

EMERGENCIA DIALÉCTICA

Dialectical Emergence

MARIANA GAINZA*

marianagainza@gmail.com

1

Nuestro tiempo necesita de la dialéctica. La situación que vivimos es demasiado crítica como para prescindir de la sutil fuerza diabólica de la negación. Casi como un reverso de la *débil fuerza mesiánica* benjaminiana, la dialéctica negativa de Adorno es convocada en este gran libro de Vladimir Safatle como potencia crítica para pensar y enfrentar un presente oprobioso.

Se trata de recuperar la dialéctica más allá de las críticas o, mejor dicho, a partir de las críticas que recibió desde las más altas cumbres filosóficas del siglo XX. Críticas que conocemos bien, y que marcaron una disposición antidialéctica, o una especie de tono común u horizonte compartido por diversas filosofías, responsables de la renovación de las humanidades desde las últimas décadas del siglo pasado (de Althusser a Deleuze, de Foucault a Lyotard, de Negri a Laclau). Safatle enumera algunas de las razones que se esgrimieron para justificar ese rechazo: la dialéctica destruye la diferencia que pretende hacer surgir, porque la somete a la contradicción; la dialéctica sofoca el infinito que busca actualizar, porque lo somete a la negatividad; la dialéctica permanece al servicio de las formas de vida que supuestamente combate, porque no puede quebrar su alianza esencial con las imágenes consagradas del sujeto, la conciencia, la historia, la política y el Estado. Si se quería pensar verdaderamente la diferencia y el movimiento de la infinitud, había que actuar teóricamente contra Hegel. Lo cual quería decir: actuar contra la linealidad de la historia, su finalismo progresista, su universalismo abstracto; actuar contra la concepción apriorística de la identidad del sujeto y las ilusiones sobre su consistencia, su soberanía, su omnipotencia; actuar contra la falsa idea de un movimiento, histórico y subjetivo, producido por el delirio de una dialéctica encerrada en su legalidad inmanente y creando su propia materia.

* Universidad de Buenos Aires, CONICET, Universidad de San Martín.

En su reconsideración de estas polémicas, Vladimir asume que tales “críticas no deben ser simplemente descalificadas, sino que deben ser respondidas” (Safatle, 2022: 45), emprendiendo una reconstrucción de la dialéctica que se haga cargo de ellas. Sin dudas, porque esos debates son fundamentales para afinar las capacidades de lectura e intervención disidente en un mundo muy problemático. Pero además, porque ése es el proceder del pensamiento en el que Safatle se reconoce, como lo confiesa en una nota al pie (44), donde describe retrospectivamente sus propios desarrollos intelectuales como una “composición por contrapunto”: por un lado, su persistente afinidad con los dialécticos Hegel, Marx, Adorno o Lacan; por el otro, la constante búsqueda de una tensión productiva con críticos de la dialéctica como Nietzsche, Foucault o Deleuze; y en el medio, el inclasificable Freud como bisagra (“siempre hay alguien que viene a complicar las cosas”) pero también la música (“como en una polifonía, el contrapunto será parte del eje central, aunque parezca estar siempre en línea de fuga”).

La dialéctica a ser recuperada es el pensamiento que persevera en la fuerza crítica de la contradicción. Porque sólo la contradicción quiebra la fachada con la que una actualidad se autopresenta, interfiere el espejo que le devuelve a una época la imagen de sí que más le gusta, y permite que se manifieste *lo imposible*, lo que no tiene derecho a la existencia desde el punto de vista de los códigos que organizan lo históricamente triunfante. “La dialéctica es un pensamiento de la productividad inmanente de la contradicción en una situación de generalización de la falsa totalidad” (48). Es darle lugar a la “procesualidad infinita” que surge en cuanto se auscultan las líneas de fuga de la falsa totalidad, unas “líneas de fuga –dice Adorno en *Minima Moralia* (1999: 156)– que poco tienen que ver con el incremento de la producción y su reflejo en los hombres”¹. Esa procesualidad, como territorio liberado por la negatividad dialéctica, habilita una crítica al capitalismo como “una forma de vida que constituye modos de subjetividad, formas de trabajo, de deseo y de lenguaje”, y que tiene como sostén “una verdadera metafísica, donde la identidad, la propiedad, la posesión, la abstracción son los únicos regímenes generales de relación posible” (Safatle, 2022: 30).

¹ Al dedicarle esa obra tan particular a su amigo Max Horkheimer, Adorno la describe como una “ciencia melancólica”, que homenajea la antigua y perdida tradición de reflexión sobre los fundamentos de la vida buena –ya que tan olvidada se encuentra aquella doctrina, como sofocada la vida en medio de la realidad falsa: “lo que en un tiempo fue para los filósofos la vida, se ha convertido en la esfera de lo privado, y aun después simplemente del consumo, que como apéndice del proceso material de la producción se desliza con éste sin autonomía y sin sustancia propia” (Adorno, 1999: 9).

Sería lícito decir, entonces, parafraseando al pensador argentino Horacio González, que la *dialéctica negativa* es “el otro nombre que respira hacia adentro para decir anticapitalismo” (González, 2021: 760). La asociación no es arbitraria, en cuanto González, movido por similares inquietudes que las que inspiran el trabajo de Vladimir, dedicó uno de sus libros póstumos a revisar los caminos de un *humanismo crítico*² –el otro nombre de una dialéctica negativa, podríamos ahora decir–. Como un apelo urgente a un movimiento de renovación del pensamiento colectivo, capaz de repensar los aportes de tradiciones no sólo distintas sino enfrentadas, buscando modos de reactivar nuestros arsenales críticos, sopesando y articulando dispersas razones y sensibilidades teóricas y ético-políticas contra las fuerzas deshumanizadoras del capital. El *humanismo crítico* sería entonces una especie de mínimo denominador común entre modos distintos del compromiso teórico y práctico que no aceptan la devastación como horizonte, “una plataforma indiscernible de una moral para tiempos difíciles” (González, 2021a: 93). Una *minima moralia*, quizás, como resto que deja una dialéctica negativa, en su trabajo de desarmar al pensamiento identificador que le da su consistencia interna a la metafísica capitalista. La *dialéctica negativa*, dice Vladimir, es indisociable de la práctica crítica que rechaza activamente las coordenadas que naturalizan las formas de vida hegemónicas, buscando favorecer unas posibilidades concretas de emancipación que exigen la actuación conjunta de una crítica social –dispuesta a dar prosecución a la crítica de la economía política heredada de Marx– con una crítica de la racionalidad instrumental en un sentido más extenso, como la que le permite a Adorno afirmar que “no hay ninguna historia universal que conduzca del salvaje a la humanidad” aunque “ciertamente, hay una que conduce de la honda a la bomba atómica” (Safatle, 2022: 140).

2

Una vez más, la dialéctica contra la metafísica que presta su espíritu para justificar un mundo. “El que ya no necesita un mundo” (29), en cambio, puede dejarse lle-

² La asociación tampoco es arbitraria pues, de cierta forma, refiere a un encuentro que iba a suceder y que no tuvo lugar. Vladimir iba a viajar a Buenos Aires en marzo de 2020, y entre sus actividades en la ciudad habíamos organizado una charla pública junto con Horacio González (profundo conocedor de la vida cultural, intelectual y universitaria de San Pablo, ciudad en la que se exilió en los años de la dictadura cívico militar). Ese intercambio prometía. Pero la pandemia del COVID 19 llegó a nuestras tierras ese mismo marzo, y Vladimir tuvo que suspender su viaje. Nuestro indispensable Horacio González murió en junio de 2021, en medio de la catástrofe pandémica...

var por ese *deseo de dialéctica* (como bien nombra Diego Sztulwark [11] al impulso que anima la escritura de *Dar cuerpo a lo imposible*), ese deseo de negatividad que no es nihilismo, que no es resignación, que no es resentimiento –insiste Vladimir– sino un inconformismo, un rechazo a aceptar los modos en que cada época reescribe los principios de *identidad* y de *no contradicción*, que le dan su autoridad a las palabras y a los sentidos, a las evidencias y a los prejuicios que una racionalidad dominante no puede permitirse poner en riesgo. La contradicción, entonces, debe ser despejada, negada en la realidad y resuelta en el pensamiento.

Vladimir reconstruye una breve historia de las aventuras de esa negatividad denegada, que le permite situar el lugar de Adorno partiendo de sus propias palabras en el prólogo de la *Dialéctica Negativa*: “La formulación *dialéctica negativa* atenta contra la tradición. Ya en Platón, la dialéctica quiere obtener algo positivo mediante el instrumento intelectual de la negación; más tarde, la figura de una negación de la negación designó esto lacónicamente. Este libro querría liberar a la dialéctica de semejante esencia afirmativa, sin disminuir en nada la determinidad” (31). Se trata entonces de pensar en qué consiste la innovación fundamental asociada con esa liberación de lo afirmativo que no implicaría ninguna pérdida de discernimiento y orientación: “¿qué sería una determinación que conserva su capacidad de distinguir, de definir el sentido y de expresar la existencia de lo que ella determina, sin que esto someta la experiencia a la adecuación a un articulado campo de normatividad actualmente afirmada?” (160).

La tradición dialéctica había llegado a la modernidad reducida a una mera técnica argumentativa, y en ese estado Hegel la encontró en Kant, como una lógica de la apariencia que muestra el juego ilusorio en el cual entran los razonamientos que van más allá de lo autorizado por la experiencia. Así, mientras que las categorías del entendimiento conducen naturalmente a la verdad (a la adecuación de los conceptos con el objeto), las ideas trascendentales, oponiéndose entre sí en una controversia irresoluble, conducen de un modo igualmente necesario a un plano donde reinan las ilusiones subjetivamente producidas que, sin embargo, reclaman una dignidad objetiva que resiste a los esfuerzos de la crítica para denunciar el engaño. Paralogismos, contradicciones y antinomias, como si hubiera una disposición natural de la razón a desorientarse en el pensamiento, dice Vladimir. La solución de las antinomias de la razón pasaría entonces, para Kant, por comprender que si una tesis puede ser tranquilamente refutada por otra, sin ninguna consecuencia en la

realidad, esto es así porque ellas “luchan por nada” (86), por conceptos vacíos, sin objeto.

Detrás de esa neutralización de la contradicción por la vía de los argumentos antinómicamente enfrentados se percibe, señala Vladimir, la forma de la *oposición real*, en la cual “dos términos se anulan sin que estemos ante una contradicción, como dos fuerzas físicas que se anulan y cuyo resultado sería cero” (88). El concepto kantiano de oposición real es un concepto interesante, que inspiró una de las tentativas más resonantes de cuestionar la contradicción hegeliana: la de los marxistas italianos Galvano Della Volpe y Lucio Colletti. La movilización de la filosofía kantiana a favor de una relectura antihegeliana de Marx se hizo en nombre del materialismo, con lo cual, la oposición real no era leída como soporte de las ilusiones creadas por las controversias metafísicas, sino como un concepto que podía ser usado para pensar los conflictos sociales reales. Una filosofía materialista que afirma el carácter extra lógico de lo real –señalaban los italianos– no puede reivindicar el concepto lógico de contradicción; el marxismo tendría que reconceptualizar los antagonismos sociales, considerándolos como oposiciones reales. El argumento remite a la distinción de Kant –en su “Ensayo para introducir en la filosofía el concepto de magnitudes negativas” (1992)– entre dos tipos de oposiciones: por un lado, la *oposición lógica*, “la única y exclusiva a la que hasta ahora se ha prestado atención” y que “consiste en que de la misma cosa se afirma y se niega algo a la vez”, de tal modo que “la consecuencia de esta conexión lógica es absolutamente nada (*nihil negativum, irrepraesentabile*), como declara el principio de contradicción”; por otro lado, la *oposición real*, donde “dos predicados de una cosa se oponen, mas no en virtud del principio de contradicción”, sino porque “uno suprime lo que ha sido puesto por el otro” pero “la consecuencia es algo (*cogitable*)” (Kant, 1992: 122). Este segundo tipo de oposición es usado por Kant para hablar de las oposiciones en el mundo empírico, donde las cosas que se enfrentan son positivities, fuerzas reales. Aunque esas fuerzas pueden neutralizarse recíprocamente al chocar entre sí, el resultado de ese embate debe ser pensado como algo existente: una supresión, una carencia o una ausencia reales. Esas oposiciones, sugiere Kant, no se restringen al plano conceptual, sino que se aplican a situaciones perceptibles en la realidad (el viaje de un barco hacia el oeste es un movimiento tan positivo como el viaje al este, pero los caminos recorridos por ese barco se suprimen total o parcialmente).

Colletti, entonces, se vale de Kant para sostener que la contradicción dialéctica de Hegel es, en verdad, una contradicción lógica, a la que se le adjunta un resulta-

do espurio, un *algo* que sustituye a la *nada* resultante de la relación entre una afirmación y una negación meramente lógicas, un *tercer elemento* que actúa como (falsa) síntesis, que pretende resolver la contradicción, cuando lo que en verdad hace es contrabandear elementos empíricos en la deducción. En vez de desistir de la contradicción lógica (de cuya vacuidad se burla al comenzar su propia *Lógica*), Hegel la conserva, pretendiendo que de ella surja algo real, una consecuencia efectiva, un paso adelante en el orden del razonamiento y en la comprensión de lo real. Por eso, lo que la crítica kantiana de Hegel sostiene es que la lógica dialéctica es un híbrido, que mezcla o confunde el orden ideal y el orden empírico, la contradicción lógica y la oposición real. El modelo de la crítica kantiana a la metafísica se esgrime, así, contra Hegel, asignándole a su lógica la responsabilidad por las ilusiones y autoengaños en los que incurrieron los marxismos que elaboraron sus lecturas de la sociedad y de la historia basándose en las quimeras que propicia la contradicción dialéctica, al asumir el absurdo de que la “negación en sí” o los “no seres” son cosas realmente existentes en la naturaleza.

Ese uso de Kant en nombre de una ciencia marxista resuena, a su vez, con otro uso de Kant –psicoanálisis lacaniano mediante– que Safatle nos hace leer en la obra de Monique David-Ménard, quien parte de consideraciones semejantes: “la contradicción no tiene poder sobre las cosas mismas’, ya que se trata de ‘constituir objetos de conocimiento a partir del modo de la oposición real en vez de soñar el mundo bajo el modo de la oposición analítica o de la oposición dialéctica” (Safatle, 2022: 89). En este caso, la distinción que la crítica kantiana protegería ya no sería la que separa el orden de las ideas y el orden de las cosas, sino la que no permite la confusión entre el objeto de conocimiento y el delirio, entre la razón y la locura, gracias a la aceptación de que hay una falta en el conocimiento, una imposibilidad de dar cuenta del objeto real, que nos preserva de su sustitución por fantasmagorías. La presencia kantiana, entonces, legible como la operación de un límite que circunscribe jurisdicciones legítimas y aconseja no violar fronteras, hace lugar a una idea de vacío –ése es el énfasis de Safatle– cuya entidad es problemática. Viene necesariamente asociada a la noción de una crítica que fiscaliza el uso correcto de cada una de las facultades con las que el sujeto se relaciona con el mundo, tal como lo indica Adorno cuando describe al sistema kantiano como “un sistema de señales: ¡Pare!” (92). En vez de aceptar esa idea de vacío, de límite y de crítica, habría que entender que hablamos de “lugares que están vacíos solo a partir de la actual configuración de determinaciones posibles de la situación actual y

que su función efectiva sería, en verdad, evidenciar el carácter insustentable de las aspiraciones ordenadoras de la estética trascendental a la que estamos sometidos” (91). En todo caso, vale dar un salto al vacío y no aceptar que los límites que organizan esta situación valdrían para *toda* situación posible. La imagen de una dialéctica que procede por saltos permite entender que lo que se juega, entre Kant y Hegel, es otra idea de crítica: aquella que es capaz de percibir la contradicción entre la experiencia y los modelos vigentes de representación del mundo. De esta manera, si el error, la ilusión y la locura son momentos necesarios de la idea, ello es así porque la idea es, para Hegel, “la unidad reflexiva de la experiencia con el movimiento de superación de sus propias configuraciones actuales, con el movimiento de absorción de sus exteriores” (93).

Tiene sentido resaltar este fondo kantiano de la discusión, porque es en esos términos que Vladimir describe los horizontes de un presente que la dialéctica enfrenta. Los modos hegemónicos de representación del tiempo y el espacio constituyen una “estética trascendental capitalista”, sostén de las formas de racionalización y objetivación que definen los límites de la experiencia posible, los contornos de lo que puede ser percibido y deseado frente a una oscuridad de fondo, en la que desaparece todo lo que sea remiso a esa distribución de lo sensible. Se trata de un “régimen de determinación de las condiciones de posibilidad de lo existente” contra el cual, sostiene Vladimir, se levanta la dialéctica, que busca “movilizar las fuerzas diabólicas del grado cero de la determinación” (34). Ese grado cero no es el vacío (por mucho que -con estilo posestructuralista- se lo haga circular), no es la nada. La “negación determinada” hegeliana como instancia crítica, reelaborada por Adorno como “no identidad”, es la base de un pensamiento de las “determinaciones inestables”: éste es el término que Vladimir sugiere para responder al desafío de una reformulación de la dialéctica que la libere de la tranquilizadora herencia de un espíritu afirmativo, pero sin perder la determinación, es decir, sin perder ciertos modos de reconciliación entre el sentido y la experiencia, necesarios para dar cuerpo a eso que fundamentalmente se busca en ella como procesualidad crítica para una praxis liberadora: discernimiento y orientación. ¿Es eso hoy imposible?

3

Para los fines de esa orientación, hay que comprender que la referencia a la totalidad es una instancia fundamental de la dialéctica hegeliana que la dialéctica nega-

tiva no suprime. Ni la idea de totalidad, ni la idea de mediación, ni –en términos generales– las estructuras de la dialéctica de Hegel son abandonadas por Adorno. Este es un posicionamiento importante del libro de Safatle. Entre Hegel y Adorno, más que una ruptura, se da un desplazamiento, que se mide en el pasaje de una definición de la dialéctica como “espíritu de contradicción organizado”, a otra que la considera “la conciencia consecuente de la no identidad”. La perspectiva de Adorno permite ver a la totalidad hegeliana, no como “la determinación normativa capaz de definir, por sí sola, el sentido que ella subsume, sino como una fuerza de descentramiento de la identidad autárquica de los particulares” (122). Sostener la idea de totalidad no implica, entonces, la subordinación de las situaciones singulares a un principio estructural fijo o transhistórico, sino la comprensión de que “lo particular es siempre más que sí mismo, que nunca está completamente realizado, que es una determinación inestable”. De tal manera que la referencia a la totalidad es “la condición para que la fuerza que trasciende la identidad estática de los particulares no sea simplemente una pérdida, sino que pueda producir relaciones” (123). En esa lectura, la totalidad ya no es una categoría afirmativa, sino crítica. Y por ese desplazamiento, la dialéctica negativa –sensible a la mutación sustantiva de la situación histórica y de sus horizontes– deja atrás la confianza hegeliana en la capacidad del lenguaje filosófico para explicitar el movimiento de lo real. La disposición a la metamorfosis categorial que Safatle reconoce en la dialéctica lo lleva a caracterizarla como una *ontología en situación*, que se implica con las formas de sufrimiento generadas por cierta conformación del régimen de acumulación y dominación.

Para enfrentar críticamente la actualidad, la dialéctica negativa ya no se orienta por una imagen positiva de la totalidad, como podía ser el Estado en el caso de Hegel (Vladimir reivindica –siguiendo al Adorno de *Los tres estudios sobre Hegel*– la idea de un Hegel sensible a la cuestión social, que frente al incremento de la pobreza y la desigualdad en el momento ascendente del capitalismo “invoca desesperadamente al Estado como instancia situada más allá del juego de fuerzas” [135]). La única orientación con la que cuenta la dialéctica negativa a mediados del siglo XX, en cambio, es una posibilidad sumergida, una “latencia de lo existente”, que debe ser sobre todo *escuchada*. Y eso en un sentido no únicamente metafórico, si atendemos a la importancia que tiene la música para la filosofía adorniana (y también para Vladimir). “La aprehensión de la totalidad como identidad mediada por la no identidad es una ley de la forma artística trasladada a la filosofía” (143). La

fuerza transformadora de lo *no idéntico* es el secreto que la forma estética guarda, y que permite entender mejor qué sería una “determinación inestable”, desplazándose por un movimiento interno que no agota su apertura. En la música –nos explica Vladimir–, el detalle (es decir, lo inmediato) no se pierde, no desaparece en la mediación. Allí donde aparece, la figura individual puede ser percibida como una unidad relativamente plástica, distinta a lo que la rodea y al desarrollo global de la obra. Esta idea me hace recordar a Proust, a su bellissimo relato de *En busca del tiempo perdido* (2000) sobre el modo en que impacta en Swann el detalle de una obra de Vinteuil:

“El año antes había oído en una reunión una obra para piano y violín. Primeramente, sólo saboreó la calidad material de los sonidos segregados por los instrumentos. (...) Pero en un momento dado, sin poder distinguir claramente un contorno, ni dar un nombre a lo que le agradaba, seducido de golpe, quiso coger una frase o una armonía –no sabía exactamente lo que era–, que al pasar le ensanchó el alma, lo mismo que algunos perfumes de rosa que rondan por la húmeda atmósfera de la noche tienen la virtud de dilatarnos la nariz. Quizá por no saber música le fue posible sentir una impresión tan confusa, una impresión de esas que acaso son las únicas puramente musicales, concentradas, absolutamente originales e irreductibles a otro orden cualquiera de impresiones (...) Aquella vez distinguió claramente una frase que se elevó unos momentos por encima de las ondas sonoras. Y en seguida la frase esa le brindó voluptuosidades especiales, que nunca se le ocurrieron hacia antes de haberla oído, que sólo ella podía inspirarle, y sintió hacia ella un amor nuevo. Con su lento ritmo lo encaminaba, ora por un lado ora por otro: hacia una felicidad noble, ininteligible y concreta. Y de repente, al llegar a cierto punto, cuando él se disponía a seguirla, hubo un momento de pausa y bruscamente cambió de rumbo, y con un movimiento nuevo, más rápido, menudo, melancólico, incesante y suave, lo arrastró con ella hacia desconocidas perspectivas. Luego, desapareció.” (Proust, 2000: 257-258)

El enigma que atrapa al oyente y lo hace ir apropiándose de a poco, como si fuera por capas, de un sentido evanescente (que no llega a poseer ni a dominar) es indisociable de la procesualidad abierta de la obra y de la comprensión procesual que suscita. La negatividad estética no se asocia con las cualidades extraordinarias del genio o con el goce codificado de “los entendidos” (esos que Leo Masliah hace levitar en su canción *El concierto*, hasta que el choque de sus cráneos contra el te-

cho provoca el desmoronamiento del auditorio, que cae sobre la orquesta y el público, aplastándolos a todos). La fuerza crítica del arte se relaciona con su capacidad de suspender el automatismo del pensamiento identificador, poniendo en juego una reformulación en clave de *mimesis* de la dialéctica entre sujeto y objeto, en virtud de la cual la *mediación* se concibe sin ninguna concesión a la idea de un justo medio, sino como aquello que ocurre a través de los extremos y en los extremos mismos (127). Las afinidades miméticas no son del orden de la semejanza, ni de la analogía, ni de una imitación convencional (como la que suscitan los rudimentos pedagógicos o las normas de una socialización elemental) sino que refieren a una “comunicación de lo diferente”, por la cual el sujeto experimenta una desposesión (en relación a sus modos habituales de acceso a las cosas) que desarma sus intenciones de una forma inéditamente liberadora. Lo que el arte habilita es la posibilidad de un reconocimiento extrañado de sí, gracias a lo que en el objeto permanece irreductiblemente enigmático. En cuanto la experiencia estética permite que el sujeto, al encontrar en su propio interior un núcleo de objeto (una opacidad que elude la integración consciente), aloje la disociación que produce esa diferencia, algo se modifica.

“En la liberación de la forma que todo arte genuinamente nuevo quiere se codifica ante todo la liberación de la sociedad, pues la forma, el nexo estético de todo lo individual, representa en la obra de arte a la relación social; por eso, la forma liberada repugna a lo existente”, dice Adorno en su *Teoría Estética* (150). Ese rechazo responde a las propias fuerzas de esa realidad que niega, que son las que la eyectan y hacen que la obra se pliegue sobre sí, como una mónada. Por eso, la fuerza de la negación estética es la de una negación determinada, que no ofrece la imagen positiva de un mundo alternativo a esta actualidad que rechaza. Lo que el verdadero arte provoca es una modificación crítica de la comprensión, como señala Adorno en “Compromiso” (2003), su gran debate con Sartre: “A quien le han pasado por encima las ruedas de Kafka, nunca más podrá estar en paz con el mundo, ni contentarse con juzgar que el mundo anda mal” (Adorno, 2003: 409). Las obras verdaderamente autónomas denuncian la complicidad con el mundo y producen, contra él, una distancia polémica, que ninguna declaración expresa de intenciones llega siquiera a emular: hacen nacer la angustia de la que el existencialismo sólo habla.

4

La mención de ese debate con Sartre nos permite entrar de modo lateral a la discusión de Adorno con Heidegger, otro de los momentos importantes de *Dar cuerpo a lo imposible*, en cuanto la *no relación* de Adorno con la fenomenología heideggeriana es tan clave para entender su dialéctica negativa, como su relación con Hegel y Marx (Safatle, 2022: 201). Una *no relación* con Heidegger que exige atender a las similitudes entre ellos y, sobre todo, a la “involuntaria cercanía” en relación a la crítica de la metafísica del sujeto y de la razón técnica instrumental.

Se me ocurre introducir un paréntesis sobre esa *no relación*, conectándola con los debates sobre la negatividad dialéctica que sobrevolamos al comienzo de esta reseña. Vladimir ingresaba en esas discusiones llamando la atención sobre los esfuerzos por extirpar “la propuesta más escandalosa” de la dialéctica hegeliana (el movimiento del concepto definido por la integración de las contradicciones), reduciendo la contradicción “a una figura desarrollada de la contrariedad, de la oposición lógica, o incluso de la incompatibilidad material” (78). Una bifurcación de esos debates, en vez de seguir por la vía afirmativa (de la oposición real o de la diferencia deleuziana), busca un concepto incisivo de negatividad a través de la vía heideggeriana. Ernesto Laclau (2014), por ejemplo, frente a la propuesta italiana de kantianizar a Marx a través de la oposición real, señala que si la tradición marxista no concibió a los antagonismos sociales en términos de oposición real, eso no se debió al desconocimiento de la categoría de Kant, sino a la adecuada comprensión de que no hay antagonismo sin negatividad. Sin embargo, la pregunta por el antagonismo (¿qué tipo de relación supone entre las fuerzas sociales?) exige ir más allá de los abordajes sociológicos, que hablan de los conflictos reales, de los enfrentamientos y las luchas, pero sin atender al significado ontológico de esas categorías. En términos muy resumidos, lo que se juega allí es la cuestión de la *enemistad*. La *no identidad*, entonces, remite a la negatividad social que la oposición real no puede concebir: la interrupción mutua de las identidades, propia de los enfrentamientos sociales, es un hiato, una escisión, una división constitutiva, que se prolonga en la medida en que las fuerzas en lucha están atravesadas por su otro, se definen en función de ese enfrentamiento. El juego de las identificaciones y las no identidades se piensa, en este caso, a través de la diferencia ontológica heideggeriana: las identificaciones transforman el sentido de los “contenidos positivos” (ónticos), de tal manera que un contenido afectivamente investido se transforma en un “símbolo

de mi propio ser”; y ese rol ontológico sólo tiene fuerza en la medida en que otro contenido positivo se vive como una amenaza para la propia identidad, esto es, aparece igualmente investido con una función ontológica, la de “simbolizar la posibilidad misma de mi no ser” (Laclau, 2014: 140). Así, nada es simplemente lo que es: la positividad es amenazada por un excedente de investimento afectivo, por un excedente simbólico. Y de la diferencia irreductible entre lo óntico y lo ontológico, brota permanentemente la negatividad constitutiva del mundo social e histórico. Diría muy sucintamente, en relación a esto, que se puede extender el sentido que Vladimir le da a la crítica de Adorno a Heidegger (la fenomenología como un segundo capítulo de la *ideología alemana*) para darle el peso que efectivamente tiene al *lado ideológico* de los debates teóricos políticos que nos incumben.

Pero usemos ahora la discusión con Heidegger para volver, de otra manera, a nuestro comienzo. En cuanto la estrategia teórica heideggeriana consiste, dice Vladimir, en movilizar una ontología para actuar contra las ilusiones de una antropología filosófica, y si en ese plano ya se plantea una tensión productiva con una dialéctica que fue definida como *ontología en situación*, surge la pregunta por la relación entre la dialéctica negativa y la antropología. ¿Qué tipo de antropología sería compatible con una perspectiva filosófica para la cual el sujeto se dice como *no identidad*, es decir, como un dejarse “implicar con experiencias materiales que fuerzan la sensibilidad y violentan la capacidad esquematizadora de la imaginación” (Safatle, 2022: 224)? La antropología internamente asociada con la dialéctica negativa de Adorno es la del psicoanálisis, una comprensión de lo humano que, prescindiendo de cualquier recurso ontológico al ser, ofrece una vía de aproximación sensible al sufrimiento psíquico y social. Contra las visiones orgánicas o positivistas del sujeto, el inconsciente freudiano constituye la base de un concepto conflictualista y procesual de la subjetividad, que permite comprender el funcionamiento psíquico como un “sistema de cicatrices” y darle consistencia a un imperativo categórico somática y afectivamente implicado: *el sufrimiento debe cesar*.

Estamos otra vez en las adyacencias del humanismo crítico. La *posibilidad* orientadora sobre la que se apoya la dialéctica negativa es una humanidad no realizada, latente bajo la experiencia del sufrimiento social. Indisociable de la pregunta adorniana por el horizonte de una *vida buena*, se asocia con la indagación de las condiciones materiales de existencia de un deseo de no identidad³, un deseo capaz de

³ Porque existe -dice Vladimir- una “base pulsional de la búsqueda por la no identidad”: una implicación posible con “pulsiones parciales, no integradas”, una chance de establecer “vínculos mate-

escuchar las frágiles promesas de emancipación que surgen de la negación determinada de esta actualidad. Se trata de invocar ese suelo mínimo para resistir lo que este presente quiere obligarnos a ser, espectadores pasivos que asisten desde sus pantallas al avance de la destrucción neoliberal del mundo –tan bien aprovechada por las ultra derechas, que se montan sobre los sentimientos apocalípticos para crecer, apelando a una furia social epidérmica, mientras que las izquierdas, desorientadas, tienden a la fragmentación y al encierro. Contra ese horizonte de devastación, entonces, nada mejor que el intercambio y la conversación, en la relectura desprejuiciada y generosa de las bibliotecas compartidas. Así leo al libro de Vladimir Safatle. Como un esfuerzo por buscar formas, también a través de la filosofía, de salir del agobio, reorientar las energías críticas y tramar nuevos caminos de pensamiento y acción común.

REFERENCIAS

- ADORNO, Theodor (1999): *Minima Moralia*. Madrid: Taurus.
- ADORNO, Theodor (2003): “Compromiso”, en *Notas sobre literatura. Obra completa, 11*. Madrid: Akal.
- GONZÁLEZ, Horacio (2021): “Humanismo y terror”, en LÓPEZ, María Pia y KORN, Guillermo (Comps.): *La palabra encarnada. Ensayo, política y nación. Textos reunidos de Horacio González (1985-2019)*. Buenos Aires: CLACSO.
- GONZÁLEZ, Horacio (2021a): *Humanismo, impugnación y resistencia*. Buenos Aires: Colihue.
- KANT, Immanuel (1992): “Ensayo para introducir las magnitudes negativas en la filosofía”, en *Opúsculos de filosofía natural*. Madrid: Alianza.
- LACLAU, Ernesto (2014). “Antagonismo, subjetividad y política”, en *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- PROUST, Marcel (2000): *En busca del tiempo perdido. 1. Por el camino de Swann*. Madrid: Alianza Editorial.
- SAFATLE, Vladimir (2022): *Dar cuerpo a lo imposible. El sentido de la dialéctica a partir de Theodor Adorno*. Traducido por Rodrigo Álvarez. Buenos Aires: Prometeo.

riales con lo aún no formateado”, como “apertura a la transformación plástica de las formas”. A tal punto de que “ser capaz de oír todavía esos vínculos es la antítesis absoluta de una vida nazi” (p. 233).