a multiplicar las identidades del yo, no pone en duda, en ningún momento, el propio principio de la identidad. De hecho, somos apremiados a personalizar nuestras opciones subjetivas, pero también obligados a impedir que se contaminen entre sí o que se tornen permeables a otras posibilidades. El yo que caza a la mañana debe ser tan idéntico a sí mismo como aquel que pesca por la tarde o se dedica a la crítica literaria mientras hace la digestión.

Podría decirse que lo que esta figura de la identidad pierde en estabilidad, lo gana en inflexibilidad. En este sentido, la personalización y la multiplicación de las identidades parece ir de la mano de un reforzamiento - y no de un debilitamiento - de la lógica de la identidad. Pues si esta subjetividad se identifica consigo misma en la absoluta singularidad de sus elecciones ocasionales, es justamente porque ya ni siquiera tolera la mediación que supone un sistema social de identificaciones. Como pone en evidencia la lógica de los algoritmos, si algo caracteriza al capitalismo actual es su tendencia a acercarnos todo aquello que se nos parece, por más momentáneamente que sea, y a protegernos, a su vez, de todo aquello que pudiera resultar disonante con respecto a nuestra actual identidad. En su ambición de ratificar el principio de la propiedad como índice determinante de la subjetividad,<sup>2</sup> el actual régimen de dominio parecería estar dispuesto a replegar el mundo entero sobre la figura del yo, en su infinita puntualidad; a volver realidad del deseo narcisista de un mundo privado de toda forma de alteridad.

Este vínculo entre gramática de la finitud, ideología de la identidad y capitalismo es lo que tiene en mente Safatle cuando afirmar “Nunca la definición adorniana de la identidad como la forma originaria de la ideología, con su sistema de parálisis de la imaginación social, fue tal actual” (p. 55). Safatle desconfía de todo pensamiento y práctica transformadora que encuentre su fundamento en el concepto de identidad, de la misma manera que cuestiona la posibilidad de llevar adelante luchas contra el capitalismo al amparo de reclamos que aspiren a restituir relaciones de propiedad presuntamente perdidas. Por el contrario, si lo que se busca es

---

<sup>2</sup> Por ese motivo no es posible sentirse sorprendido ante la emergencia de las nuevas derechas, como si se tratara de un fenómeno contrario a la lógica neoliberal. Al respecto se puede consultar el artículo de Eva von Redecker, (von Redecker, 2020: 33-67)

atentar contra el capitalismo en tanto forma de dominio, es necesario radicalizar tanto la expropiación como la desintegración de las identidades, esto es, llevar al extremo aquellos procesos que el capitalismo no impulsa sino para reafirmar con mayor contundencia la ideología de la finitud. En este punto resulta evidente que si el capitalismo se beneficia de la metafísica de la finitud, no es sólo porque esta asegure ideológicamente la reproducción de una determinada forma de producción. Lo determinante aquí parece ser el hecho de que, al acorralar al yo sobre sí mismo y anatemizar toda trascendencia de la finitud, el capitalismo produce una nueva forma de infinito. Como ya lo advirtió Hegel, no es posible poner un límite sin haberlo traspasado, es decir, sin haberle atribuido al límite un carácter absoluto y sin haber postulado, por ende, la existencia de un otro que gravita por encima de la propia esfera circunscrita. Y el capitalismo, al igual que la metafísica kantiana de la finitud, tampoco escapa a esta regla y produce, por consiguiente, su propia forma de infinito. Al llevar al extremo la lógica de la finitud, identificando a la subjetividad con el mero acto de disposición sobre su voluntad, el capitalismo no erradica al infinito, sino que lo independiza del yo finito y lo vuelve irrepresentable. Por ello mismo, antes que abocarse a realizar las promesas aún incumplidas del capitalismo, sería necesario advertir que el derecho soberano sobre el arbitrio singular sólo puede obtenerse al precio de convertir en soberano al flujo infinito del capital.

De manera tal que, si en la base del capitalismo en tanto modo de dominio se encuentra la gramática de la finitud y si esta se fundamenta, finalmente, en el mito de la subjetividad como ipseidad, entonces sólo es posible abrir nuevas perspectivas de transformación social si se desarrolla una gramática filosófica que articule la finitud con la infinitud, es decir, que sea capaz de pensar la determinación más allá de los conceptos representativos del espacio y el tiempo y pueda dar cabida, por lo tanto, a la contemporaneidad de lo no contemporáneo y a la copertenencia de lo que se encuentra espacialmente distante o separado. Esto explica la centralidad que adquiere en el libro de Safatle la noción de negación determinada, en la medida en que esta se caracteriza por reconocer que la identidad de un término no consiste sino en el paso a su contrario y que su límite, por ser su límite, forma parte de su propia extensión. A los fines de poner en evidencia hasta qué punto la negación determinada no puede ser interpretada en términos de un reencuentro de lo mismo en lo otro o de una explicitación de las condiciones que haría posible la consolidación de la identidad subjetiva, Safatle remite su estructura a la hetero-

nomía que sería constitutiva de la propia subjetividad. Aquí, la insistencia en la necesidad de rechazar el carácter resignado del pensamiento de Adorno va de la mano del énfasis en la herencia psicoanalítica de su concepción de la subjetividad. Sería su visión psicoanalítica de la constitución de la subjetividad, como estructura de implicación con aquello radicalmente no-idéntico, lo que le habría permitido a Adorno pensar la negación determinada a contramano de la lógica de la autodeterminación. La teoría freudiana de las pulsiones habría evitado que Adorno pasara por alto el carácter radical de la negación determinada -y la malinterpretara, como hace Heidegger, en términos críticos, o como lo hacen, en un sentido afirmativo, aquellos autores contemporáneos que procuran reactualizar la crítica inmanente-. Impulsado por la teoría freudiana de las pulsiones, Adorno habría advertido que si Hegel recurre a la negación determinada es porque percibe que sólo es posible asumir la crisis moderna de la metafísica y negarse a erigir un nuevo principio soberano, si se remite la no-identidad a la propia estructura subjetiva.

No voy a detenerme aquí en el interesante modo en que Safatle reinterpreta la noción adorniana de lo somático a partir de la referencia a la teoría de los objetos parciales de Lacan. Me interesa más enfatizar, para terminar, el carácter situado de la relectura de Adorno que propone Safatle. Pues, si bien podría tenerse la impresión de que en esta interpretación Safatle corre el riesgo de ontologizar el pensamiento dialéctico perdiendo de vista el núcleo histórico de la negatividad, lo cierto es que el autor no recurre a Lacan porque tenga la intención de ontologizar el estado de falta de libertad. La situación parece ser exactamente la contraria y remitir a la necesidad de repensar lo que se entiende por emancipación una vez que se ha comprobado el rol determinante que ha desempeñado -y que sigue desempeñando- la noción de autonomía o autodeterminación en la reproducción del capitalismo en tanto forma de dominio. En ese contexto, es claro que rearmar las armas de la crítica supone desarrollar una concepción de la subjetividad que entienda la libertad a partir del reconocimiento de su alteridad constitutiva. Podría decirse que, en la situación actual, si se insiste en el carácter constitutivamente heterónomo de la subjetividad es justo a los fines de quebrar la alienación real que provoca el capitalismo por medio del principio de la autonomía o, dicho en otros términos, si se apela a la ontología no es sino para interrumpir, de una vez por todas, la dialéctica capitalista de liberación y dominación y para hacer posible la irrupción de una forma de vida que sea viva e histórica a la vez, es decir, que no se encuentre sujeta a

los poderes de un agente trascendente y que escape al círculo capitalista de la eterna repetición de lo mismo.

Esto explica por qué Safatle, en su intento por rebatir las lecturas nihilistas o resignadas de Adorno, no se esfuerza por resaltar la participación -no siempre recordada- de Adorno en los medios de comunicación de su época ni por enfatizar su simpatía por el movimiento estudiantil<sup>3</sup>. Parece que, si seguimos a Safatle, lo que vuelve político y actual el pensamiento de Adorno no es tanto aquello que sus críticos se niegan a reconocerle cuanto aquello de lo que se lo acusan; esto es, su reticencia a participar de una manera directa de los movimientos de protesta de su época. Pues esta reticencia no sería el resultado de la desconfianza de Adorno con respecto a la praxis política en general sino, más bien, de su rechazo a concebirla en términos de una lucha orientada a la realización de determinados ideales que se encontrarían presentes en el interior de algún futuro presente. Adorno advierte que la reproducción del actual régimen de dominio gravita sobre la desrealización o invisibilización de toda forma de latencia. El capitalismo contemporáneo ya no quiere o no puede prometer nada y se encuentra condenado, por ende, a aplastar las posibilidades en el interior de las determinaciones existentes: vive y sobrevive porque ajusta la experiencia a la positividad absoluta del ser y nos convence de la vacuidad absoluta del no ser, como señala Safatle haciendo referencia a Arantes. Por ello mismo, si se quiere actuar políticamente la primera tarea consistiría en *producir* un nuevo tipo de experiencia que no presuponga la contraposición entre ser y no ser o entre lo mismo y lo otro, es decir, un tipo de experiencia en el marco de la cual sea posible la *forma* de la latencia. De lo contrario, la acción política continuará viéndose compelida a optar entre, por un lado, posibilidades reales y por ello mismo constreñidas por el ordenamiento jurídico y económico actual y, por el otro, la realización de ideales que han sido colocados en el reino de lo inexistente y que, justamente por eso, se hallan prefigurados desde el comienzo por aquella lógica que se pretende erradicar.

De manera que si Adorno es actual en el presente es porque, leído a la luz de las calamidades del siglo XXI, nos recuerda que, si queremos acabar con el capitalismo en tanto régimen de expropiación universal, es necesario corroer, en primer lugar, aquello que se sedimentó bajo la forma de la presencia o de la finitud. Adorno es actual, dicho en otros términos, porque se niega a hablar el lenguaje de la realidad y porque denuncia de este modo la impotencia política de aquellas perspectivas

---

<sup>3</sup> Acerca de las complejidades de esta relación, ver (Juárez, 2012: 89-118).

que, aspirando a superar la prepotencia del pensamiento, se autoimponen la tarea de asumir el idioma de la gente. Aquí salen a la luz, finalmente, algunos de los motivos por los cuales Adorno recurre a la dimensión estética y sobre los cuales Safatle se detiene en numerosos pasajes del libro. Pues, si para actuar políticamente es necesario producir un tipo de experiencia que no existe en el mundo actual, es evidente que esta producción no puede ser objeto de la *acción* de un sujeto. Más aún, hablar de producir una forma diferente de experiencia ya pone de manifiesto que nos encontramos atravesados por la lógica de la finitud, que impide pensar la copertenencia de ser y no ser. De hecho, sería más bien el régimen actual el que produce la exclusión de la latencia y nos obliga a incurrir en paradojas cuando pretendemos pensar más allá de la contraposición entre realidad y posibilidad. ¿Cómo salir de esa aparente contradicción? ¿Cómo pensar la producción de lo que ya existe? ¿Y a quién atribuirle su creación cuando lo propio de esta nueva forma de experiencia es la renuncia a la forma de la ipseidad y el devenir receptivas a la red de implicaciones que atraviesan la historia de nuestras subjetividades? Según nos sugiere Safatle, este es el punto en el cual la estética deviene central para Adorno y para todo pensamiento que esté dispuesto a asumir el riesgo de habitar aquellos espacios que resultan vacíos a los ojos de las configuraciones actuales de lo posible.

## REFERENCIAS

- JUÁREZ, Esteban Alejandro (2012): “Th. W. Adorno: el elogio de la teoría y la impaciencia de la praxis”. *Signos Filosóficos*, vol.14, n.27, pp.89-118.  
 Disponible en:  
 <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1665-13242012000100004&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-13242012000100004&lng=es&nrm=iso)>. Visitado 23/10/2024.
- SAFATLE, Vladimir (2019): *El circuito de los afectos*, Cali: Editorial Bonaventuriana.
- VON REDECKER, Eva (2020): “Ownership's Shadow: Neoauthoritarianism as Defense of Phantom Possession”, *Critical Times*, 3 (1): 33-67.  
<https://doi.org/10.1215/26410478-8189849>. Visitado 23/10/2024.
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS (2014): *La ideología alemana*, Madrid: Akal.