

ENTREVISTA

DAVID PARRA

IGNACIO VERAGUAS CARIPAN

Ficción, estética y política. Entrevista a Bruno Bosteels¹

David Parra
Pontificia Universidad Católica de Chile
diparra@uc.cl

Ignacio Veraguas Caripan
Universidad de Chile
ijveraguas@gmail.com

ENTREVISTADORES: En un breve ensayo sobre Fernando Pessoa, Alain Badiou se maravilla con la obra del poeta porque es capaz de «poner en duda la pertinencia de la oposición platonismo/antiplatonismo», es decir, la oposición entre lo sensible y la idea, entre el «concreto sentido» (como lo llama el León Rozitchner del *Materialismo ensoñado*) y la abstracción descorporeizada. Pareciera, sin embargo, que el escenario intelectual o académico de hoy enfatiza cada vez más un impulso de alejamiento de las abstracciones y de la teoría,² para dar lugar a «nuevos materialismos» de corte vitalista, o teorías centradas en los objetos (y no en el «sujeto cartesiano»), etc. ¿Cómo ves tú este panorama? ¿Qué autores u obras literarias te parecen relevantes para pensar las urgencias que impone el capitalismo?

BRUNO BOSTEELS: Bueno, primero, la lectura de Badiou sobre Pessoa es una lectura obviamente bastante filosófica. Él encuentra ideas o teoremas, polémicas conceptuales en la poesía. En ese sentido, él cree que para muchos pensadores, por razones históricas y políticas, la poesía ha relevado a los filósofos, porque desde Heidegger en adelante y de los posrománticos en adelante, el pensamiento busca la verdad en la poesía, en la literatura o el arte, y no tanto en el pensamiento especulativo. Yo creo que esa lectura de Badiou, su lectura de los poetas, no es exactamente una lectura materialista. Entonces hay que saber qué queremos decir con materialismo. Esa moda de los nuevos materialismos, efectivamente, si uno se pregunta cuál es el viejo materialismo que supuestamente queda descalificado en nombre de los nuevos materialismos, es el histórico, dialéctico, el marxismo, mecánico, determinista, metafísico, o que se supone

1 Bruno Bosteels es académico y profesor de Español y Literatura Comparada en la Universidad de Columbia. Es autor de libros como: *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico* (Palinodia, 2007), *The Actuality of Communism* (Verso Books, 2011), *Badiou and Politics* (Duke University Press, 2011), *Marx and Freud in Latin America: Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror* (Verso Books, 2012) y *La Comuna mexicana* (Ediciones Akal, 2021).

2 Dos referencias se pueden señalar respecto de esta discusión: el recientemente libro traducido de Alberto Toscano, *La abstracción real. Filosofía, Estética y Capital* (2022), específicamente el capítulo «Materialismo sin materia» y el libro *Subject Lessons* (2020) de Russell Sbriglia y Slavoj Žižek.

metafísico. Pero hay que pensar que, en las tesis de Feuerbach, Marx también presenta su propio materialismo ya como nuevo materialismo. Entonces lo que ahora es el viejo materialismo fue nuevo en su época. ¿A qué se oponía el nuevo materialismo de Marx? ¿Cuál fue el viejo materialismo? Fue el materialismo de Feuerbach que quería bajar las ideas del cielo y verlas como objetos sensuales que uno podía contemplar en la existencia real y no solo en los conceptos abstractos de la filosofía, sobre todo hegeliana. Es curioso que ese viejo materialismo Marx lo denomina materialismo contemplativo: solo puede haber lo material como objeto con una presencia sensual física, terrestre, muy atractiva, pero que para Marx no es capaz de entender la realidad como práctica. Y dice que el nuevo materialismo que él propone, que será el suyo y el de Engels, trata de entender a la sociedad no como una esencia sensual, una noción genérica de la sensualidad del ser humano en general, sino como un conjunto de relaciones sociales. Entonces el materialismo trata de entender la realidad como un conjunto de relaciones o luchas, e interpreta todo lo que forma parte de la realidad humana y no humana como parte de ese metabolismo entre naturaleza y ser humano, a través del trabajo. Curiosamente, los nuevos materialismos que rechazan el materialismo de Marx, ¿qué es lo que proponen? Cuando hablan de «Object Oriented Ontology», por ejemplo. Lo que proponen los nuevos materialismos es lo que Marx llamaba el viejo materialismo. Estamos regresando al materialismo de Feuerbach, de la sensualidad de los objetos, la presencia física de un objeto desconectado de su mediatización a través de un sujeto cartesiano. Ahora, en el Antropoceno, queremos supuestamente alejarnos de ese control de la voluntad humana sobre la naturaleza, y entonces tratamos de deshacernos de nuestros propios prejuicios antropocéntricos para acercarnos a las vibraciones de los objetos del mundo material.³ Entonces, es muy curioso que sea un regreso. El nuevo materialismo es un materialismo que ya era viejo en la época de Marx.

E.: Esto recuerda a la noción de Sohn-Rethel de «abstracción real», explicada por Slavoj Žižek (1999), y en un texto de Alberto Toscano recientemente traducido en una compilación de ensayos llamada *Materialismo sin materia* (2022). ¿Cómo dialogaría esta categoría con el problema del materialismo como abstracción versus el materialismo como sensualidad? ¿Cómo entra la literatura en este escenario, considerando que la literatura es quizás una reflexión de los funcionamientos de las abstracciones reales?

B. B.: La «abstracción real» es también un proceso que se puede estudiar y captar. Está en cuestión también en la literatura, como está también en cuestión en todos los ámbitos de nuestra existencia. Hablar de abstracción real no es una decisión teórica, una decisión subjetiva, o parcial, arbitraria, de un individuo que dice que será más concreto en su pensamiento frente a la abstracción de la filosofía. Significa que el proceso social, histórico, de siglos, ha obedecido a una abstracción real, es decir, es un proceso material, equivalencias, abstracciones, a nivel material, pero también

³ La referencia aquí es al texto *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things* de Jane Bennett.

a nivel ideológico, a nivel planetario. En ese sentido, también la filosofía habría que verla como parte de una zona o ámbito –así como la literatura es otra zona o ámbito– donde estos procesos se desarrollan. Las personas se vuelven conscientes a través de ciertas estructuras de pensamiento, de arte, de miradas o estructuras estéticas. Uno se vuelve consciente y se pelea con ese entorno en sus crisis, en su desarrollo histórico. Entonces, lo que yo hago muchas veces en mi trabajo, por ejemplo, en *Marx y Freud en Latinoamérica*, es tratar de ver también por qué el éxito de ciertas estructuras, por ejemplo, el éxito del melodrama para pensar la política contemporánea, o el éxito de la estructura del policial, tanto en programas de TV como en novelas detectivescas, o en infinitas series televisivas. ¿De dónde vienen? No solamente como éxito estético, sino que proponen una mirada para entender y estructurar el mundo en que vivimos. La gente vive la política melodramáticamente. Los malos están allá, los buenos somos nosotros. Los malos están en el Estado y los buenos del lado del pueblo. Esa dicotomía del bien y del mal es una estructura melodramática. No siempre hemos estado en una estructura melodramática de la política. Ahora sí. El populismo, por ejemplo, piensa en términos de complot: que es un complot de las multinacionales para la izquierda, o es un complot de los subversivos para la derecha. Pero siempre es el complot en que los agentes están fuera.

E.: Claro, esto es lo que pensaba Ricardo Piglia con su «ficción paranoica».

B. B.: Ahí entra Piglia con la teoría del complot y tratar de proponer un contracomplot, y la operación de la nueva vanguardia sería tratar de tener un complot subversivo para mostrar el armazón de ese complot que monta la derecha, desde la dictadura en adelante. Eso significa que la literatura forma parte de esos cambios sociales, de esas mutaciones, transformaciones que tienen que ver no solo con nuestra mirada sobre el ser humano, sino sobre las estructuras de la política, el lugar del Estado, la institucionalidad, el cuerpo, la afectividad, todo esto también se está gestando, se está digiriendo, volviendo un campo de conciencia, en un sentido muy amplio de conciencia, no solamente pensamiento, sino hacer el mapeo de dónde te sitúas en términos de individualidad, colectividad, estructuras ideológicas, escuelas, instituciones aparte del Estado... Necesitas un mapa, pues hay estructuras también literarias, hay una historia de ciertas formas, géneros, subgéneros, estructuras literarias y estéticas que yo interpreto en ese sentido. No solamente como obras autónomas, sino como intervenciones en ese espacio social, en ese conjunto de relaciones sociales que para Marx era el objeto de un análisis materialista.

E.: En las discusiones en torno a la relación entre mito y política, pareciera darse en Latinoamérica una suerte de naturalización del carácter sacrificial de la política, como una especie de constante antropológica y/o sociológica que aparecería en cada levantamiento. Por supuesto, esta visión contribuye a una cierta despolitización de los conflictos. Quizás «La crítica de la pirámide» de Octavio Paz sea uno de los textos más célebres respecto de esta manera de leer los conflictos políticos. En el caso de Chile, por ejemplo, rápida-

mente ciertos intelectuales se apresuraron a establecer que la revuelta del 2019 respondía a pulsiones destructivas o de insatisfacción frente al acceso al consumo. ¿Cómo lees tú esta relación entre mito y política? Entendiendo el mito como una estructura atemporal que estructuraría algo de lo real y que tiende a una cierta repetición.

B. B.: Esa es una definición del mito que me parece aceptable, útil, pero me parece muy general. Bajo esa definición podríamos hablar de un esquema o una estructura. Obviamente tendría que ser más específico sobre dónde y en qué oposiciones usamos la noción de mito. ¿Qué es lo opuesto de mito? ¿Racionalidad? ¿*Mythos* y *logos* desde los griegos? Si mito es una historia, en el doble sentido de una historiografía y un relato sobre los orígenes de un pueblo o de una etnicidad o de una colectividad, ya empieza a tener significados muy diferentes, se empieza a evaluar de forma diferente. En ese sentido, Jean Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe –en ese librito pequeño *El mito nazi* (1991)– dicen que en parte el mito es siempre el mito de los orígenes, que son también orígenes míticos, donde un pueblo, el pueblo alemán, por ejemplo, pretende captar o presentificar su propio nacimiento a su esencia; el mito entonces sería la repetición continua y la puesta en obra de esa identidad consigo misma de un pueblo como el pueblo histórico alemán, con su misión espiritual en el sentido de Heidegger, o más biológica-racista en el sentido de los nazis del régimen fascista. Creo que hay un deslizamiento en muchas discusiones donde se empieza a denunciar cualquier esquema o cualquier estructura, literaria, poética o artística como una fijación y un mito de ese tipo. Entonces, hay una especie de deseo del intelectual que se autopromueve de izquierda o más a la izquierda de la izquierda de no caer en la trampa de no contarse historias o mitos, de no repetir la tentación de contar ese tipo de historias cuyo paradigma catastrófico sería el uso del mito por los nazis, el mito de la pureza ariana del pueblo alemán. Pero no creo que todas las ficciones o todas las fijaciones se pueden leer o denunciar de esta manera. Si dices que el mito es una estructura o forma de la temporalidad que se puede repetir, eso abarcaría muchas expresiones artísticas.

E.: Una gran operación de desmantelamiento del mito nacional como estructura está en *El río sin orillas* de Juan José Saer: el mito nacional de la grandeza argentina se repetiría en distintas estructuras expresivas, cuyo origen estaría en la escena primordial de los orígenes de la nación cuando llegan los primeros conquistadores al Río de la Plata (río que no tenía plata).

B. B.: Son lecturas que desmontan los mitos nacionales, que muestran el vacío, es decir, que no habría tal grandeza ni argentina, ni mexicana, ni americana en general, ni que tampoco habría esa pureza de los pueblos que se consideran grandiosos o destinatarios de una misión racial ontológica del ser mismo, en las palabras de Heidegger, en que el mito sería el encubrimiento de ese vacío. La operación de muchos pensadores es desenmascarar los mitos en que nos seguimos contando historias para mostrar el vacío en que se basan y el régimen político, si es que esos intelectuales proponen alguna alternativa, suele ser la democracia, porque sería el único régimen que deja vacío este

lugar del poder. No lo llena ni con el cuerpo de un rey, ni con la presencia del pueblo, sino con el lugar vacío del poder, por usar los términos de Claude Lefort, que estuvo muy de moda en los años ochenta entre lectores como Ernesto Laclau o Slavoj Žižek, para tratar de radicalizar esa noción de la democracia como la única política capaz de no borrar, no encubrir, o la falta, que está en la base del lazo social. Esa es una operación muy común, creo que produce efectos previsibles hoy en día, porque es un esquema también. Ese esquema del desenmascaramiento del vacío, que suele no preocuparse mucho por proponer una alternativa, también es un mito. El mito que desenmascara el vacío del mito.

Hay mitos muy lindos escritos sobre eso. De hecho, Borges dice en algún cuento, creo que en «El evangelio según san Marcos», que la humanidad solamente ha contado dos historias con distintas versiones. Es limitado el número de historias que podemos contar y es limitado el número de metáforas que podemos inventar, el número es finito. Lo mismo en términos de tramas: hay solamente dos tramas. Una trama sería contar la historia de un dios que encuentra su muerte, es decir, la trama del evangelio de Cristo que muere en la cruz. La otra es la de un héroe no divino que hace un peregrinaje, un viaje, que suele ser en el Mediterráneo, encontrando aventuras, que es la trama de la *Odisea*. Entonces, la *Biblia* y la *Odisea* serían los dos paradigmas de cierta cultura que para Borges, por supuesto, se limita a la cultura occidental, y que tiene su lugar de nacimiento en el Mediterráneo amplio. Lo que me interesa de esto es que Borges también está diciendo –casi al modo de un narratólogo al estilo Vladimir Propp– que hay un límite de tramas que podemos contar. Podemos variar: cómo contamos esas historias, ponerle una estructura detectivesca, podemos darle una estructura melodramática, apocalíptica, posapocalíptica, de ciencia ficción, pero finalmente cuál es la historia o la trama que estamos contando. Este mito del que hablaba antes del desenmascaramiento del mito es también uno de estos esquemas, muy común del intelectual desencantado que encuentra su placer o goce en ese desarmamiento de las ilusiones de los demás, porque siempre son los demás lo que están en la ilusión. Como decía también Rancière –cuando se desencantó él mismo del papel de maestro o de amo de Althusser–, siempre es el pueblo el que está perdido en la ideología, y los teóricos los que van a aportar a la ciencia.

E.: Es, quizás, comparable al gesto que realiza Ronald Barthes en *Mitologías*, pero se podría plantear un procedimiento contrario, o al menos en otra dirección: en *La comuna mexicana* justamente lo que aparece es el relato de los acontecimientos de larga duración, de la rebeldía. Quizás podría generarse ahí un contrapunto con respecto al rol de las ficciones.

B. B.: El impulso detrás del libro sobre la comuna mexicana es precisamente tratar de contar otra historia. Obviamente los intelectuales, que suelen ser hombres, acostumbrados al gesto de desenmascarar los mitos reinantes de los demás, verán esa historia en el doble sentido (relato e historiografía). No pretendo dar la versión verdadera de

la destrucción o la construcción de la comuna en México. Pero sí contar otra historia, una historia olvidada, una historia presente en testimonios intermitentes y cuya represión es bastante rápida después de cada emergencia, pero que al volver sobre dichos testimonios nos permite ver la historia de México desde otro punto de vista. Que no es el punto de vista de *La crítica de la pirámide* de Octavio Paz cuando dice que toda la estructura de México obedece a una estructura sacrificial, desde un orden vertical, piramidal, y que se ha reproducido incluso siglos después de la conquista. Esa mirada de Octavio Paz sobre el 2 de octubre, por ejemplo, pero también la mirada de muchos politólogos, de teóricos y filósofos políticos que hablan de la actualidad se enfocan en esos episodios de violencia que suele ser estatal. Por ejemplo, la masacre del 2 de octubre, los golpes de los militares en América del Sur o cualquier represión violenta que lleva a la muerte de jóvenes en la calle.

Entonces, a partir de estos eventos se puede denunciar esa figura ubicua y aparentemente repetida e idéntica a sí misma del Estado opresor, y la crítica sería entonces tratar de resistir o denunciar y mostrar esa necropolítica en la que estamos viviendo hoy en día. En el libro hago simplemente una pregunta, ¿qué pasa si tratamos de voltear la perspectiva? En lugar de ver cómo el poder desde arriba se impone violentamente a la gente de abajo, cuáles son las historias donde la gente de abajo ha tratado de organizarse o de pensarse, o de definirse, independientemente, o a distancia, y a veces dentro del Estado. En lugar de seguir insistiendo –en México, por ejemplo– en la necropolítica del Estado y en la complicidad con el narcotráfico, no participar en esa industria del narcotráfico escribiendo libro tras libro sobre el mal que es el narcotráfico, sino ver que al mismo tiempo hay personas que están tratando de armar proyectos políticos fuera o en contra de ese mundo necropolítico. Podemos tratar de hablar de esa construcción de un común; ni siquiera es importante llamarlo comuna o no. La construcción, producción y reproducción del común es quizás una perspectiva utópica, ilusoria o mítica, pero mi apuesta con el libro es también respetar y dar dignidad a estas luchas que están siendo oprimidas y aniquiladas por distintos sectores del poder existente.

E.: Este año se celebra el centenario del nacimiento de Pier Paolo Pasolini, lo que ha dado lugar a distintos eventos. Pareciera que se trata de una figura que fascina y convoca distintas perspectivas, al modo de un significante flotante que permite asociaciones diversas, incluso opuestas. ¿Qué piensas respecto de los usos que la academia o los intelectuales en general han hecho de su figura en las últimas décadas? ¿No te parece que Pasolini pueda funcionar como una figura en disputa, que se pueda rescatar en función de una crítica genuina del capitalismo actual?

B. B.: No se trata de rescatar a nadie y, sobre todo, no se trata de rescatar a nadie para un marxismo supuestamente más ortodoxo o tradicional, como si la verdad residiera ahí. La pregunta siempre es, cuando alguien trata de ofrecer una interpretación, desde dónde y según qué criterios uno evalúa el valor o no de alguien, Pasolini o el que sea. Como hemos visto en el congreso *Pasolini transatlántico*, yo creo que es por su lado

provocador consciente, es un tipo que provoca una mirada sobre los supuestos que damos por sentado en nuestros propios discursos y que se ve en las discrepancias que hubo en las ponencias. Cada ponencia hablaba desde un lugar de certidumbre, de un lugar de seguridad de lo que estaban diciendo. De hecho, creo que por la fuerza y la potencialidad de las discusiones es que hubo justamente desacuerdo, pero era un desacuerdo entre posiciones firmemente establecidas, donde la gente que decía tal cosa, o lo opuesto, estaba absolutamente convencida de su razón: en las etapas de la obra de Pasolini, en su valor para una izquierda más heterogénea, menos dogmática, o en su innovación y su valor como experimentador dentro de una tradición estética.

Lo que trato de hacer casi en todo, cuando leo un texto –y en ese sentido no hago diferencia entre un texto de teoría, un texto literario o una obra de arte– es tratar de ver precisamente cuál es esa matriz, ese conjunto de principios que se da por sentado. Todo aquello que no se tiene que negociar o justificar porque como con un guiño entendemos lo que queremos decir. Como al final de la novela *El sueño de una cosa*, en la que el narrador está tratando de explicar o mostrar, a través de sus personajes en estilo indirecto libre, cuál es esa cosa. Un comunismo genérico con el que sueñan los jóvenes adolescentes en Friuli. En las últimas páginas el joven levanta la mano y con un guiño da a entender algo que él y sus dos amigos entendían y compartían. Eso podríamos también llamarlo mito, que es la base de su amistad, de su camaradería o solidaridad. Pero eso también existe en otros campos. Existe también en la derecha, que obviamente da por sentados ciertos principios y prejuicios, y también existe en la teoría. Muchas posiciones teóricas suponen la verdad absoluta de ciertos principios muchas veces no dichos, que pueden invocar porque saben que va a caer lo que pronuncian y va a recibir un acuerdo unánime de parte de la gente que comparte estos prejuicios y principios que dan por sentado, sobre, por ejemplo, la historia de la modernidad, sobre el mal que es el neocapitalismo, sobre el mal que es la homologación de toda la cultura frente a la obliteración de la diferencia o la alteridad. Todos son principios que hoy o en los últimos 40 años más o menos solemos reconocer o reconocernos en ellos.

Trato de contrarrestar eso o de cuestionar: ¿por qué aceptamos eso como el principio dominante de nuestro momento actual cuando hace 50 años se decía absolutamente lo opuesto? Doy un solo ejemplo –y esto es algo que Ernesto Laclau, en un breve texto como de cinco páginas en *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, explica muy bien–: en nuestro concepto sobre la ideología, o sobre el mito, por usar los términos anteriores, hubo un cambio completo, radical, diametral, de 180 grados a la mitad del siglo xx. ¿Qué era la ideología para alguien como Lukács? La ideología era el punto de vista parcial, que no podía entender el conjunto de las relaciones sociales (Marx), entender y volverse consciente de la sociedad. Esa era la forma de salir de la ilusión o de la ideología de los puntos de vista, que se limitan a la parcela de su mundo burgués o proletario, y no puede entender la totalidad. Podemos decir, casi hasta la segunda guerra mundial, que lo ideológico era lo parcial, la verdad estaba del lado de pensar y volverse consciente de la totalidad. Hoy diríamos totalmente lo opuesto: lo

ideológico es creer tener el conocimiento absoluto de la totalidad social y la verdad está en los intervalos, en los intersticios, en el lugar de la diferencia, en la heterogeneidad, en la multiplicidad, todo lo que Lukács consideraba síntomas de lo ideológico. Esto no ocurre simplemente por un cambio de gusto. Cambia porque la sociedad ha cambiado, y en mi opinión, precisamente, esa «abstracción real» de la que hablabas al principio es también una fragmentación real, donde todo se vuelve individual, donde no podemos pensar y decimos que ya no existe un pueblo. No sé si es una causa que hay que salvar, rescatar o deplorar. El hecho es que realmente están desapareciendo las posibilidades para crear una colectividad, porque estamos siendo fragmentados en nuestra individualidad en internet y en los medios sociales. Entonces, cada vez más por dispersión geográfica, por ruptura del mercado del trabajo, por ruptura –quizás a veces para bien– de viejas estructuras patriarcales como la familia nuclear burguesa, estamos cada vez más echados en el mundo como puros individuos y puro desperdicio. Eso significa que la denuncia de la ideología como aquel pensar dogmático que pretendía conocer la totalidad, o por lo menos tratar de entenderla, lo que antes se buscaba como meta en la denuncia ahora es la definición misma de lo ideológico. Ese cambio es el resultado de procesos históricos reales.

E.: Eso es lo que proponía Fredric Jameson...

B. B.: Claro, Jameson lo que propone es que necesitamos todavía un mapa cognitivo de la totalidad, todo el mundo lo denuncia, que es un viejo marxista, dogmático, que ya tiene siempre la explicación que todo es lógica cultural del capitalismo... Se puede cuestionar eso, pero, de nuevo, la pregunta sería ¿en nombre de qué principios que se dan por sentado se hace esta crítica o burla de una figura como Jameson? ¿Qué es lo que hemos perdido históricamente –y no por decisión de un individuo filósofo– que nos lleva a aceptar hoy día que lo que buscamos es la diferencia, el respeto por la diferencia y no, por ejemplo, la igualdad, la construcción común de la igualdad, que antes podía llamarse socialismo, comunismo, colectivismo o comunalismo? Ahora somos muy rápidos en poder desenmascarar las tentaciones dogmáticas de estos intentos de construcción de un común. No somos tan rápidos ni tan expertos en construir un aparato de pensamiento de esquemas para pensar qué es lo que se está haciendo en estos proyectos.

El estallido –se puede decir– fue la aparición del límite absoluto del neoliberalismo en Chile, el principio y el fin, ahí donde empezó va a terminar. Esa es la lectura sintomática, de nuevo, que simplemente demuestra el vacío al centro del régimen neoliberal ejemplificado en Chile. No nos dice nada sobre qué es lo que está proponiendo la gente que participó en el estallido. Cuando se habla solo de un estallido, que suele ser el límite extremo al que llegan algunos filósofos cuando tratan de hablar de la actualidad, escogen la protesta que más o menos es una de izquierda, no la insurrección en el Capitolio. Pero sabemos reconocer esto como una insurrección de derecha, pero en la forma de aparición, si se hace un análisis estético, muchas veces esas formas de manifestaciones son indistinguibles. El mito de la insurrección es un mito compartido

por la izquierda y la derecha. Mucha gente soñaba en la izquierda con una insurrección parecida en contra del Capitolio. La insurrección es un nuevo esquema, ahora estamos en una etapa insurreccional de la política, porque la mirada melodramática ha definido la política en términos de que un gran mal, que es Estado más capital, equivale a neocapitalismo, al cual solo se pueden oponer pequeñas insurrecciones, pequeños estallidos, generalmente violentos y breves que pueden ir de los dos lados: pueden ir del lado neofascista y pueden ir del lado neocomunista. Creo que la intelectualidad se queda corta al no poder ofrecer algo más propositivo en su análisis de estos momentos de activismo, militancia y efervescencia social.

E.: Respecto de la idea de totalidad, es interesante notar cómo los proyectos literarios, desde mediados del siglo xx, han supuesto una denostación del género realista como algo ya impracticable. Justamente, como señala Jameson en *El debate entre realismo y modernismo*, el realismo es el género que intentaba apelar a la totalidad, reconstituir la función de mapa cognitivo.

B. B.: Esas son definiciones muy particulares de realismo. En la conferencia se habló de realismo y naturalismo, se decía que el realismo de Pasolini es antinaturalista. Esas son estipulaciones, se tendría que explicar de qué estamos hablando cuando decimos naturalismo. Claramente la gente no estaba hablando del naturalismo como escuela literaria de Émile Zola; estaba hablando del naturalismo como la ilusión de creer en la naturalización del lenguaje, y que el realismo de Pasolini rompe con el mito de la inmediatez de la naturalización del lenguaje, desencarna la palabra, con el montaje descoloca al espectador y a la espectadora, y en ese sentido es un realismo fiel, amoroso, de la realidad, o incluso de lo real como algo sagrado, un afuera, etc., y que va en contra de un naturalismo. Pero ese naturalismo... ahí se entra en el prejuicio, se entra en el principio que se da por sentado, que ese naturalismo equivale a mimetismo malo, el mito de la presencia de lo real, que sabemos que es supuestamente inalcanzable, y solamente podemos alcanzarlo a través de la falla o el fracaso de nuestro sistema de simbolización. Todo esto, que se interprete con Lacan o con Heidegger, en términos de lo real o del ser, presupone muchos acuerdos sobre el referente –o la tribuna conceptual– desde el cual se puede declarar y denunciar estas cosas, suponiendo el acuerdo del público que va a estar de acuerdo con eso.

E.: La idea de un real inalcanzable...

B. B.: Se podría decir que ha habido un cambio también con eso. La caricatura de Hegel, que es la versión dominante hoy en día, dice que para Hegel el espíritu o la razón podía absorber todo, podía reapropiarse de todos los afueras, y en ese sentido sería un panlogismo. Eso se supone que es dogmático, especulativo... La definición del idealismo especulativo es precisamente la pretensión de no permitir ninguna contingencia, ningún afuera, ningún punto de lo real que interrumpiera ese poder de la razón para abarcar y apropiarse todo lo real. Pero podemos decir que hoy tenemos el prejuicio opuesto. El gran Otro parece

ahora decirnos que no existe y que podemos contar con la garantía de que lo real es por definición inaccesible o que interrumpe cualquier intento de simbolizarlo. Pero eso se afirma con una certeza que es así... uno puede preguntarse ¿por qué tiene que ser así? ¿De dónde viene esa afirmación? Hay distintas fuentes, uno podría decir que tiene orígenes o fuentes psicoanalíticas, que tiene que haber una represión originaria, para cierta lectura psicoanalítica, que si no la hay es que vivimos en un mundo psicótico.

Podemos también, como haría Marx, darle una lectura materialista: hay razones por las cuales el pensamiento puro, o el sistema de pensamiento de Hegel no podía poner todo, así como el capital no puede poner todo lo que lo hace posible. Porque se basa en dos fuentes, las únicas dos fuentes del valor para Marx que tiene el capital, y que encuentra delante de sí porque no las puede producir, a diferencia de la razón especulativa de Hegel, son la naturaleza y el trabajo. El capitalismo no produce el trabajo. Trata de mercantilizar el trabajo y apropia y mercantiliza la naturaleza. Pero eso siempre lo encuentra ya, siempre delante de sí y, por lo tanto, ese círculo, esa espiral que no se puede cerrar en la redondez de la razón especulativa, se debe a que en la realidad la lógica es incapaz de captar la historia –otro prejuicio–, que existe un límite. Pero para Marx la razón por la cual eso no es posible de captar es porque el capitalismo se topa, se estrella de cabeza todo el tiempo con el hecho de que lo que sostiene al capital no lo produce el mismo capital, sino que lo encontró. Claro, al intentar levantarse a sí mismo como un sistema universal que después se puede imponer a través de ese proceso de conquista y de abstracción real a nivel planetario, llega a pensarse a sí mismo como eterno en el tiempo y ubicuo en el espacio.

En ese sentido, el capitalismo aparece como una estructura sin historia, sin historia material, y lo que hace Marx es preguntarse, ¿qué es lo que tiene que hacer el capitalismo para imponerse así? Tiene que destruir todas las huellas de que hubo algo que precedía el capitalismo. Una de esas cosas que tiene que hacer que desaparezcan son formas colectivas, comunales, de propiedad, de organización política, de estructura de la gran familia, etc., que Marx empezó a estudiar en Rusia, en América prehispánica. Porque él creía que podemos entender cómo funciona el capitalismo, cómo surgió de eso, destruyéndolo, para poder presentarse como algo que es capaz de inventarse a sí mismo y de no tener afuera. Primero hay que decir que obviamente hay un afuera, no conceptual, un afuera histórico. Surgió en algún momento violentamente, en un proceso de acumulación violenta que destruía todas esas bases y formas de existencia precapitalistas. Marx tenía la esperanza, quizás dogmática o ilusoria según muchos lectores, de que se podía conectar la supervivencia o el recuerdo de estos elementos, como trato de mostrarlo en el caso de México, elementos de esa comunalidad, con ciertos esquemas más universales –los beneficios de la universalización del capital– que podían conectarse para tratar de crear un tipo de sociedad con un comunismo en condiciones superiores. Entonces ahí se conectan un poco los distintos proyectos: la cuestión del materialismo, el lugar de los mitos, de la literatura, de las formas de presentación y representación estética, pero también formas de analizar la historia.

E.: En el epílogo de *Badiou o el recommienzo del materialismo dialéctico*, enfatizas la afirmación que el filósofo francés realiza en torno a una «invariante de cierta subjetividad comunista» a la espera de ser resurrecta, una invariante que, por cierto, toma distintos nombres e instancias («de Espartaco a Mao, de las sediciones democráticas griegas al decenio del sesenta y setenta»). Esta invariante se disputa en *La comuna mexicana*, no se pretende refutar, sino que se cuestiona la manera en que ha sido resuelta. Al parecer esas invariantes no han sido auscultadas en las «mal llamadas comunidades primitivas», como dice el libro, sobre todo porque la universalidad ha sido monopolizada por el continente y el pensamiento de Europa, ¿qué pretende y cómo realiza el trabajo de *La comuna mexicana* en el estudio de esas invariantes?

B. B.: Es una contrahistoria, un intento de desplazarla hacia ese mundo condenado a su particularismo que solamente pueden interpretar los historiadores, los antropólogos y los etnólogos, pero no los filósofos, porque los filósofos suelen dedicarse al trabajo universal de los conceptos o de la teoría. Entonces, en el libro se plantea que no es posible desvincular lo teórico de lo histórico, y que la teoría y los conceptos son formas de lo real, son formas de la abstracción real que se pueden estudiar, en mi opinión, de igual manera en una película de Pasolini, en un cuento de Borges, en un poema de Pizarnik, en una película de Gutiérrez Alea o en el teatro de Sabina Berman, como trato de hacerlo también en el libro de Marx y Freud. No hacer un libro sobre teoría marxista, ni siquiera pretender ser un libro marxista, el libro simplemente trata de indagar, de meter la daga en algunos ejemplos para ver cómo funcionan esos esquemas, esas fijaciones, esas estructuras de la existencia y de la sensibilidad que se ponen en la práctica en las obras. El libro de *La comuna mexicana* no pretende realizar solo un salto hacia la historia, sino que trata de hacer eso mediante las ideas, los textos, las propuestas, los panfletos, las teorizaciones, las investigaciones en los cuadernos inéditos de Marx. Intenta definir de otra forma en qué consiste la producción de un común y el alzamiento del común que trata de resistir, precisamente, a la maquinaria infernal del capitalismo que pretende poner todo lo que produce. Eso es justamente lo que el capitalismo no puede, y esa imposibilidad explica, tal vez, la violencia extrema y la necropolítica en la que nos encontramos.

E.: Junto con la distancia del particularismo, se advierte también una distancia respecto a posturas geográficas más cercanas, como las teorías decoloniales. Se cita en el libro, por ejemplo, el planteamiento de lo comunal en Walter Mignolo: «Para que se le haga justicia a lo comunal, tiene que entenderse no como un proyecto izquierdista (en el sentido europeo), sino como un proyecto decolonial». Ante esa disyunción propuesta, ¿cómo se posiciona (si podemos nombrarla así) la militancia del libro?

B. B.: Es una afirmación paradójica la que hace Mignolo al distinguir la comuna y lo comunal. Dice que la comuna es el dominio de la izquierda típicamente marxista y europea, en última instancia todavía liberal, porque piensa en términos de aparatos de Estado, de derecho, entre otras nociones, y es incapaz de anclarse y de entenderse siquiera en la complejidad del mundo vivencial de lo comunal. Yo traté de no caer en

ese dualismo y de ver dónde hay flujos y reflujos, y dónde también hay una especie de retroalimentación. Porque precisamente el universalismo del capital se basa en ese gesto de imponerse a sí mismo, borrando violentamente la presencia y las huellas que le preceden, y encuentra delante de sí, por un desarrollo contingente, aleatorio, la coincidencia de producción de trabajo libre y acumulación de dinero en la forma de capital. Esa coincidencia, esa coyuntura que hace que caigan juntos, produce aleatoriamente el capital. Si eso es verdad, significa que el universal que sale de este proceso –que no es solamente conceptual, sino que real, y es una forma de abstracción que también se puede comprender a través de la filosofía– está presente en esa historia, esa parte negada.

Pienso en el libro (que hoy ya casi nadie lee) de José Pablo Feinmann, *Nación y filosofía* (1996). Él tiene un apartado sobre una lectura materialista vulgar de la filosofía europea desde Descartes a Kant a Hegel en términos de descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo. Si uno lee a Hegel, por ejemplo, casi cada vez que menciona a Descartes dice que el descubrimiento del *cogito* es como el encuentro de la tierra firme, *festes land*. Ahí la conciencia encontró por fin un fundamento, como decía la escolástica, inquebrantable y absoluto, *inconclusum* y *absolutum*, y dice Feinmann: ahí el pensamiento europeo cartesiano todavía se encuentra dividido entre el pensar (que ahora tiene la certeza de estar en tierra firme aunque ahora es la duda, en esa negatividad que Žižek dirá que es el fundamento del sujeto del inconsciente, porque es un vaciamiento de sí mismo, con la duda hiperbólica) que se encuentra todavía confrontado con un mundo externo. La tierra que van a descubrir, que todavía es extraña, está al otro lado. *Terra firma* contra *terra incógnita*. Kant, dice Feinman, lo transforma en una X para un sujeto trascendental que nada más está en el «yo pienso», pero que encuentra un punto real, digamos, nouménico, incognoscible y que se tiene que limitar, entonces, a lo que legítimamente debo hacer y lo que me es dado a esperar (como se explica en las tres *Críticas*). Pero con Hegel llega el pensamiento a la culminación de su poderío absoluto, porque todos los afueras pueden incorporarse en el pensamiento del paso de la razón por el mundo, paso que, por cierto, incluye, como Enrique Dussel lo ha repetido muchas veces, fragmentos donde Hegel justifica la colonización. Las naciones europeas por falta de tierras para su población deben expulsar, exportar su población al Nuevo Mundo. Los esfuerzos de la colonización al Nuevo Mundo, aunque quedan fuera de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel, como el país del futuro, están completamente considerados e incorporados en esa mirada absoluta. Esta es una forma quizás vulgar de lo que otros como Slavoj Žižek podrían leer en términos puramente teóricos, que es el esquema que repite libro tras libro: vamos de Descartes a Kant a Hegel (obviamente, encontramos la verdad absoluta en Hegel, según Žižek). Feinmann sugiere leerlo en relación con procesos materiales, donde podemos ver en ese mundo de la filosofía síntomas, aunque sea en el uso de metáforas, que indican que esto tiene que ver con procesos históricos reales.

Doy otros dos ejemplos. Hoy en día todo el mundo *sabe* que tiene que celebrar la singularidad, ¿cuántas veces la gente utiliza la palabra singular con una acepción

positiva? Siempre queremos algo singular. Pero también es un invento histórico. El hijo mayor de Jacques Derrida, Pierre Alféri, escribió un libro magnífico sobre el que según él es el inventor de la singularidad: Guillermo de Ockham. El subtítulo del libro es, precisamente, *le singulier*. Alféri lo plantea como una revolución en la ontología: de repente ya no creemos que existen los universales, lo único que existe es lo singular. Esta mesa, este vaso, esta flor, esa piedra. No *la piedra*; *la piedra* es un puro signo semiótico de una generalización abstracta, es el nominalismo que, como dice también Borges en otro texto, ganó esa batalla entre el realismo y el nominalismo; y es tan ubicua la victoria que ni siquiera hay que decir que somos nominalistas, porque no hay otra cosa, todos somos nominalistas. Pero ese cambio que la filosofía se dedica a celebrar, el descubrimiento moderno de la superioridad de lo singular frente a la ilusión metafísica platónica que creía en la realidad de los universales, es el resultado también de un proceso real. ¿Cuál sería? Pues Alféri ocupa una metáfora repetidamente: el catastro. El nominalismo de Ockham presupone, dice, un nuevo catastro ontológico, un nuevo mapa donde ya no existen los términos comunes, solamente existe lo singular. Es decir, lo que lleva a la invención de lo singular es la acumulación primitiva, y el movimiento de la privatización de la tierra y la destrucción de los comunes. Si uno lo ve así, no hay nada que celebrar en la singularidad. Cada vez que vamos a un museo y admiramos y quedamos beatos frente a la singularidad contemplativa de una obra de arte, única, con firma y con aura, como dice Walter Benjamin, estamos quedando estupefactos ante el poder del capital para producir abstracción real. Ese tulipán y esa obra de arte, cortada del conjunto de las relaciones sociales que tenían en común antes, y que el capitalismo se dedica sistemáticamente a fragmentar, a individualizar y a singularizar.

Esa es una lectura materialista vulgar de la filosofía que, pese a todo, se puede repetir en un caso tras otro. El famoso ser de los griegos, la *ousía* (el Parménides que descubre una y otra vez Heidegger), cuando todavía no se había falsificado en la versión romana de la verdad recta frente a lo falso, cuando todavía contenía ese abrir y cerrar del ser como presencia, en la vida cotidiana, y en la lengua cotidiana de los griegos, significa simplemente «pequeño capital». Son las pequeñas posesiones de una figura agrícola, por ejemplo, que podía heredar a su hijo mayor. Entonces, ¿cómo vamos de una noción –si quieres óptica para hablar en lenguaje heideggeriano–, cómo vamos del pequeño capital cuando se convierte en emblema, yo diría mítico, para usar sus propias palabras, del ser en tanto tal antes de su olvido? El ser antes de su olvido resulta que es una metáfora que coincide con las pequeñas posesiones de un campesino, la singularidad de los modernos coincide con la destrucción del común, el *cogito* coincide con el descubrimiento de la tierra firme del Nuevo Mundo. Entonces, ahí, leo la filosofía como un campo de batalla donde nos hacemos conscientes de procesos históricos reales y, como dice Marx, se los pelea. En la filosofía, al igual que en la literatura o el deporte o en la cultura popular, tratamos de dar sentido a lo que vivimos contradictoriamente todos los días.