

LA VERGÜENZA COMO ARMA DE LA REVOLUCIÓN



SANTIAGO M. ROGGERONE
UBA, CONICET.

En *Marx y Freud en América Latina*, Bruno Bosteels examina los desencuentros existentes entre el marxismo y el psicoanálisis, entre éstos y Latinoamérica y entre ésta y Europa¹. Apela para ello a la “la lógica del *desencuentro* mismo” (p. 23) –esto es, la lógica del “antagonismo histórico-estructural” o el “descontento constitutivo” que se manifiesta siempre como “la ‘verdad’ última sobre la política y el deseo” (p. 24)– e, inspirado por la instalación *Los condenados de la tierra* de Marcelo Brodsky, pone en marcha una serie de ejercicios de “contramemoria” (p. 27), para así reevaluar críticamente los itinerarios seguidos por Marx y Freud en países como México o Argentina². Ciertamente, lo que lleva a cabo no es tanto una recuperación nostálgica del pasado como el intento de una reactivación. Y resulta interesante que, para su despliegue, se valga de episodios históricos documentados no en panfletos políticos o prensas partidarias sino más bien en tratados, ensayos, novelas, poemas, obras de teatro e incluso filmes. Todo ello evitando esa perspectiva de los estudios culturales tan propia de la academia

norteamericana, que hace de la literatura latinoamericana un mero objeto de estudio.

Pasado, presente y futuro de revoluciones

En los primeros días de abril, Bosteels –crítico literario belga, docente de la Cornell University y autor de *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*, *The Actuality of Communism* y *Badiou and Politics*– estuvo de visita por Buenos Aires. Además de presentar su libro junto a Horacio González y Diego Sztulwark en el Centro Cultural de la Cooperación, brindó una conferencia en el marco de la Cátedra Libre Ernesto Laclau y participó del Coloquio Internacional Pasado de Revoluciones. El último de los eventos constituyó una oportunidad para que el autor presentara las posiciones que supiera defender en la serie conferencias sobre el comunismo impulsadas por Alain Badiou y Slavoj Žižek.

En su intervención, señaló que los actuales son los tiempos no de *El Estado y la revolución* sino de éste y la insurrección. En tal diagnóstico se encuentra en juego un debate con pensadores como John Holloway,

Antonio Negri o el mismo Badiou, pues si bien Bosteels cree que el binomio reforma-revolución se halla excedido por la autonomía, la revuelta y la insurgencia, es crítico de la tesis de la “reversibilidad inmanente” (p. 300) que determinaría la relación entre nociones como imperio y multitud, poder y contrapoder. Ahora bien, el interés que manifiesta por la forma *comuna* –a la que conceptualiza como un levantamiento que pone a distancia el Estado–, la lectura que propone del pasado mexicano como uno plagado de revueltas comunales, revela que, a su entender, la política partidaria y el objetivo de la toma del poder se hallan en una drástica crisis.

En relación a esto, hay que decir que es por demás problemático tematizar la dualidad de poderes como un fin en sí mismo y no como una situación histórica concreta de suma inestabilidad, en la que se rivaliza de forma abierta, llegando incluso a la instancia de la guerra civil. En tanto esta situación deviene siempre en tentativas de resolución revolucionarias o contrarrevolucionarias, bregar por la creación de contrapoderes locales como puede ser la »

comuna de Morelos, y no por la toma del poder estatal, conlleva serios inconvenientes estratégicos que a lo largo de la historia han conducido a ciertas izquierdas a callejones sin salida.

Específicamente en cuanto a Badiou, Bosteels discute la caracterización del comunismo como una hipótesis derivada de una Idea dotada de invariantes atemporales y ajena por ende a “cualquier determinación histórica en términos de una clase, fracción o partido”⁵. La secuenciación badiouiana de la hipótesis comunista implica que, luego de su instalación, se habría fracasado en el primer intento de realización, dando lugar a un estado de cosas en el que se impondría la necesidad de hacerla existir de otro modo. El autor piensa, sin embargo, que no es tanto que el comunismo fracasó como que fue derrotado. Y si ser derrotado no equivale a ser doblegado, es claro que lo que tiene lugar cuando alguien como Badiou explora nuevos caminos para resolver el problema de la emancipación no es más que la despolitización –es decir, el abandono de la historia y el escape hacia el refugio que es provisto por una Idea que se supone *eterna*–.

Contra posiciones como ésta, Bosteels pone en diálogo a Europa y América Latina y aboga por que el comunismo vuelva a “encontrar su inscripción en el cuerpo concreto o en la carne de un sujeto político”⁴. No obstante, hace falta clarificar cuándo y debido a qué es que el comunismo fue derrotado –como dice Daniel Bensaïd, “ivergüenza a quienes dejaron de ser comunistas al dejar de ser estalinistas y que no fueron comunistas más que mientras fueron estalinistas!”⁵. En otras palabras, es preciso indicar que si el pasado de las revoluciones fue el del comunismo como movimiento y Estado, que si su actualidad es la de una Idea ahistórica y por añadidura despolitizada, el futuro necesita ser –en caso de que vencer sea lo que realmente se desee– el de “una hipótesis estratégica reguladora”⁶.

Marx y Freud en América Latina

Los nombres propios de la obra de Bosteels son los de José Revueltas y León Rozitchner. Aunque el libro comience con Martí y la crónica redactada en ocasión de la muerte de Marx; aunque en él se reflexione en torno a la película *Memorias del subdesarrollo*, de Gutiérrez Alea; aunque se conceda espacio al trabajo de escritores como Taibo II o Piglia, la apuesta fuerte consiste en reconstruir los senderos latinoamericanos del marxismo y el psicoanálisis prestando atención a los aportes efectuados por los filósofos oriundos de México y Argentina.

Revueltas resulta de interés no solo en tanto pensador sino también novelista, ya que, según la hipótesis de trabajo barajada, el género del melodrama –con sus sueños de nueva vida, autonomía y libertad; con sus deseos de pureza y retratos de las miserias que hacen de los sujetos verdaderos autómatas– tiene mucho para decir sobre el marxismo y las izquierdas. *Los errores*, en este sentido, es abordada como la defensa de una política emancipatoria que no excluya al lumpenproletariado y, por consiguiente, como una confrontación con el PC mexicano –en cuyas filas, vale aclarar, Revueltas militó hasta ser expulsado e iniciar un breve pero intenso acercamiento al trotskismo. En otras palabras, es interpretada como la invocación de una política que no dé la espalda a la cuestión de las afectividades. Tal política, sin embargo, no implicaría poner la moral o la ética por delante: Revueltas piensa los errores e incluso los crímenes cometidos en nombre de la emancipación “desde dentro de la política emancipatoria, y no al revés” (p. 75).

Pero aunque Revueltas no incurra en la posición propia del alma bella, sí emprende un proyecto de características similares al de alguien como Theodor W. Adorno, pues su inconclusa *Dialéctica de la conciencia* mantiene asombrosas afinidades con *Dialéctica negativa*. Escrito durante los años que pasó en prisión a causa de una supuesta instigación del movimiento estudiantil, este trabajo revisa la dialéctica hegeliana poniendo en entredicho el principio de la identidad y la relación entre el conocimiento y la conciencia. Es claro que todo esto supone una forma peculiar de recomenzar con el marxismo e incluso el psicoanálisis. En efecto, más que cambiar al mundo, lo que Revueltas propone mediante el auxilio de artimañas hermenéuticas similares a las de Walter Benjamin, es despertarlo de su sueño. Se trata de todo un “acto teórico” (p. 103), de redención y justicia, a través del que se realiza aquello a lo que la realidad niega el derecho a ser.

Al igual que Revueltas, Rozitchner tematiza la opresión melodramática que padecen algunas izquierdas. Bosteels entiende que sus escritos son de suma importancia porque permiten pensar las “consecuencias del cambio revolucionario a nivel de la subjetividad” (p. 110). Es que a la moral individualista de la burguesía, Rozitchner opone una ética revolucionaria del compromiso colectivo, por medio de la cual no se pretendería destruir sin más los lazos con lo previamente existente sino asumirlos en cuanto tales, haciéndose cargo de su trasfondo genealógico. Vale decir:

la propuesta del filósofo argentino estriba en “investigar el origen de quiénes somos como el índice contradictorio de lo que aún no somos” y, asumiendo ese origen, tender “lazos con índices similares dentro del conjunto de las relaciones humanas” –de lo que para él se trata, subraya Bosteels, es de “rescatar toda densidad afectiva, corpórea e histórica del modo de ser uno en pro de la invariabilidad genérica” (p. 132).

Es en este mismo sentido que se atiende a los vínculos subyacentes entre la política, la religión y el psicoanálisis tal como son problematizados en *La Cosa y la Cruz*. Contra las recuperaciones teológico-políticas de San Pablo o San Francisco de Asís llevadas a cabo por pensadores como Badiou o Negri, Rozitchner pone en crisis la figura del santo como modelo de militancia revolucionaria. Para ello, como es sabido, se vale de las *Confesiones* de San Agustín, las cuales le sirven además para hacer estallar esa promesa cristiana de reconciliación que, a su manera, prefigura los modos de sujeción y servidumbre voluntaria propios del capitalismo moderno-occidental. Todo ello, claro está, en pos “de hacer posible una forma colectiva de subjetivación emancipatoria” (p. 152) que tenga a la rebelión y la resistencia como premisas elementales.

El 2001 revisitado

Es a la luz de las enseñanzas de Revueltas y Rozitchner que, hacia el final del libro, se entabla una discusión con el Colectivo Situaciones a propósito del 2001 argentino y lo que se desató después de él en tanto paranoia o conspiración. Bosteels sostiene que el éxito con el que contó un libro como *Imperio*, el best-seller escrito por Hardt y Negri que se convirtió en la biblia del movimiento altermundialista y que puede ser catalogada como “la teoría del complot más poderosa” (p. 294), tiene que ver en lo fundamental con un goce perverso del saber mediante el cual se niega toda posibilidad de salida del sistema. Por eso es que, más allá de la infinita potencialidad creadora que pueda llegar a atribuirse a la multitud, Bosteels se inclina por ciertas reflexiones efectuadas en clave de autoafirmación situacional o fidelidad acontecimental que plantean “la pregunta sobre el estatus del trabajo teórico [...] o la investigación militante” (p. 296).

Es evidente que una vez concluidas las jornadas revolucionarias de 2001, inicia un lento pero firme proceso de desarticulación subjetiva. Para resistirlo algunos habrían asumido “el compromiso de pensar desde dentro de la

situación en la cual tienen lugar las acciones” (p. 327). El peligro es que dicho compromiso se torne en un “punto de autoridad externo desde el cual todo proceso militante puede ser acusado de dogmatismo, autoritarismo o utopismo ciego” (p. 328). En otras palabras, el peligro es que la política se transforme, sin más, en ética. Por ello es que, instando a sus lectores a enfrentar nuevamente la indeterminación –pues eso es lo que se habría intentado hacer en 2001–, Bosteels indica que lo imperioso hoy es dar lugar no a una ética de la liberación sino a una liberación de la ética.

Sin dudas ésta es una buena manera de visitar el 2001. No obstante, valdría la pena preguntarse si ello no requeriría, justamente, *determinar lo indeterminado*; no hacer caso omiso a la historia y valerse de categorías como las de clase o ideología para pensar la política.

Filosofías de la defeción

En virtud de la repolitización que hoy día apremiaría, Bosteels se encuentra siguiendo de cerca los pasos de Rozitchner en su respuesta al *No matarás* de Oscar del Barco y dedicando sus esfuerzos, por consiguiente, al proyecto de una “genealogía crítica del giro ético” –esto es, a la iniciativa de “inscripción histórica de varias armazones ético-teóricas dentro de una situación política específica” (p. 324). El objeto de este proyecto, cuyo título provisorio es el de *Philosophies of Defeat*, es la producción de una serie de filósofos (pos)althusserianos que llevan a cabo una hipótesis de lo aleatorio en la que se pierde de vista las determinaciones estructurales. Es decir, el autor atiende no a los (pos)althusserianos propiamente dichos –Balibar, Rancière, Badiou– y el problema de la dinámica de transformación de la estructura que tiene lugar a través de procesos de subjetivación política, sino a aquellos (pos)althusserianos que son más bien (pos)heideggerianos –Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe– y “la jerga de la finitud” (p. 71) de la que los mismos se valen. En este sentido, el nombre clave del proyecto no es el de Louis Althusser sino el de Emmanuel Lévinas, pues lo que realmente preocupa a Bosteels “es la tendencia a interrumpir, o peor, a cancelar de antemano cualquier proyecto de emancipación radical en nombre de un nuevo imperativo moral” (p. 75).

Para aproximarse a las filosofías de estos autores, Bosteels emplea el vocablo francés *défaite* en su doble acepción, aludiendo así no solo a la experiencia de la *derrota* sino también a la acción de *deshacer*. Por ende, podría sostenerse que las filosofías en las que piensa son filosofías de la *defección*, ya que

se distinguen por apartarse deslealmente de una causa a la que solían pertenecer –a saber, la causa de la emancipación– o, si se quiere, por “proclamar la inexistencia originaria de la causa perdida” (p. 201). Son no solo filosofías *de* (y *sobre*) la derrota sino también filosofías *derrotistas* que generan efectos de bloqueo o inhibición en sus lectores. Hablan no de la vergüenza revolucionaria sino de la vergüenza en la que la revolución se habría convertido; no de la rabia y el coraje que se vivencian acto seguido a la derrota sino de un paso en apariencia irreversible que iría “del duelo a la melancolía” (p. 175).

Vergüenza y revolución

El desentierro de libros que Bosteels propone en su libro no es tanto una exhumación de la verdad como una investigación sobre las incomodidades y silencios subjetivos que irrumpen al momento del encuentro con lo oculto y reprimido. Es por eso que la experiencia de la vergüenza resulta tan crucial para él. Se trata, ciertamente, de uno de esos afectos que, al igual que la angustia o el miedo, *no traicionan*, y que por tanto constituye “un reducto [...] de la verdad” (p. 199). En *Marx y Freud en América Latina*, el punto de partida de su tratamiento es un poema de Octavio Paz, escrito en ocasión de la masacre de Tlatelolco de 1968. En él hay toda una serie de alusiones a la correspondencia que Marx mantiene con Arnold Ruge, por lo que posee gran significación para los marxistas y las izquierdas en general.

En marzo de 1843, a bordo de una barcaza y regresando de un paseo por Holanda, Marx escribe a Ruge sobre “la vergüenza nacional” que sentía en tanto alemán y afirma además que ella constituye “ya una revolución” –vale decir, la “cólera replegada sobre sí misma” que precisa “el león que se dispone a dar el salto”⁷. En asombrosa afinidad con lo que Jacques Lacan diría a sus estudiantes varios años más tarde, Ruge responde que de lo que se trata es de ser realistas, abandonar toda utopía y aceptar que la satisfacción del deseo es un imposible. Sin embargo, *ser realista* para Marx pronto pasará a significar, precisamente, *hacer lo imposible*; mirar fijamente a los ojos de los filisteos, que por definición son los ojos de los sinvergüenzas, y someter el estado de las cosas a una crítica implacable; “hacer la vergüenza aún más vergonzosa”, asustando a las masas de sí mismas para infundirles así “*coraje*”⁸.

El marxismo da sus primeros pasos configurándose entonces a la manera de un saber de la vergüenza. Determinándose a sí mismo

como un arte de la estrategia, hace una apuesta política por “revolucionar la vergüenza” (p. 199), entendiendo a ésta no como “ira acumulada para el contraataque” sino como “la rabia de la derrota” y en consecuencia como la posibilidad de “una nueva lucidez filosófica” (p. 200). Mejor dicho: tuerce la vergüenza en cólera para que sobrevenga el valor, la tenacidad o la audacia y el entusiasmo por una causa. *Vergüenza-rabia-coraje-entusiasmo*: éste es el derrotero que se impone a quienes pretenden resistir la derrota para trocársela en victoria.

Los tiempos que corren, sin embargo, son los tiempos de los cínicos y sinvergüenzas; los tiempos en que se ha sacado la conclusión de que lo necesario “para cualquier política por venir es una retirada, o un éxodo, de la idea misma de la vergüenza revolucionaria” (p. 201); los tiempos en que las izquierdas continúan sin poder emprender del todo un trabajo de duelo que las ponga al reparo del sol negro de la melancolía. Pero las cosas podrían llegar a ser diferentes. Parafraseando lo dicho alguna vez por Althusser sobre la filosofía, la vergüenza aún está en condiciones de volverse un arma al servicio de la revolución. En caso de que eso se lograra, habría que entonar entonces un canto de guerra a la altura de las circunstancias:

¡Desvergonzados del mundo, avergonzaos! ●

1. Cfr. Bosteels, B., *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*, Madrid, Akal, 2016.

2. Parte de la obra de Brodsky se encuentra disponible en YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=X-00IT8XIO0>.

3. Bosteels, B., *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico*, Santiago de Chile, Palinoia, 2007, p. 193.

4. Bosteels, B., “La hipótesis izquierdista: el comunismo en la era del terror”, en A. Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós, 2009, p. 71.

5. Bensaïd, D., “Potencias del comunismo”, en *VientoSur* 108, Febrero 2010, p. 10.

6. *Ibíd.*, p. 13.

7. AA.VV., “Cartas cruzadas en 1843”, en K. Marx, *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 441.

8. Marx, K., *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2004, pp. 54-55.