

Felipe Pereyra Rozas

APUNTES SOBRE LA CRÍTICA: LA PISTOLA, EL ATIZADOR Y LA SILLA

INTRODUCCIÓN

La noción de crítica es de común uso en nuestro lenguaje diario. Con naturalidad hablamos de pensamiento crítico, de realizar críticas, de hacer autocrítica. El discurso pedagógico, el político-ideológico, el cotidiano, todos hacen uso de esta palabra. En el discurso filosófico y el de las ciencias sociales tiene también gran centralidad. Su sentido, por otra parte, no es fácil de apresar. En las páginas que siguen quisiera preguntar por la crítica para intentar precisar qué puede decirse de ella. No disponiendo de un hilo conductor claro, tomaría tres historias. En cada una de estas historias hay un protagonista, que es un objeto. Partiendo de su funcionamiento, intentaré decir algunas palabras. Se me dispensará por haber elegido las historias de manera tan arbitraria siempre que las conclusiones que se obtengan de ellas no lo sean. Como nadie elige sus comienzos, adoptamos una divisa acorde: “Para hacer cualquier cosa (o por lo menos algo), hay que ser arbitrario”¹.

1 La frase pertenece a León Rozitchner. Véase al respecto: Sztulwark (2017).

HISTORIA N° 1: LA PISTOLA

En el año 2013 trascendió por varios medios informativos la noticia de un enfrentamiento entre dos hombres de origen ruso sobre los méritos de la filosofía kantiana. El enfrentamiento dejó como saldo a uno de los contendientes herido, luego de que el otro detonara varias veces una pistola contra su persona. La nota agrega que es costumbre entre rusos derivar en discusiones apasionadas sobre filosofía e historia cuando se encuentran en estado de ebriedad. Este detalle etnográfico no evita, con su explicación de las causas, la sensación de absurdo que esta historia deja. Hay algo obviamente desproporcionado entre arriesgar la vida y tener una discusión filosófica, tratándose particularmente de una figura tan ascética como la de Kant. Pero, además de absurdo, podríamos decir que es contradictorio, especialmente si medimos la materialidad de la letra por sus efectos.

Recordemos sucintamente que, en la introducción a la *Crítica de la razón pura*, Kant justifica su proyecto dando un sentido preciso al movimiento crítico. Este consiste en emular a Copérnico: si la revolución en las ciencias supuso imponer condiciones a los objetos de la experiencia antes de que nos fueran dados, otro tanto debe hacer la metafísica. Entonces la pregunta por los objetos de la experiencia se transforma en la pregunta por las condiciones de posibilidad de experimentar objetos.

La noción de “cosa” queda así desgarrada por una doble significación: por un lado, cosas como objeto de la experiencia, es decir fenómenos; por el otro, cosas en sí, es decir, incognoscibles por estar incondicionadas. Frente a quien pudiera decir que esta crítica no reporta utilidades por estrechar el campo de conocimiento antes que ensancharlo, Kant (2014, p. 28) responde:

Denegarle a este servicio de la crítica la utilidad *positiva* sería como decir que la policía no produce ninguna utilidad positiva, porque su principal ocupación es solamente poner freno a la violencia que los ciudadanos tienen que temer de otros ciudadanos, para que cada uno pueda atender a sus asuntos con tranquilidad y seguridad.

Tomaría de esta metáfora policial dos elementos: primero, el establecimiento de un lado negativo de la crítica, que es la violencia, como lugar donde el acuerdo resulta imposible, donde la filosofía debe proseguirse por otros medios. Segundo, el efecto de equívoco que la crítica introduce sobre la palabra “cosa”, trayendo a primer plano la relación entre la función policial de la crítica y el problema de la *significación*.

La crítica, como la policía, divide. La crítica traza una línea de demarcación entre el ámbito de lo indeterminado y el ámbito de lo determinado. Solo porque se ha realizado tal demarcación, que asegura la existencia de una interioridad, es que podemos hablar de acciones espontáneas. Queda así asegurado el terreno de la moral puesto que, según Kant, la moral solo requiere que la libertad sea pensable sin contradicción. Ahora bien, la crítica kantiana produce, al menos, una contradicción que vincula a la ciencia o a la verdad con el sujeto. Maniglier (2010, p. 2) la expresa con un laconismo elegante:

O bien la ciencia es posible, pero no podemos comprender cómo un sujeto podría surgir en el mundo que puede ser objeto de la ciencia (en tanto la estructura trascendental de este mundo no deja lugar para una entidad genuinamente autodeterminada); o bien hay sujetos en el mundo, pero tenemos que aceptar que algo de lo real se resiste a la objetivación científica.

Es decir que, si el conocimiento científico tiene su fundamento en el sujeto, el resultado paradójico (o no) es que el sujeto no es pasible de conocimiento. El efecto de la crítica kantiana es el de producir el ámbito de la interioridad como una virtualidad o profundidad. Queremos preguntarnos cuál es el régimen de materialidad de esta interioridad.

YO UNA VEZ TOQUÉ A UN SUJETO CARTESIANO

Hemos puesto una serie de elementos sobre la mesa. Podemos adivinar una relación sin llegar a precisarla del todo. Los elementos en cuestión son los de sujeto, verdad, sentido, poder/política y crítica. Un buen punto para comenzar podría ser el polisémico concepto de “sujeto”. Pero su centralidad en el debate filosófico actual no le confiere mayor claridad que a cualquiera de los otros esquivos objetos. Una buena ayuda para ordenar estos problemas puede ser acudir a un notable artículo de Étienne Balibar, dedicado justamente a la noción de sujeto y los problemas implicados en su traducción². Allí Balibar (2013, p. 73) nos dice que la palabra “sujeto” que hemos heredado responde:

[A una] doble etimología latina: partiendo del neutro *subjectum* (considerado por los filósofos desde la escolástica, a semejanza de *suppositum*, como la traducción del griego *hypokeimenon*) o par-

2 El artículo en cuestión apareció originalmente en el año 2004 en el *Vocabulaire européen des philosophies: Dictionnaire des intraduisibles*, cuya edición estuvo a cargo de Barbara Cassin. Una reproducción parcial, con algunos cambios, se encuentra como anexo en *Ciudadano sujeto. Vol. 1 El sujeto ciudadano*.

tiendo del masculino *subjectus* (puesto en consideración durante la Edad Media con *subditus*). De una de estas deriva una línea de significaciones lógico-gramaticales y ontológico-trascendentales, de la otra una línea de significaciones jurídicas, políticas y teológicas. Muy lejos de mantenerse independientes la una de la otra dentro de la reflexión filosófica, estas por el contrario no dejaron de sobredeterminarse, en torno de la articulación problemática de la “sujetividad” y la “sujeción”, desde el momento en que con Kant la filosofía se define como teoría del sujeto constituyente.

Resulta notable verificar este juego de desajuste entre capas semánticas que se niegan a una traducción simple de los términos y que, lejos de ello, nos permiten distinguir una serie de contradicciones que no dejan de producir movimientos. Kant constituye un punto novedoso en la historia de la filosofía porque da lugar a la síntesis de elementos heterogéneos que producirá la idea de que el sujeto es un sustrato que presenta la estructura centrada de un yo. Es lo que Balibar llama la “invención” kantiana: esa invención no es otra cosa que el “sujeto cartesiano”, objeto cuyo rechazo unifica tanto a quienes se dedican a la filosofía como el terrorismo a la gente de bien.

La invención kantiana, su novedad, reside en hacer del sujeto (*das Subjekt*) el fundamento a partir del cual se derivan la objetividad de los juicios relativos al mundo natural y la universalidad de las normas éticas y estéticas. Pero la superposición y sobredeterminación de las dimensiones lógico-gramaticales, ontológicas y político-jurídicas de la subjetividad tiene aquí lugar mediante un desajuste en la traducción kantiana que produce la atribución a Descartes de una sustancialización del sujeto. Así Kant:

Atribuyó a Descartes una nominalización del enunciado “cogito” o “yo pienso” para nombrar la operación autorreferencial por la cual el pensamiento se toma a sí mismo por objeto, y de la cual la fórmula completa sería “yo estoy pensando lo que yo pienso que pienso”. Y designó el “algo” o “ser” que se encuentra a la vez mirando y mirado por el pensamiento como un “sujeto” (*subjectum*, que el transcribe como *Subjekt*) polo o apoyo de atribución de predicados [...] a riesgo de sugerir con ello que el único sujeto (*hypokeimenon*) pensable es aquel que se piensa a sí mismo, y cuyos predicados son los pensamientos (Balibar, 2013, p. 81).

Resulta que la expresión nominalizada, “el yo pienso” que Kant utiliza, no aparece jamás en Descartes. Lo que encontramos, al contrario, es la proposición existencial *ego sum, ego existo*, lo cual no indica un

“sujeto filosófico”, en el sentido de un operador para la *distinción conceptual* entre pensamiento y extensión. Es decir que indica justamente que el sujeto que piensa *no es una cosa* como lo son las cosas del mundo ni tampoco Dios. Esto puede ser todo lo que se quiera, pero no es una sustancialización del sujeto.

Balibar plantea que se trata de un interesante contrasentido, porque es como si Kant se viera necesitado de atribuir a Descartes una ilusión para pensar su propia originalidad. Si esta sustancialización del sujeto aparece como una necesidad del pensamiento, como una ilusión trascendental, se sigue de ello un resultado inesperado: “La verdad de la apariencia perceptiva inherente al pensamiento” (Balibar, 2013, p. 82). La interioridad resulta entonces como una ilusión necesaria por la que “el ‘sí mismo’ pensante se reconoce en la función lógica (unificar la experiencia) en la misma medida en la cual esta no cesa de desconocerse, creyéndose conocible...” (Balibar, 2013, p. 82). No siendo el sujeto nada sustancial, no puede dejar de percibirse como una sustancia:

El “yo” que no se da más que en la forma inseparable de un enunciado: “yo pienso”, el cual funciona también como su “nombre” propio, es decir genérico, no se puede aprehender (“afectándose a sí mismo”) más que de manera ilusoria. Pero esta ilusión o apariencia trascendental (*Schein*) es la única que brinda una verdad originaria, ella es la única forma posible de “fundamento”. En un sentido, es la verdad misma. “Sujeto” es la palabra que a partir de ahora denota esa asombrosa unidad de contrarios (Balibar, 2013, p. 82).

Si nos preguntáramos por el régimen de materialidad de la interioridad, comenzamos a obtener una respuesta al notar que se trata del espacio de una contradicción entre conocimiento y desconocimiento. El *Ich denke* se vuelve entonces el objeto de una demanda, se encuentra sometido a un doble mandato. Por un lado, es llamado a dar cuenta de la objetividad de sus representaciones, es decir, aparece como responsable por el *sentido*. Pero también se encuentra sometido a un mandato *moral*, que se dirige a él como sujeto libre y lo interpela como voluntad no enteramente determinada. Para fundar el conocimiento científico, el sujeto debe sustraerse a sí mismo del conocimiento científico, y volverse objeto del discurso antropológico y jurídico, ya que solo lo conocemos por sus acciones que se consideran producto de una interioridad pensada como como virtualidad, como posibilidad de actuar por pura espontaneidad.

Este mandato que se dirige al sujeto es el punto de sobredeterminación de capas semánticas que nos envía a la relación entre subje-

tividad y sujeción. De allí la posteridad que esta problemática tendrá en la reflexión francesa, donde Balibar ubica los nombres de Derrida, Althusser, Lacan y Foucault. Este último ocupa un lugar especial para pensar nuestro problema, ya que tematiza los modos de objetivación por los cuales el hombre se vuelve objeto de conocimiento para sí mismo, tratándose de discursos teóricos y prácticas institucionales que presuponen la libertad del sujeto sobre la que trabajan. Se hace posible así “otra utilización de la subjetividad definida en la *Crítica de la razón pura*” (Balibar, 2013, p. 89).

La noción de crítica aparece entonces tan ambigua como la de sujeto, y no por casualidad. En la célebre conferencia que Foucault (1995) diera ante la Sociedad Francesa de Filosofía en el año 1978, conocida bajo el título de “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*”, esta ambigüedad es abordada sin dilaciones. Foucault indica que Kant es la fuente de dos modos heterogéneos de entender la crítica.

Una forma de entender la crítica, que ha sido la dominante, es aquella que la comprende como la pregunta por las garantías de la objetividad del conocimiento y, ligado a ello, la pregunta por la legitimidad de la autoridad. En este sentido, la crítica se dirige a identificar el poder normativo del discurso partiendo de los límites que se aplican a todo sujeto particular para remontarse a las condiciones universales que hacen posible el reconocimiento entre los sujetos. Vemos en este litigio la vertiente jurídica que articula sujeto, verdad y política.

Esta concepción de la crítica como analítica de la verdad se opone a otra, esta vez como *análisis de las formas históricas de veridicción*. La conferencia a la que hacemos mención sirvió de base a un texto posterior, escrito en el año 1984, titulado “¿Qué es la Ilustración?”. Allí Foucault (1996) intenta resumir esta otra concepción (positiva) de la crítica en una simple pregunta:

¿En lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, qué lugar ocupa aquello que es singular, contingente y ocasionado por restricciones arbitrarias? Se trata, en suma, de transformar la crítica ejercida en la forma de la limitación necesaria, en una crítica práctica que toma la forma de una transgresión posible [de limitaciones].

Para Foucault, la *Aufklärung* o Ilustración resume el sentido de este otro tipo de crítica, “positiva”, dirigida a pensar la articulación entre saber y poder. La relación entre crítica y *Aufklärung* es una relación de desfase [décalage], lo que implica ver la ambigüedad que el término *crítica* concentra como una contradicción de carácter histórico. Pese a notar algunas diferencias entre el modo en que se ha planteado el

desarrollo de la cuestión de la Ilustración en Francia y Alemania, Foucault ve en el siglo XX una notable vecindad entre los pensadores de la Escuela de Frankfurt y la tradición epistemológica francesa. Lo que articula ambos análisis es el problema del sentido, o más bien el problema de la *arbitrariedad del sentido*: “¿Cómo puede ser que haya sentido a partir del sinsentido?” (Foucault, 1995). En la tradición epistemológica francesa, que dispone en serie a Cavailles, Bachelard y Canguilhem, el problema histórico de la historicidad de las ciencias plantea la pregunta homóloga, “¿cómo nace, cómo se forma esta racionalidad, a partir de algo que es completamente otro?”.

El concepto de “*a priori* histórico” en Foucault puede ser leído como una forma de pensar esta modalidad de la crítica. Recordemos que “*a priori* histórico” refiere en Foucault al conjunto de *reglas* que, *no siendo objeto de experiencia para un sujeto, constituye a los sujetos de los enunciados*. De este modo, la figura kantiana de la finitud del hombre (que da forma al desarrollo de las ciencias sociales) se ve cuestionada. Su superación implica llegar a comprender la *historicidad* de las *reglas* que hacen posible un determinado campo de experiencia. Se trata de una concepción paradójica de la *necesidad*, puesto que supone que la necesidad solo puede expresarse en reglas que son arbitrarias, en el sentido de que no cuentan con un fundamento exterior, sino que tienen la consistencia de un acontecimiento. Elizabeth Basso (2016, p. 49; la traducción es nuestra) afirma que en el concepto *a priori histórico*:

Posible y necesario de algún modo llegan a coincidir, en el sentido de que las condiciones de posibilidad del fenómeno solo pueden ser definidas en “el momento de su ejercicio”, en tanto que “*condiciones de funcionamiento* de prácticas [discursivas] específicas”. Se trata, para utilizar las palabras que Jacques Bouveresse utiliza a propósito de la normatividad en Wittgenstein, de una “paradoja trascendental”, según la cual la necesidad solo puede expresarse en reglas arbitrarias.

El sistema general de formación y transformación de enunciados que define a una *episteme*, y que Foucault analiza, da cuenta de un tipo de normatividad totalmente peculiar, puesto que trata de reglas que no preceden a su empleo³. Esto afecta la manera de comprender tanto la noción de sujeto como la de pensamiento.

3 Basso (2016, p. 50; la traducción es nuestra) agrega que “es precisamente en este sistema y su normatividad real en que consiste la necesidad de los fenómenos descriptos por la arqueología foucaultiana. Una necesidad que no depende del fun-

HISTORIA N° 2: EL ATIZADOR

En el año 1946, Sir Karl Popper es invitado a Cambridge a disertar acerca de algún *puzzle* filosófico para el Club de Ciencias Morales. La invitación llevaba implícita la idea de Wittgenstein, quien formaba parte del público, de que no hay verdaderos problemas filosóficos, sino solo *puzzles*, lo que podríamos traducir como “rompecabezas”. Popper, interesado en polemizar, comenzó su exposición afirmando que si pensara que no existen verdaderos problemas filosóficos nunca se hubiera dedicado a la filosofía. El epistemólogo se permitió enumerar, entonces, una serie de problemas que él consideraba filosóficos y que fueron rechazados uno a uno por Wittgenstein, hasta que mencionó el problema de la moral y de la validez de las reglas morales. Cuando el autor del *Tractatus*, quien sentado junto al fuego agitaba nerviosamente el atizador en cada intervención, conminó a Popper a dar un ejemplo de regla moral, este respondió con una: “No amenazar a los invitados con el atizador”. Wittgenstein encolerizó y dejó la habitación dando un portazo. La denominación de la conocida falacia informal *ad baculum* toma su nombre de esta historia. Dominique Lecourt retoma la anécdota en su libro *El orden y los juegos*, para decir que el gesto de Wittgenstein fue propiamente filosófico, una intervención, un acto de su típica “terapéutica”.

Resulta que, desde la perspectiva de Lecourt⁴, Wittgenstein no tenía alternativa, la comunicación entre ambos era imposible. El autor de la *Lógica de la investigación científica*, crítico de las posiciones justificacionistas del Círculo de Viena, se syndica con su intervención en la problemática de las garantías del conocimiento. Combinando una teoría semántica de la verdad tomada de Tarski, con su teoría de la falsabilidad como criterio de demarcación entre ciencia y no ciencia, su intento de renovar el kantismo lo llevaría a desplazar la cuestión de la lógica de la investigación científica hacia la metodología. Pero este desplazamiento lo conduce a cierta biologización del método: inscri-

damento trascendental u originario que uniría lo real con su conocimiento, pero que coincide con la realidad misma en su naturaleza acontecimental. Es justamente porque, como indicamos más arriba, se trata de una necesidad paradójica, que posee al mismo tiempo el carácter de posibilidad”. En nuestro país, Pedro Karczmarczyk (2014, 2017) ha explorado esta línea de interpretación de Wittgenstein.

4 Para un análisis del modo en que Lecourt lee a Wittgenstein ver Andrés Oliva (2016). Oliva muestra convincentemente que las lecturas del *Tractatus* como una versión de la filosofía kantiana no tienen asidero, puesto que el sujeto metafísico que Wittgenstein introduce no cumple ninguna función de síntesis. Su tesis de licenciatura nos ha sido de gran ayuda e interés. También debemos agradecerle varias horas al teléfono en angustiosas madrugadas de cuarentena para mitigar penas y solventar incertidumbres teóricas.

biendo la falsación en los comportamientos de organismos más simples, una genealogía profunda revela a la ameba como prima lejana de Einstein. No es el perfil lo que sustenta el parecido de familia, sino la manera en que articulan medios y fines: se procede por ensayo y error. Pero parecido no es idéntico, porque mientras que la ameba, si se equivoca, perece, Einstein puede formular una teoría. Para Popper (1974, p. 229), “el método racional o crítico consiste en dejar que las teorías mueran en nuestro lugar: es un caso de evolución exosomática”. El método termina por ocupar el lugar del sujeto trascendental. El efecto fundamental de este tipo de teorías de las garantías del conocimiento es la producción de una representación de lo social en que el conocimiento pierde toda su especificidad, así como el resto de las prácticas sociales, ya que se reducen a la acción de un sujeto que articula sus necesidades *interiores* con las exigencias del medio.

El rechazo de Wittgenstein a discutir los fundamentos de la moral es también un rechazo a toda tentativa filosófica de fundamentación de las reglas que rigen las prácticas discursivas por la apelación a un sujeto de la práctica o la identificación entre sujeto e individuo hablante. Es decir que se trata del rechazo a un sujeto trascendental del lenguaje, capaz de reducir la equivocidad de los enunciados por la vía de la reflexión y tendiendo así al acuerdo intersubjetivo. En pocas palabras, se trata del rechazo a fundar una filosofía de la comunicación.

Ahora bien, mencionamos más arriba la concepción wittgensteiniana de la filosofía como un conjunto de rompecabezas, de falsos problemas. Pese a su interés, Lecourt encuentra allí implícita la idea de que los problemas filosóficos son divagaciones, intrínquilos que pueden diluirse si reducimos las etéreas abstracciones filosóficas a las prácticas concretas del lenguaje por la vía de una “terapéutica”. Es como si se tratara de una suerte de *traducción*, que pone a la filosofía en un lugar privilegiado para contrastar las prácticas concretas del lenguaje y los divagues filosóficos. Sin embargo, lo más interesante de la posición de Wittgenstein no proviene, según Lecourt, de esta concepción de la filosofía como una terapia, sino de la última obra de Wittgenstein donde se trata el problema de la evidencia.

En *Sobre la certeza*, esas abstracciones filosóficas no son entendidas como desvaríos inocuos, sino como la producción de evidencias cuyo efecto es el de absorber la contradicción de las prácticas, esto es, producir la unificación tendencial de la práctica social bajo la ideología dominante. Wittgenstein registra una curiosa paradoja: aunque no hay fundamento exterior o trascendente que unifique a los diferentes juegos del lenguaje, resulta que estos solo funcionan por la denegación de la nada de fundamento sobre la que se sostienen. La arbitrariedad de una no-relación se desliza hacia el juego de fuerzas

que produce la unificación. Lecourt entiende entonces la crítica como una *antimáquina* que, puesta a andar, opera sobre las abstracciones dominantes introduciendo proposiciones activas contra el efecto de cementación. Esto es lo que permite trazar, para Lecourt, una filiación entre el modo wittgensteiniano de entender la crítica y el modo en que Marx desarrolla la crítica de la economía política en *El capital*.

Justamente Rancière (1996), en su contribución a *Para leer El capital*, trata de desentrañar el concepto de crítica convocado en el subtítulo “Crítica de la economía política”. Allí nos propone pensar no tanto la relación de Marx con Hegel, sino su relación con Kant. Buscando mostrar la distancia entre la operación crítica de los *Manuscritos* y la de *El capital*, Rancière plantea que el concepto de crítica en el joven Marx, casi omnipresente en sus obras tempranas, se encontraba dominado por una teoría feuerbachiana del objeto y por una teoría kantiana de la abstracción.

A) LOS ELEFANTES NO TIENEN RELIGIÓN

Resulta curiosa la fauna que puebla algunas páginas de Feuerbach. Apenas comenzar *La esencia del cristianismo*, apoyándose en Cuvier, el filósofo alemán afirma que los elefantes no tienen religión y que su inteligencia no supera la de un perro. Esta observación zoológica tiene un extraño paralelo con las genealogías amébricas popperianas, porque también ubica lo específico de la actividad humana en la teoría. Tomado en su sentido etimológico, el término griego *theoria* se emparenta con el verbo “ver”. Para Feuerbach (2006, p. 62):

Solo el hombre celebra las fiestas de la visión teórica. El ojo, perdido en la contemplación del cielo estrellado, que percibe esta luz sin costumbre ni peligro, totalmente extraña a la tierra y a sus necesidades, ve en esta luz su propia esencia y su propio origen. El ojo es de naturaleza celeste.

La mirada contemplativa ve recortarse en el horizonte un perfil humano. Pero el ver se descubre también reflejado en su campo de visión, encontrando la prueba presente de su actividad teórica. Y en aquella cúpula, hueco duplicado del globo ocular, hubo de posarse la figura de Dios.

Para Feuerbach la esencia de todo sujeto es su objeto, que constituye su horizonte absoluto. La oruga tiene a la hoja como su horizonte absoluto, y allí es absolutamente oruga y su hoja es la única hoja. El objeto específico del hombre es la religión puesto que allí encuentra su esencia objetivada: en la idea de un ser infinito, Dios. Pero si decimos que se trata de su propia esencia, esto implica que en la religión la

esencia genérica del hombre se encuentra objetivada bajo la forma de la *alienación*, como un objeto extraño y ajeno. Esto no es un accidente, puesto que, para que el hombre se conozca a sí mismo, debe objetivarse y contemplarse, pero al hacerlo se desconoce, se vuelve objeto de un objeto subjetivado. Si los elefantes no tienen religión es porque, como el resto de los animales, no tiene vida interior y no pueden tenerse a sí mismos como objeto (ni, por tanto, diferenciar un objeto en sí de lo que ese objeto es para ellos). Solo el hombre tiene una interioridad distinta de su exterioridad y puede ser objeto de sí mismo como ser genérico (lo que implica que puede tener todos los objetos como propios, descubriéndose *universal*). Pero aquí se abre un efecto completamente inesperado: por la misma razón *puede reproducir de manera alucinatoria su interioridad como exterioridad*: puede monologar y puede reflejarse en un objeto creado por él mismo, y por lo tanto también puede *desconocerse*. La conciencia invertida que el hombre tiene de sí mismo en la religión es, para Feuerbach, una necesidad histórica que le permite conocer sus predicados esenciales como extraños y tomar conciencia de ellos, esto es, tomar conciencia de sí. Entonces, la crítica aparece como la re-unión entre esencia y conciencia, como develamiento del origen antropológico de los predicados divinos.

Si, como afirma Rancière, en el joven Marx nos encontramos con una teoría feuerbachiana del objeto⁵, esto tiene una serie de implicancias, las cuales nos permiten identificar el modo en que allí opera la crítica. Implica que el campo de la objetividad se presenta como el desdoblamiento de un sujeto de la práctica cuya esencia se encuentra reflejada en sus objetos. Es correlativo de esta teoría de la objetividad una teoría del *conocimiento como re-conocimiento*, es decir, como adecuación entre esencia y conciencia. El reconocimiento implica un poder ver lo que ya estaba allí desde el origen, pero se encontraba velado. De allí que *la crítica*, en tanto develamiento o “des-alienación”, *tome la forma de una lectura*, de un reconocimiento de la forma esencial que se oculta tras la forma aparente.

En otros términos, allí *la contradicción es pensada como escisión* del sujeto con su predicado, como alienación, y la crítica consiste en la traducción de la abstracción a su contenido concreto, la actividad subjetiva. Lo que Rancière nos indica aquí es que esta operación de lectura se encuentra posibilitada por la elaboración de una tabla de *anfibologías* que permite realizar una traducción mediante una serie de equivalencias de las formas alienadas a las formas esenciales.

5 La expresión pertenece a Althusser (1997), que más bien habla de una “teoría del objeto especular” en Feuerbach. El escrito es editado póstumamente bajo el título “Sur Feuerbach”.

Recordemos que la noción de *anfibología*, que hace su aparición en Aristóteles para remitir a la *equivocidad del sentido de un enunciado*, es retomada por Kant en la *Crítica de la razón pura* al analizarse la doble proveniencia de las representaciones en el entendimiento y la sensibilidad. La crítica consiste justamente en distinguir en un juicio aquello que corresponde al entendimiento puro y aquello que corresponde a la intuición sensible por la vía de una reflexión trascendental. Se adivinará aquí el retorno del tema de la significación y la interioridad. En el caso que nos ocupa se trata de traducir un enunciado económico a la ley antropológica que lo sustenta, reduciendo la equivocidad del enunciado por la intelección de su verdadero objeto o, dicho de otro modo, se trata de develar el contenido oculto bajo la forma alienada.

Tomemos un ejemplo que nos será útil. El concepto de valor, tal como se presenta en el marco de esta problemática, se encuentra dividido entre su significación económica y su significación antropológica. Nótese la cercanía en el alemán entre *Verwertung* (explotación)/*Entwertung* (desvalorización). Al concepto clásico de valor se le superpone un concepto de valor que reenvía de hecho al concepto kantiano de dignidad humana (Rancière, 1996, p. 97 y ss.). De allí que la ecuación que une la valorización del mundo de las cosas con la desvalorización del hombre se funde en la identidad entre el hombre y sus formas de objetivación, desconocida por la alienación. El enunciado especulativo, abstracto, se traduce en un enunciado concreto, antropológico: de hecho, todo enunciado (político, económico, moral, científico, etc.) tiene su fundamento antropológico, de donde resulta que no hay en este esquema posibilidad de pensar la especificidad de las diferentes prácticas sociales ni su temporalidad diferencial. Esta dualidad es la anfibología que fundamenta la crítica: *entonces la crítica toma la forma de un diccionario cuya función es dar cuenta del sentido antropológico implícito en el enunciado especulativo por la vía de una traducción, lo cual implica la reducción de los diferentes dominios de objetividad a la práctica de un sujeto.*

B) LEONES, TIGRES, LIEBRES, MONEDAS Y OTROS ANIMALES

En *El capital* nos las vemos, por el contrario, con lo que Rancière llama una “revolución anti-copernicana”, en cierto sentido porque se trata de una re-introducción del sujeto en el campo de la objetividad. La constitución de un campo de objetividad propio del materialismo histórico requiere, entonces, de una nueva teoría de la abstracción y una nueva teoría de la contradicción. *El capital* ilustra esta nueva teoría por el ejercicio de un tipo de crítica alternativo, lo que podemos llamar una crítica propiamente materialista. En términos de Balibar (1992, p. 92; la traducción es nuestra):

La crítica materialista de la ideología corresponde al análisis de lo *real como relación*, como una estructura de relaciones prácticas. Corresponde al descubrimiento de que lo real no es un “ser” inmediatamente idéntico a sí mismo sino, en un sentido, una abstracción específica.

De lo que deduce que toda la ciencia de la historia es virtualmente un trabajo sobre abstracciones que constituyen a los individuos como producto de relaciones. De allí que los conceptos de personificación o soporte [*Träger*]⁶ de relaciones sociales de producción sean los conceptos fundamentales sobre los cuales Marx desarrolla la crítica de la economía política.

Esta concepción de lo real como relación, implica que la crítica ya no puede operar al modo de un diccionario por el cual develar el contenido tras la forma, sino que la crítica trabaja sobre la articulación entre forma y relación. Podemos resumirla en la siguiente pregunta: *¿cuál es la necesidad que hace que determinada relación tome una forma determinada?*

Veamos esto en el caso del concepto de “valor” en *El capital*. La riqueza en las sociedades capitalistas *se nos aparece* como un enorme cúmulo de mercancías. Emerge entonces la pregunta por aquello que permite su intercambio: dada la ecuación “x Mercancía a = y Mercancía b”, se nos plantea un doble problema: 1) ¿qué expresa esta ecuación?; 2) ¿de dónde obtiene su normatividad del signo “=”, ¿de dónde proviene su validez?

6 Marx utiliza esta expresión en numerosas ocasiones. Por ejemplo, en el prólogo a la primera edición de *El capital*, afirma que trata de personas sólo en tanto personificaciones de categorías económicas (Marx, 1975a, p. 8). Sin embargo, estas declaraciones no han bastado para que muchas lecturas repongan de algún modo u otro un supuesto sujeto *de* la práctica. Para despejar dudas acerca de a qué nos referimos, damos la siguiente cita de Althusser (1974, pp. 76-7) que sirve como definición del concepto de *Träger*: “Todo individuo humano, es decir social, sólo puede ser agente de una práctica social si reviste la forma de sujeto. La ‘forma-sujeto’ es en efecto la forma de existencia histórica de todo individuo, agente de prácticas sociales: puesto que las relaciones sociales de producción y reproducción comprenden necesariamente, como parte integrante, lo que Lenin llama ‘las relaciones sociales [jurídico-] ideológicas’ que, para ‘funcionar’, imponen a todo individuo-agente la forma de sujeto. Los individuos agentes actúan por lo tanto siempre en la forma de sujetos, en tanto sujetos. Pero que ellos sean necesariamente sujetos, no hace a los agentes de las prácticas sociales-históricas *el*, ni los sujeto(s) de la historia (en el sentido filosófico del término: sujeto de). Los agentes-sujetos sólo son activos en la historia bajo la determinación de las relaciones de producción y reproducción, y en sus formas”.

CUESTIÓN N° 1

Para responder a la primera pregunta se dirá que se trata de una equivalencia. El problema y los términos son conocidos: sabemos que la mercancía interioriza la dualidad valor de uso/valor de cambio, y que lo que permite la conmensurabilidad entre los diferentes valores de uso es que ambos son reducibles a un denominador común, a una misma sustancia, el valor, de la cual el valor de cambio no es más que una manifestación cuantitativa. Esto es así porque los productos del trabajo humano encierran “tiempo de trabajo socialmente necesario”. Es lo que se conoce como teoría del valor-trabajo y no fue descubierta por Marx ni resuelve gran cosa si se cree que la expresión “socialmente necesario”, solo agrega una determinación histórica a lo que la economía política clásica entendía como una ley universal⁷. Porque nuevos problemas se nos plantean al ver que el trabajo también reviste una dualidad: que trabajos concretos, heterogéneos e incommensurables, se comparan como trabajo abstracto, como gasto indiferenciado de fuerza de trabajo. Y es el trabajo abstracto el que crea valor, es la sustancia del valor. Pero esto solo se hace visible en el intercambio, donde dos mercancías son comparadas como cristalización de trabajo abstracto. En el intercambio nos encontramos con la ecuación $xMa = yMb$ y vemos que las contradicciones entre valor de uso/valor de cambio y trabajo concreto/trabajo abstracto son interiorizadas por un nuevo par: la forma relativa del valor y la forma equivalente.

Como el trabajo abstracto es, justamente, abstracto, debe representarse bajo alguna forma. Como las mercancías tienen valor en relación con otras mercancías, para determinar su magnitud deben poder reflejar su valor en alguna cosa que sirva de medida. Una mercancía, entonces, adquiere la forma relativa porque su valor es rela-

7 No nos detendremos demasiado en este punto por razones de espacio, pero una aclaración se hace necesaria, puesto que muchas veces se reduce el materialismo histórico a una supuesta teoría del valor que vendría a ser el *quid* del materialismo. La novedad de Marx (1999, p. 699), según él mismo, descansa en otro punto: “Que a todos los economistas sin excepción se les escapa algo tan simple como el que si la mercancía encierra el doble aspecto de valor de uso y valor de cambio, el trabajo por ella representado tiene que poseer también necesariamente un doble carácter [...] Aquí es, en efecto, donde se encierra todo el secreto de la concepción crítica”. Es decir que es en el concepto de trabajo abstracto por oposición al trabajo concreto donde Marx ubica su descubrimiento. Seguimos en este sentido no solo a Rancière, que soluciona este problema de manera contundente, sino también las elaboraciones de Michael Heinrich (2018), las cuales son consistentes con las posiciones que aquí desarrollamos (ver especialmente el capítulo III, donde se argumenta a favor de una teoría no sustancialista del valor; y el capítulo VII, dedicado al problema de la tasa media de beneficio).

tivo a otra mercancía. La otra mercancía adquiere la forma equivalente, puesto que se despoja de su carácter de valor de uso y aparece como pura encarnación del valor. Pero, al hacerlo, no puede reflejar su propio valor, puesto que ocupa el lugar de la medida. Es como el metro patrón de París, no mide ni más ni menos, pero tampoco un metro. Es patrón de medida. Nos damos cuenta entonces de que la ecuación “ xMa (forma relativa) = yMb (forma equivalente)” no expresa una equivalencia, sino una *contradicción*⁸: los términos no son homogéneos, y sin embargo se comparan. Rancière plantea que justamente lo que hace Marx es pensar la posibilidad de una relación imposible.

Lo que indica el signo “=” es una no-relación entre dos elementos. Es decir que se trata de una relación de arbitrariedad: no una relación convencional, sino una nada de relación, del mismo modo que en Saussure el significante no tiene nada en común con el significado, o como en Spinoza las ideas y las cosas, que, siendo completamente heterogéneas, no tienen nada en común que no sea su *orden*⁹. La noción de arbitrariedad, no en el sentido de capricho, sino como la instauración por la fuerza de una relación que no tiene una justificación anterior ni exterior capta bien el punto. Que haya una no-relación como fondo significa que los términos en cuestión no se articulan por ninguna necesidad esencial. Justamente lo que nos estamos preguntando es qué tipo de necesidad es la necesidad histórica. Aquí nos vemos con elementos que, aunque articulados por una contradicción, aparecen ligados bajo la forma de una relación de identidad. Entonces retomamos la pregunta: ¿cuál es la necesidad que hace que una relación de contradicción tome la forma de una identidad?

Lo que sucede es que esa forma equivalente llega a autonomizarse en un representante que entonces aparece como puro valor, como equivalente general en el cual todas las mercancías pueden reflejar sus valores: el dinero. Y bien, con el equivalente general pasa una cosa bastante curiosa:

Es como si además y aparte de los leones, tigres, liebres y de todos los animales reales, que agrupados conforman los diversos géneros, especies, subespecies, familias, etcétera, del reino animal, existiera también el *animal*, la encarnación individual de todo el reino animal. Tal individuo, que en sí mismo engloba todas las

8 Con “contradicción” no sólo identificamos una relación de antagonismo, sino también de subordinación, dominancia, etc.

9 Para un análisis de Spinoza en relación a los problemas aquí tratados puede verse Pereyra Rozas (2018).

especies efectivamente existentes de la misma cosa, es un ente *general*, como *animal*, *Dios*, etc. (Marx, 1988, p. 998)¹⁰.

Es como si además de las cosas que tienen valor apareciera “el valor”, como si estuviera al mismo nivel que el resto de las cosas, formando parte de un espacio homogéneo. Inevitablemente, se evocará en este punto la insólita enumeración borgeana que Foucault (2008, p. 11) cita en el prefacio a *Las palabras y las cosas*: “Los animales se dividen en *a*] pertenecientes al Emperador, *b*] embalsamados, *c*] amaestrados, *d*] lechones, *e*] sirenas, *f*] fabulosos, *g*] perros sueltos, *h*] incluidos en esta clasificación”. Justamente lo que indica Foucault no es solo que los elementos enumerados no parecen tener absolutamente nada en común, sino que provocan la pregunta acerca de cuál es el espacio de homogeneidad que podría albergar esta yuxtaposición imposible cuando uno de los elementos enumerados es el conjunto de los animales incluidos en esta clasificación, esta categoría:

Basta para indicar, por la referencia explícita a paradojas conocidas, que jamás se logrará definir entre cada uno de estos conjuntos y el que los reúne una relación de contenido a continente: si todos los animales repartidos se alojan sin excepción en uno de los casos de la distribución ¿Acaso todos los demás no están en éste? Y éste, a su vez, ¿en qué espacio reside? El absurdo arruina la *y* de la enumeración al llenar de imposibilidad el *en* el que se repartirían las cosas enumeradas (Foucault, 2008, p. 11).

Es el orden mismo lo que está problematizado en este punto: nos preguntamos cuál es su materialidad y cómo es que existe.

CUESTIÓN N° 2

Esto nos lleva a la cuestión número dos: ¿de dónde obtiene su normatividad el signo “=”? Que podemos reformular preguntando, ¿cómo existe el valor?, ¿cuál es su materialidad específica? ¿Cuál es la objetividad del valor?

Se podrían ensayar un par de respuestas a esta pregunta. Una primera respuesta buscaría fundar la objetividad del valor en las cosas, diciendo que el valor es una propiedad de los productos del trabajo, que los productos del trabajo siempre tuvieron esta propiedad en ellos, solo que todavía no lo habíamos descubierto. Se trata de una

¹⁰ Se trata de un pasaje del primer capítulo de *El capital* correspondiente a la primera edición, eliminado de las ediciones posteriores.

posición empirista, sustancialista y positivista, que entiende al conocimiento como el develamiento de una esencia oculta que debe ser recogida por la mirada atenta. Otra posición, más bien subjetivista, supondrá que son los agentes del intercambio los que le confieren valor a las cosas, porque las reconocen como el objeto de una necesidad interior, pero también porque saben que las cosas cuestan trabajo y reconocen el esfuerzo que implica conseguir la mercancía que desean. La esfera económica entonces aparece como la forma terrenal del reino de los fines en la que los individuos son versiones complejas de las amebas de Popper. El conocimiento, nuevamente, no parece más que develar algo, esta vez interior al sujeto y la especificidad de la práctica económica se pierde en una antropología fundamental. ¿No puede pensarse que el conocimiento tiene también una historia y requiere de un trabajo (teórico)?

La respuesta de Marx es muy diferente. Rancière afirma que, al igual que Kant, Marx piensa la verdad alojándose en la apariencia. Pero lo hace en otro sentido, ya que para Marx no hay sujeto de la representación, sino que los sujetos son personificaciones de categorías económicas. El problema de los objetos económicos debe pensarse entonces bajo una nueva concepción de la representación para dar lugar a una teoría materialista de la abstracción.

Recordemos que la noción de objeto trascendental “= x” aparece en Kant como respuesta a la pregunta por la garantía de la objetividad de nuestras representaciones. Así como en el polo del sujeto la apercepción trascendental garantizaba la unidad de la experiencia (Kant, 2014, pp. 306-307), en el polo del objeto algo debe garantizar la objetividad de las representaciones. Kant expresa esto mediante una ecuación que nos dirige a una incógnita: “objeto trascendental = x”. Pero ¿qué es el objeto trascendental? Tiene una doble significación¹¹. Por un lado, en un sentido trascendente (a la conciencia), se trata de la cosa en sí, el fundamento del fenómeno. Pero, como tal, es incognoscible por estar indeterminado. Por otro lado, en un sentido inmanente (a la conciencia), se trata del concepto de objeto en general, es decir, del objeto formal intencionado por una conciencia. Como tal, también es incognoscible, pero por una razón diferente: *no es objetivable*, es la forma por la cual la conciencia unifica lo múltiple de la sensibilidad. Es decir que se trata de aquello que garantiza la validez de las representaciones al permitir referirlas a un objeto: no es un objeto él

11 Seguimos en este punto al artículo de Beade, “Consideraciones acerca del concepto kantiano de objeto trascendental”. La autora muestra sólidamente la sistematicidad de la doble significación del concepto de objeto trascendental contra las interpretaciones que ven allí una inconsistencia terminológica.

mismo, sino la forma por la cual nos referimos a los objetos, es lo que da validez y significación a nuestras representaciones (Kant, 2014, p. 241). En ambos casos nos las vemos con que la verdad solo surge de la apariencia: tanto el sujeto trascendental como el objeto trascendental aparecen como necesidades formales del pensamiento. Es un esquema en espejo, escindido, que trata de resolver la alternativa entre el objeto y el sujeto interiorizándolo en el sujeto (Kant, 2014, p. 247).

La propuesta de Rancière (1996, p. 128; la traducción es nuestra) encuentra que Marx toma este problema en otro sentido:

En el problema de la *constitución* de los fenómenos, el concepto de sujeto no interviene. En contraparte, lo que Marx toma muy en serio es la relación del fenómeno con el *objeto trascendental* = *x*. Los fenómenos, los objetos son las formas de aparición de esta *x* ausente que es aquello desconocido que resuelve las ecuaciones. Pero esta *x* no es un objeto, es aquello que Marx llama una relación social. El hecho de que esta relación social deba *representarse* en algo que le es completamente extraño, en una cosa, le da a esta cosa su carácter sensible-suprasensible.

La clave se encuentra en el hecho de que Marx intenta pensar algo así como una representación no-subjetiva, una abstracción que existe objetivamente: esa es la objetividad espectral del valor. Hay una palabra específica que Marx utiliza para pensar esta forma de objetividad del valor, *Darstellung*, la cual puede traducirse como “presentación” y tiene también el sentido de representación teatral. Se opone, de este modo, a *Vorstellung*, que se traduce como “representación”. La diferencia entre un término y otro es decisiva: mientras el primero implica una exposición que se agota en el acto mismo de su aparecer; el segundo indica la re-presentación de algo que está *detrás*, haciendo de aquello que aparece el emisario de un remitente desconocido¹². El concepto de *Darstellung* es, para Althusser (1996, p. 203), “el concepto epistemológico-clave de toda la teoría marxista del valor, y que pre-

12 La oposición que aquí retomamos se encuentra tratada por Althusser (1996, p. 646) en un pasaje de *Lire* Le capital que fue eliminada en la segunda edición y que se encuentra como anexo en la edición de 1996 donde se indican las variantes. Esta cuestión ha sido estudiada por Warren Montag (2013, p. 89 y ss.; 1998) y Giorgio Fourtonis (2017). La palabra *Darstellung* contabiliza veintidós apariciones en *Lire* Le capital: seis en el pasaje retirado por Althusser, una en el prefacio escrito por Althusser, diez en el artículo de Rancière y otras seis en el artículo de Althusser dedicado al objeto de *El capital*. Se comprende entonces que su insistencia en el texto ha quedado opacada por las sucesivas ediciones y la importancia que reviste para los problemas que estos autores tratan casi en diálogo.

cisamente tiene por objeto designar este modo de presencia de la estructura en sus *efectos*, por lo tanto, la propia causalidad estructural”. Tanto Althusser como Rancière vuelven sobre los diferentes desplazamientos de este concepto en *El capital* para buscar apresar la conceptualización de una idea novedosa: se habla de un teatro sin autor, de una *mise en scène*, de modo de existencia de la contradicción, de causalidad metonímica, de un montaje, una maquinaria y un mecanismo.

Todas estas caracterizaciones son complementarias y no se contradicen, pero su sentido conviene ser precisado. Como nueva forma de conceptualizar la causalidad, se trata de un concepto que *indica* que no hay una relación de exterioridad entre la causa y el efecto, sino que la causa existe *en y a través* de sus efectos. Esto implica un rechazo del problema de la objetividad de las representaciones, ya que, no habiendo una esencia oculta por recuperar, podemos decir que las representaciones son de suyo objetivas. Pero esto solo si tenemos en cuenta que aquello que determina la forma de aparición, es decir, la relación, *no es objeto de experiencia para un sujeto*. Al contrario, los sujetos y los objetos se constituyen como soportes de estas relaciones. Como mecanismo, la *Darstellung* es la producción de una racionalidad retroactiva, de modo que la eficacia del valor depende del *desconocimiento* del proceso que le da su validez. Pero esta validez, la del signo “=”, no es otra que la del proceso histórico que lleva a una determinada abstracción a ejercer el papel de una regla que organiza los lugares y las permutaciones posibles entre los elementos al interior de una práctica.

Las implicancias para pensar la normatividad de una regla son importantes: si los intercambios son posibles, la causa no es que el valor sea una sustancia subyacente o que todos poseamos el mismo concepto de valor en nuestras cabezas. Su “validez” es interior a la práctica del intercambio de mercancías, cuya generalización tiene una serie de premisas históricas: la constitución del trabajador libre (su separación de los medios de producción y del producto del trabajo) y la constitución en la ideología jurídica del sujeto de derecho (que divide el mundo entre personas y cosas, mediadas por relaciones de propiedad/no propiedad). Pero también depende de la reproducción de las premisas de dicha práctica, con lo cual nos las veremos con una serie de *relaciones de fuerza* conduciendo a la separación del trabajador y los medios de producción, a la vez que a su unión en el proceso de trabajo. Este flujo de reunión y separación, cuya lógica es pasible de análisis, es la trama de esas relaciones de fuerza. Entonces un concepto denso y de tan larga historia como el de *forma* debe ser repensado como el efecto de una serie de relaciones de fuerza que organizan un flujo y cuya persistencia no es otra que la de su constante

insistencia por permanecer en la existencia: esa insistencia condensa en abstracciones que organizan (teleonómicamente) las relaciones de fuerza.

Extendiéndonos hasta el concepto de *formación social*, tendremos en cuenta la intervención-articulación de toda otra serie de prácticas, como la producción/explotación, pero también prácticas institucionales de producción de subjetividad donde estas abstracciones aparecerán de manera desplazada. Un buen ejemplo de ello es lo que Foucault llama la “forma salario de la prisión”, donde el tiempo abstracto opera como medida de los castigos, operando una traducción entre una infracción (heterogénea) por una pena medida en unidades de tiempo (homogénea), articulando la forma valor y las formas de existencia material-institucional de la forma sujeto de derecho¹³. Esto indica que el efecto sociedad debe entenderse en un sentido nominalista: si su forma es la de un estado específico de fuerzas, entonces es necesario producir un concepto adecuado a su singularidad absoluta, que es el que describe el desajuste específico entre sus prácticas.

La crítica, en este caso, se muestra no como traducción ni como pregunta por la validez, sino como intervención en un campo de fuerzas. Como tal, traza demarcaciones para mostrar la nada de fundamento detrás de determinadas abstracciones que operan como fuerza mayor de un campo. El espacio así abierto, que muestra una contingencia que toma la consistencia de una necesidad, se vuelve objeto posible de un discurso científico que analice los mecanismos por los cuales las prácticas producen la racionalidad retroactiva que les da eficacia. El Materialismo Histórico es el discurso científico que Marx instala en ese terreno abierto.

Pero aquí surgirá la pregunta: se ha puesto en línea una concepción de la crítica que reúne autores muy variados como Foucault, Wittgenstein o Marx, en función de cómo se piensa la regularidad de una regla. ¿Acaso no hay algo que especifique a la crítica marxista? El con-

13 “¿Cómo podría dejar de ser la prisión la pena por excelencia en una sociedad en la que la libertad es un bien que pertenece a todos de la misma manera y al cual cada uno está apegado por un sentimiento ‘universal y constante’? Su pérdida tiene, pues, el mismo precio para todos; mejor que la multa, la prisión es el castigo ‘igualitario’. Claridad en cierto modo jurídica de la prisión. Además, permite cuantificar exactamente la pena según la variable tiempo. Hay una forma-salario de la prisión que constituye, en las sociedades industriales, su ‘evidencia’ económica. Y le permite aparecer como una reparación. Tomando el tiempo del condenado, la prisión parece traducir concretamente la idea de que la infracción ha lesionado, más allá de la víctima, a la sociedad entera. Evidencia económico-moral de una penalidad que monetiza los castigos en días, en meses, en años, y que establece equivalencias cuantitativas delitos-duración” (Foucault, 2009, p. 266-7).

cepto de lucha de clases es lo que especifica a la crítica en Marx y nos plantea el problema de cómo la crítica puede convertirse en un arma. Esto nos permite sacar una conclusión: el espacio de la teoría también es el terreno de la lucha de clases, y también se encuentra dividido. Entonces, cómo la teoría puede desarrollar sus armas, o convertirse en un arma, es también un problema histórico.

HISTORIA N° 3: LA SILLA. A MODO DE CONCLUSIÓN

Pero el problema es que acá no se sabe si hay traductor o traidores. ¿Ud. está seguro que yo puedo ser un buen traductor de esos términos? Justamente, lo que se pone en duda es eso... Pero eso es una confrontación, ¿es traductor o es traidor? ¿Este hombre es un traductor de Foucault o es un traidor? ¿Qué es, es un traductor de Marx o es su traidor? Es una confrontación que no la hace un individuo, es la relación que se establece. No se puede hablar de eso sin partir del presupuesto de que uno está hablando de relaciones entre personas, o cuerpos, o como los quiera llamar. Y esas relaciones a través o no de esos cuerpos, o cosas, etc.

Juan Carlos Marín, *La silla en la cabeza*, 1987

En el año 1986, el sociólogo argentino Juan Carlos Marín es convocado por el filósofo Tomás Abraham para debatir sobre la obra de Foucault en el marco de la cátedra que dictaba este último. El debate se editó posteriormente bajo el título de *La silla en la cabeza*. Las razones de esta elección de título se hallan en el desarrollo mismo de la conversación. Marín, quien lee decididamente a Foucault sobre el trasfondo de Marx, comienza por comentar su asombro por la desaparición de la teoría marxista en la academia de la Argentina post-dictatorial. Si la unión de la teoría marxista y la práctica política proletaria ha sido un verdadero acontecimiento en la historia de las luchas de las clases subalternas, se impone pensar su separación también como un verdadero acontecimiento histórico. Para hacerlo, Marín plantea una pregunta: “¿Personificación de qué relaciones sociales son los desaparecidos?”. Tomando el modelo de pregunta crítica que elabora Rancière, la pregunta podría reformularse así: “¿Bajo qué necesidad la lucha de clases en el capitalismo se presenta bajo una determinada forma, ya sea la dictadura, ya sea la democracia?”. El sociólogo plantea que la paz que se vive en aquellos años no es el fin de la guerra, sino la victoria del enemigo. Ello supuso como premisa el desarme de las masas por la vía de una reorganización de los cuerpos en el espacio social. Pero no se trata solo de un desarme material, sino también de un desarme intelectual.

Marín acusa al mundo académico de ser condescendiente con este proceso. La conversación va adquiriendo tensión y cuando uno de los interlocutores afirma que los marxistas, al igual que los académicos, “han comido mucha mierda”, Marín se exaspera y responde: “Perdón, ¿usted se refiere a mí? Porque si se refería a mí le parto una silla en la cabeza”. A partir de allí reina en el debate la apoteosis del desconcierto. El posterior desarrollo del intercambio buscará explicar este exabrupto apelando a la aparición de otro lenguaje, diferente del lenguaje teórico: el lenguaje de la acción y de las armas (Marín, 1987, p. 107-8).

Curiosamente, esta interpretación del suceso, hecha al pasar, hace sistema con una obra anterior de Marín, editada bajo el título de *Cuaderno 8*. Porque esta idea de dos lenguajes inconmensurables introduce el problema de dos prácticas cuyo desajuste específico no admite traducción, problema que Marín formula a su modo. Para este autor es necesario criticar a Clausewitz del mismo modo en que Marx lo hizo con la economía política clásica, denunciando la ficción de un espacio homogéneo para los enfrentamientos:

Hay un primer énfasis en Clausewitz: que la guerra es la continuación de la política por otros medios. El medio que él enfatiza es lo que se ha llamado “las armas”. Pero ¿quién tiene la capacidad de otorgarle el carácter de arma a una cosa? (Marín, 2009, p. 67).

La inversión del apotegma queda imposibilitada por la pregunta final: si la política es la continuación de la guerra por otros medios, los ciudadanos ocupan el lugar de los estados en guerra. Pero esta concepción secuencial de la relación política/guerra incurre en una judicialización de la lucha de clases dándole la forma policíaca del enfrentamiento entre la justicia y el delito. Tampoco el modelo del enfrentamiento entre clases sin más, como personificación de la contradicción simple del par homogéneo capital-trabajo, nos hace avanzar en el problema, puesto que las clases jamás existen en su desnudez ni suena jamás la hora solitaria de la última instancia: en el enfrentamiento lo que se encuentra son “fuerzas sociales”. Estas se constituyen en una serie compleja de articulación entre prácticas, y Marín le otorga un lugar especial, entre ellas, a la práctica teórica.

Creemos poder ver en la palabra “teoría”, como la usa Marín, al menos tres elementos: ciencia, ideología y filosofía. Ciencia, puesto que Marín apunta a la idea de una estrategia posibilitada por el conocimiento de la trayectoria de los encuentros entre fuerzas que conducen a la reproducción o transformación de las relaciones dominantes de un territorio. Ideología, puesto que las fuerzas en el enfrentamiento

to se constituyen por una serie compleja de formas de subjetivación, pero también porque en la teoría se disputa la dirección (revolucionaria o no) de las fuerzas sociales en pugna. Y filosofía, puesto que habla de una crítica y una toma de distancia. Pero, además de sus palabras, nos interesa su gesto: la silla, como la pistola o el atizador, anida en un umbral. No es un objeto filosófico, porque es mudo. Pero tampoco un objeto cotidiano, porque se introduce en el universo filosófico como un exterior inesperado.

El recorrido de este trabajo nos ha llevado por tres historias, centradas en tres objetos, cuya serie no esconde un sentido preestablecido, nada los conectaba. Retrospectivamente, sin embargo, podemos decir que esos tres objetos son la forma que toma una intervención. Esa intervención le niega a la filosofía la posibilidad de ser un discurso capaz de pensarse a sí mismo desde su interior, como si fuera un espacio sin exterior que contiene su propio fundamento, que se piensa a sí mismo entre sus objetos. No hay espacio homogéneo que pueda albergarlos.

No hemos podido llegar a definir la noción de “crítica”. Pero nos sentimos dispensados de hacerlo por el expediente de que no puede realizarse una crítica de la crítica. Hubimos de reconocer, por otra parte, que no hay un sentido unívoco de crítica, ni manera de reducir su equivocidad. Sí hay condiciones históricas para el ejercicio de la crítica y hay, también, lucha de clases en la teoría. Esto implica que la teoría no es un espacio homogéneo, sino un campo de fuerzas que describe posiciones dominantes y subordinadas entre sus elementos. La crítica es una práctica de intervención que produce demarcaciones en ese campo de fuerzas, define espacios (interiores y exteriores) y distribuye elementos. Pero no es que la lucha de clases existe en algún lado y viene a instalarse después en la teoría: la teoría es una de las formas de existencia de la lucha de clases, la cual no existe fuera de sus formas.

El problema de las armas intelectuales, en cuanto plantea la cuestión de la constitución de una fuerza social, inevitablemente nos lleva a la pregunta por la “traducción” (o mejor, articulación) entre prácticas: si no debemos confundir las armas de la crítica con la crítica de las armas, ¿cómo construir las armas teóricas de una fuerza social dirigida a transformar la gramática misma de sus posibilidades? La heterogeneidad radical entre las cosas y las ideas nos llevará a dificultades. A esto tenemos que agregar que no podemos evitar la sensación de estar batiéndonos en terreno enemigo. Claro que todo indica que nuestro sentido de la crítica parece todavía dominado por el horizonte normativo en el que lo instala el modelo kantiano de la ciudadanía. Pero también preguntamos, ¿no hacía falta una primera traducción

para introducirnos en el “universo filosófico”, cruzando los latines, los griegos, los alemanes y los etcéteras?

Pensar que debajo de todo eso hay un terreno originario de sentidos o un lenguaje de la acción no ayudaría mucho. Se recordará con humor la suerte que dio comienzo a la literatura de combate en Argentina a través de una cita falsa¹⁴ (y mal escrita): *On ne tue point les idées*. Muchas veces traducida como “bárbaros, las ideas no se matan ni se degüellan”, concentra toda una concepción de la guerra y de la crítica. Es obvio, sin embargo, que algo se juega en la cuestión de dónde ubicar las ideas: ¿adentro o afuera de la cabeza? Al menos se juega una posición: se podrá hacer una crítica normativa o una estratégica. Pero, aunque nos inclinemos hacia lo segundo, no evitaremos las cavilaciones. Algunas veces haremos como Spinoza, a quien el asesinato y mutilación de su amigo Johan de Witt lo hizo salir de su casa para colgar un cartel que decía “*Ultimi barbarorum*”¹⁵. Pero otras veces, haremos como Haroldo Conti, que el día en que volvía a su casa y la encontró profanada por quienes lo secuestrarían y que luego lo habrían de desaparecer; tenía sobre su escritorio, arriba de la máquina de escribir, un cartel que decía: “*Hic meus locus pugnare est et hinc non me removebunt*”.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Madrid: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (1997). Sur Feuerbach. En *Écrits philosophiques et politiques*, t. II. París: STOCK-IMEC.
- Althusser, Louis et al. (1996). *Lire Le capital*. París: Maspero.
- Balibar, Étienne (1992). *Masses, clases, ideas. Studies on politics and Philosophy before and after Marx*. Nueva York: Routledge.

14 Piglia (1980) hace una arqueología exquisita de esta frase: “La cita más famosa del libro, que Sarmiento atribuye a Fortoul es, según Groussac, de Volney. Pero otro francés, Paul Verdevoye, ha venido a decir que tampoco Groussac tiene razón: después de señalar que la cita no aparece en la obra de Fortoul, pero tampoco de Volney, la encuentra en Diderot: *On ne tire pas des coups de fusil aux idées*”.

15 Ver Canguilhem (1997).

- Balibar, Étienne (2013). *Ciudadano sujeto. Vol. 1: El sujeto ciudadano*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Basso, Elisabetta (2016). La psychologie comme 'champ des décisions'. Déclinaisons et enjeux de l'anipsychologisme chez Foucault. En P. Gillot y D. Lorenzini (Eds.). *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*. París: CNRS Editions.
- Beade, Ileana P. (2013). Consideraciones acerca del concepto kantiano de objeto trascendental. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 1(36).
- Canguilhem, Georges (1997). El cerebro y el pensamiento. *Revista Colombiana de Psicología*, (5-6).
- Feuerbach, Ludwig (2006). *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*. Buenos Aires: Claridad.
- Foucault, Michel (1995). ¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung. *Daimon. Revista de Filosofía*, (11).
- Foucault, Michel (1996). *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba: Alción.
- Foucault, Michel (2008). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fourtonis, Giorgio (2017). El teatro de la inmanencia: estructura, ideología y sujeto en el estructuralismo spinozista de Althusser. En P. Karczmarczyk, N. Romé y M. Starcenbaum (Coords.), Actas del Coloquio Internacional "50 años de Lire Le Capital". La Plata: Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Gillot, Pascale (2016). Foucault/Wittgenstein: une 'subjectivité sans sujet? En P. Gillot y D. Lorenzini (Eds.). *Foucault/Wittgenstein. Subjectivité, politique, éthique*. París: CNRS Editions.
- Heinrich, Michael (2018). *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Kant, Immanuel (2014). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos.
- Karczmarczyk, Pedro (2014). La cuestión del sujeto entre Wittgenstein y Althusser. Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas. *Memoria Académica*, 16(2).
- Karczmarczyk, Pedro (2017). Wittgenstein, la filosofía del concepto y la estrategia de su filosofía. *Tópicos*, (33).

- Lecourt, Dominique (1984). *El orden y los juegos. El positivismo lógico cuestionado*. Buenos Aires: La Flor.
- Maniglier, Patrice (2010). The Structuralist Legacy. En R. Braddotti (Ed.). *History of Continental Philosophy*. Durham: Acumen.
- Marín, Juan Carlos (1987). *La silla en la cabeza. Michel Foucault en una polémica acerca del poder y el saber*. Buenos Aires: Nueva Americana.
- Marín, Juan Carlos (2009). *Cuaderno 8*. Buenos Aires: Colectivo ediciones-Picasso.
- Marx, Karl (1975a). *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 1. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1975b). *Trabajo asalariado y capital*. Buenos Aires: Polémica.
- Marx, Karl (1988). *El capital. Crítica de la economía política*, t. I, vol. 3. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl (1999). Carta a F. Engels del 8 de Enero de 1968. En *El capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Montag, Warren (1998). Althusser's nominalism: Structure and singularity (1962-6). En *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture and Society*, (10), p. 3.
- Montag, Warren (2013). *Althusser and his Contemporaries: Philosophy's Perpetual War*. Durham: Duke University Press.
- Oliva, Andrés (2016). *El rechazo de una ficción. La máscara positivista del Tractatus*, La Plata: FaHCE-UNLP.
- Pereyra Rozas, Felipe (2018). Spinoza: un materialismo de lo imaginario. *Modernos y contemporáneos. Dossier N° 4: Spinoza contemporáneo*, 2(4).
- Piglia, Ricardo (1980). Notas sobre Facundo. *Punto de Vista*, (8).
- Popper, Karl (1974). *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*. Madrid: Tecnos.
- Rancière, Jacques (1996). Le concept de critique et la critique de l'économie politique des "Manuscrits de 1844" au "Capital". En L. Althusser et al. *Lire Le capital*. París: Maspero.

Sztulwark, Diego (2017). Es necesario ser arbitrario para hacer cualquier cosa”. Conversaciones con León Rozitchner. Lobo Suelto! <http://lobosuelto.com/es-necesario-ser-arbitrario-para-hacer-cualquier-cosa-conversaciones-de-diego-sztulwark-con-leon-rozitchner/>