



Bruno Bosteels, *Marx and Freud in Latin America. Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror*, London, Verso, 2012

Como el mismo Bosteels hace explícito en sus agradecimientos, su libro es producto de la reelaboración de diversos seminarios, presentaciones y conferencias que han tenido lugar en diversos momentos y con intereses concretos precisos, por lo que se trata de una aproximación multidireccional de la cual en el prefacio del texto se intenta mostrar la lógica transversal que penetra en cada una de las aproximaciones de los diez capítulos del libro. Dicha lógica está dada por el proyecto de explorar la noción de desencuentro que se encuentra ínsita en el título. Por un lado, el desencuentro entre el marxismo como teoría objetiva de lo social y el psicoanálisis como teoría subjetiva de lo social. Por otro lado, el desencuentro entre estas teorías y América Latina. El objetivo de este proyecto general será responder, con diversos ejercicios genealógicos, por la raíz desde la cual emergen los fenómenos caracterizados como vuelta a la izquierda (desde 2010 y antes) en América Latina.

Justamente como proyecto genealógico multidireccional es que adquiere su mayor compromiso el texto de Bosteels, pues ahí engarzan las decisiones teóricas en torno a la imbricación del marxismo, el psicoanálisis, América Latina, y los análisis del sujeto político. No obstante, no se trata de una apuesta teórica aséptica sobre el sujeto político latinoamericano, sino, fundamentalmente, de la aceptación del compromiso político de todo ejercicio teórico. Específicamente, se trata de la apuesta política por reconstruir teóricamente el contexto desde el cual puede emerger una subjetividad política militante concreta en el contexto global de la política contemporánea. Se trata, nos dice Bosteels, de “reactivar sus recursos silentes y aún sin explotar [de los elementos subjetivos de la izquierda latinoamericana olvidada] en aras de una crítica del presente” (22)<sup>1</sup>.

La decisión teórica y política de Bosteels asume que la historia de la política emancipadora en América Latina tiene un resto de memoria no trabajado, producto del “terror” de las represiones sistemáticas dadas en América Latina. A dicho resto, sugiere Bosteels, se puede acceder a través de la noción de desencuentro. Como hemos dicho, el desencuentro podría darse entre el marxismo y el psicoanálisis como dos teorías particularmente influyentes para la izquierda latinoamericana. La resolución de ese desencuentro no está en la construcción de una metateoría del campo unificado de lo social, sino en la noción de verdad que ambas teorías sustentan, a saber, la verdad como experiencia de ruptura con el orden presente, es decir, para Bosteels ambas son teorías que presuponen una noción de un sujeto interviniente.

<sup>1</sup> Todas las citas serán al texto de Bosteels reseñado, por lo que, por economía de las notas al pie de página, sólo se colocará el número de la página entre paréntesis. Las traducciones son mías.

Bosteels plantea dos primeros momentos del desencuentro entre marxismo (y lo mismo aplicaría al psicoanálisis, aunque el autor no se detiene en ello) y la realidad de América Latina, a saber, el rechazo de Marx a estudiar los movimientos independentistas del siglo XIX y su característico repudio por la figura de Bolívar; y, por otro lado, el rechazo de los movimientos emancipadores latinoamericanos a pensar desde las categorías marxistas reivindicando el indigenismo, por ejemplo, como una lógica de emancipación distinta a la marxista. Sobre la base de la noción de verdad que arriba hemos descrito, dicho desencuentro se torna menor y, por el contrario, es posible, según Bosteels, reivindicar la noción misma del desencuentro para pensar ese vacío, núcleo de la subjetividad, que no puede ser llenado sino con los conflictos concretos sobre los que se juega históricamente el vínculo social.

Como hemos dicho, Bosteels considera que hay una falta de trabajo del exceso de memoria de la historia de la política emancipadora en América Latina. Dicho exceso de memoria se debería a una disposición subjetiva condicionada por las represiones sistemáticas de los movimientos sociales, a lo que se refiere Bosteels con el sintagma “religión en los tiempos del terror” del subtítulo del libro. Dicha subjetividad, con base en una organización religiosa tendrá como síntoma el melodrama asociado a las figuras culturales del llamado “subdesarrollo” latinoamericano. Sin duda, para la construcción de dicho diagnóstico de la subjetividad política latinoamericana, Bosteels depende de las teorías de León Rozitchner. Se trata, entonces, con esta última partícula del subtítulo del libro, de referir a una especie de vuelta a *La cuestión judía* de Marx, por medio de Rozitchner<sup>2</sup>, que permita amalgamar el estudio de la subjetividad con los acontecimientos recientes en la política global en torno a la relación entre religión y política y que tienen en América Latina una cadena de antecedentes de gran envergadura (entre otros, la teología de la liberación a la que refiere de manera tangencial el epílogo del libro).

De esta manera, es entorno a esta matriz conceptual que se configuran los ejercicios genealógicos multidireccionales que conforman el libro del profesor de Cornell. Tiene particular importancia el *primer capítulo* sobre José Martí por ser el único que refiere a un autor del siglo XIX y por ser el autor en el que se evidenciará la matriz melodramática fundamental a la que recién aludimos. Bosteels muestra que detrás del desencuentro entre Martí y Marx, a pesar de los deseos de Castro de conciliarlos, late la lógica del subdesarrollo que determina a América Latina. Dicha lógica estará claramente determinada por la subjetividad del intelectual latinoamericano, producto de un exceso de desarrollo racional (con la democratización del conocimiento en América Latina y la llegada de las teorías revolucionarias francesas, pero también marxistas) aunado a un desarrollo desigual en la distribución económica y los cambios políticos. Esta subjetividad, que Bosteels caracteriza con la figura hegeliana del “alma bella”, canalizaría el exceso de racionalización, el cual no puede desbocarse en un cambio revolucionario económico y político, hacia una moralización y un trabajo sobre la ‘buena conciencia’ que finalmente llevará a una lógica narrativa melodramática. Podemos ver aquí de manera transparente la influencia del pensamiento de Badiou y su crítica militante a la moralización de la política. Dicha lógica, en donde el alma bella del intelectual fracasa frente al en-

---

<sup>2</sup> No debemos olvidar que uno de los últimos textos de Rozitchner es justo en torno a *La cuestión judía* de Marx.

torno atrasado y hostil, violento represor, Bosteels la verá repetirse en muchas de las configuraciones de la izquierda latinoamericana que analiza en los otros nueve capítulos de su libro.

Tanto el *segundo capítulo* como el *tercero* versan sobre la obra de José Revueltas. Bosteels analiza la novela del intelectual mexicano *Los errores* bajo la matriz melodramática extraída del capítulo anterior sobre Martí. En ella uno de los personajes cumple a cabalidad con la caracterización del alma bella en la que se presenta el melodrama de una conciencia religiosa maniquea que busca un acto puro y total de amor y libertad que siempre se ve imposibilitado por el entorno abyecto en el que vive. Dicha subjetividad religiosa, considera Bosteels (adelantando tesis extraídas de Rozitchner que desglosará más adelante) supone una voluntad de sumisión absoluta que iguala libertad absoluta con necesidad absoluta y automatismo. El acto libre se piensa aquí como el sometimiento perfecto a una causa mayor trascendente. Revueltas notará que la ineffectividad de la izquierda revolucionaria se debe a que no asume la importancia de la subjetividad y de la afectividad y se queda en la espera del acto de libertad absoluto como sometimiento a la lógica objetiva del cambio social. Es por eso que recuperará, en un acto de crítica a la ortodoxia comunista, la afectividad del lumpen, pues en ella se ve la marca de la subjetivación, entendiendo por ésta la tensión entre poder y resistencia. Al exponer esa subjetividad Revueltas dotará de una explicación al sistemático fracaso (siempre querido) de la izquierda. En el contexto de los juicios de Moscú, Revueltas ofrece con su novela una forma comunista de lidiar con *Los errores* del comunismo. Se trata de reconocer la necesidad de la violencia sin justificarla como una necesidad objetiva, superando la parálisis culposamente gozosa de la izquierda.

La forma de dicho reconocimiento en Revueltas estará dada por el concepto de acto profundo. Bosteels coloca la discusión que ofrece Revueltas sobre la dialéctica en la *Dialéctica de la conciencia* muy cerca de la dialéctica negativa adorniana, pero superando su suspensión esteticista. Dicha noción de acto profundo presupone una recuperación de una antropología del error que asume la historicidad como constitutiva de lo humano. Es sobre esa antropología que Revueltas regresará a la noción de ser genérico del joven Marx de los *Manuscritos* de 1844. El ser genérico referido a la noción de error será la base de un análisis de la conciencia centrado en la tensión del desdoblamiento de la unidad (de la conciencia) en el otro de sí. Según Bosteels, Revueltas hace de la lógica del desarrollo desigual la lógica de la conciencia, desde la cual, el desfase de la conciencia con respecto a sí misma hace necesaria a la ideología (como producción fantasmal) para la acción política emancipatoria. Según esta lógica, todas las verdades tienen un trasfondo ideológico ineluctable. En el mismo sentido, toda ideología tendrá un trasfondo de verdad y conocimiento.

De esa manera, la *Dialéctica de la conciencia* no será la dialéctica del marxismo ortodoxo que culmina con la comprensión de lo social como una totalidad. Por el contrario, se trata de una experiencia a las que refiere Revueltas sólo con tres anécdotas cognitivas. Una de ellas es el entendimiento de la arquitectura como arqueología anticipada, es decir, como conciencia del desvanecerse de la miseria humana tras la monumentalidad de la historia. Esa miseria constituye una prehistoria genérica que constituye el inconsciente colectivo de la humanidad cuya temporalidad es la de la repetición eterna. La forma que propone Revueltas, según Bosteels, para salir de esa

lógica de la repetición es con un acto profundo similar a la idea de iluminación profana de Benjamin, es decir, con la acción política basada en un producto fantasmático que permita “interpretar el sueño” de la miseria humana. Esos actos profundos, rayanos en el concepto de retorno de lo reprimido de Freud, son constitutivos del sujeto de la acción política emancipatoria, en tanto que son la vía de realización de lo no ocurrido, lo reprimido. Es por eso que Revueltas, en su reflexión sobre la matanza del 68, no se reduce al testimonio ni al memorial, sino que asume una actitud positiva, criticada por muchos, de ver en la matanza el potencial para constituir una subjetividad emancipatoria.

En el *cuarto capítulo* Bosteels ofrece un análisis pormenorizado de la noción de subdesarrollo con base en la película *Memorias del subdesarrollo* de Tomás Gutiérrez Alea. En relación a lo elaborado desde el prefacio, Bosteels ofrece una forma de comprender el subdesarrollo intercambiando los términos del título de la película de Gutiérrez Alea: El subdesarrollo de las memorias. El problema del subdesarrollo se juega todo en términos de la memoria y la relación interior que se tiene con esas memorias. Si la forma de relación con las memorias del pasado anterior a la revolución cubana que tiene Sergio, el pretendido escritor protagonista de la película de Gutiérrez, está condicionado por una estructura subjetiva burguesa, entonces no podrá dar cuenta de lo que está ocurriendo con el presente postrevolucionario. Gutiérrez, con la forma en que ha construido la película, exige una transformación subjetiva por parte del espectador. No promueve a la manera del cine revolucionario de propaganda una forma de sujeto, el revolucionario, sino que sienta las bases para un devenir subjetivo en el espectador. El espectador, para poder comprender la película debe dar el salto más allá de la memoria (burguesa) hacia la identificación con la potencia (potencial, latente) revolucionaria por medio de la construcción ideológica de una totalidad significativa. Sólo con esa propuesta de lectura englobante sin sustento pleno en la memoria, sino que sólo cuenta con la huella arqueológica desde la que se construye un mito significativo, es que habrá de devenir sujeto revolucionario el espectador.

Para comprender la apuesta de Gutiérrez Alea, Bosteels nos refiere al resto de la producción filmica y algunas entrevistas con las que muestra que toda la obra de Gutiérrez está buscando la producción del “hombre nuevo” del que hablaba el Che Guevara. Para ello, Gutiérrez habrá hecho una investigación del potencial subjetivo revolucionario del trasfondo católico de América Latina.

Por este énfasis en la “conversión” hacia el “hombre nuevo”, será necesario para Bosteels profundizar en las recuperaciones de autores cristianos por los teóricos contemporáneos de la izquierda. El acento estará puesto, como es sabido, en Pablo y en Agustín, justamente por la importancia de estos autores para la noción de conversión. Frente a las recuperaciones de Badiou, Žižek, Agamben, Hardt y Negri, entre otros, Bosteels opondrá el estudio de Rozitchner sobre Agustín, sobre el que girarán todos los desarrollos del *capítulo quinto*.

Rozitchner asume la importancia de vislumbrar los elementos subjetivos de la religión por parte de la teoría política militante. No obstante, lo que hace no es una recuperación de formaciones subjetivas como la de la fidelidad en Pablo (como sí hace Badiou) o la resistencia contra el imperio en Agustín (como la interpretación de Hardt y Negri), por el contrario, lo que hace es mostrar que la dominación capitalista hunde sus raíces en las profundidades de la subjetividad cristiana que

terminó de forjarse con las *Confesiones* de Agustín. Primero recurre Rozitchner al “mito científico” freudiano de la rebelión de los hermanos y el asesinato del padre como acontecimiento fundacional de toda sociedad. Sobre la base de ese acontecimiento que pone en el centro del vínculo social el conflicto, Rozitchner verá que la subjetividad cristiana intensificará el sentimiento de culpa por el asesinato del padre, por lo que dará lugar a las figuras del terror como venganza de un superyó hipertrófico y la gracia como reverso a la violencia excesiva del terror, es decir, como única escapatoria a la venganza justa (para la subjetividad culposa cristiana) del Padre. Es este terror cristiano el que se menciona en el subtítulo del libro de Bosteels, pero relacionado de manera concreta con el terror de las represiones sufridas por la izquierda en América Latina durante la segunda mitad del siglo XX. El ejercicio de Rozitchner consistiría en el desvelamiento de la lógica de la subjetividad cristiana y en la propuesta de una “desfatalización” de la misma que dé lugar a una posibilidad histórica de trabajar la culpa fundante del vínculo social. Lo potente de la crítica de Rozitchner, como hemos dicho, es vincular la fatalista subjetividad cristiana con el desarrollo del capitalismo. Para el argentino, Agustín habría sido el primer sujeto moderno y sentaría las bases de la lógica de la mercancía. Lo que importa aquí es que Bosteels asimila la crítica de Rozitchner a Agustín sobre la matriz de su diagnóstico de la subjetividad política latinoamericana como melodramática:

¿O quizás deberíamos decir que el sujeto cristiano de Agustín vive el conflicto sólo en el modo anti-trágico y pseudo-dialéctico del melodrama que se adapta y consuela a los habitantes del tambaleante Imperio Romano? Eso comenzaría a explicar la relevancia creciente del modelo de subjetividad de Agustín para nuestro propio tiempo, el cual estaría definido por lo que Hardt y Negri describen como un nuevo régimen de soberanía post-estatal para el que ellos proponen el nombre de Imperio (149).

El problema de la subjetividad melodramática agustiniana, según Bosteels, es que hace demasiado énfasis en la finitud humana (por ejemplo, con la teoría del pecado original) que lleva a la asunción de la impotencia para llevar a cabo una acción política emancipatoria. El dictamen de Rozitchner que asume Bosteels es tajante: Agustín convierte el fracaso del rebelde político Jesús en un modo de subjetivación que funda un modelo de sujeción imperial centrado en la cruz. El Agustín de Rozitchner, filósofo-teólogo-protopsicoanalista, muestra los peligros que ha de sortear la necesaria vinculación de la política con la afectividad, los peligros de la subjetividad religiosa y, además, los peligros mismos de la filosofía y la teoría que no se desvincula de ese núcleo subjetivo-afectivo que bien podría vincularla al terror (y a la gracia) en lugar de a la militancia.

En el *sexto capítulo* utiliza Bosteels los aportes del análisis subjetivo del cristianismo que hace Rozitchner para pensar el núcleo melancólico-melodramático de la izquierda mexicana con base en un análisis de los efectos de la Matanza del 68. El centro del problema está en la noción de fantasma, que es la única forma subjetiva en la que se mantiene el potencial revolucionario del 68 reprimido. En dicha noción de fantasma ya no es posible oponer dialécticamente el potencial de la utopía y la fuerza retardataria de la melancolía. Esta vinculación obedecería a la asunción melancólica de una pérdida irreparable. “La soberanía del vínculo social—el vínculo como so-

porte necesario de cualquier sujeto en política: éste sería el objeto-causea perdido(a) de la Nueva Izquierda” (161). Lo común es el objeto perdido. La estrategia contra la melancolía es reconocer que nunca tuvimos eso que perdimos. Sin embargo, también se trata de reconocer el potencial siempre presente, irreductible a lo diestro, de lo siniestro (*Das Unheimliche*) de la izquierda, pues es desde lo siniestro, con las posibilidades de retorno irreflexivo de las creencias infantiles, que es posible efectuar el acto revolucionario utópico que devuelva la vida a los muertos (lo reprimido político y psicoanalítico). Lo siniestro sería la presencia del vacío en tensión que funda lo social.

Sobre estas consideraciones, el objetivo de Bosteels es hacer una historia crítica del presente al reevaluar la historia del 68. Esta historia crítica destacaría la fuerza de la apuesta por la autogestión frente a las formas políticas tradicionales de la izquierda (como el partido o la huelga) y no reduciría el episodio a la mera represión que lleva a una moralización regresiva melancólica de la política. En este sentido, se trata de hacer una historia crítica de la izquierda con base en modelos no marxistas leninistas ortodoxos, sino destacando figuras como Bakunin o Rosa Luxemburgo como hitos que guían el camino de una lucha autogestiva. Por lo tanto, se pondría en cuestión la vía tradicional para acceder al “hombre nuevo” del que hablaba el Che Guevara. Dicha vía habría de considerar el aspecto moral, subjetivo y afectivo pasando del énfasis tradicional en la base económica a un proyecto de desarrollo de la personalidad. De esta manera, se reduciría la tendencia a considerar que el 68 (en México, pero también en el resto del mundo, como en Francia y en Praga) habría contribuido *solamente* al avance del capitalismo tardío del consumo, pues, el desarrollo del mismo, no obstante, contendría un desarrollo de la personalidad redituable para la lucha de las izquierdas. La clave de esta reevaluación del 68 estaría en asumir el potencial político de la desvinculación, es decir, del rompimiento del nudo de lazos sociales que mantienen una lógica social de opresión, uniendo a ello la reconstrucción de nuevos lazos desde la autogestión. Por esta vía se evitaría caer en la aseveración melancólica de que el 68 fracasó por la incapacidad de los estudiantes de establecer vínculos con el resto de los actores sociales (obreros, campesinado, etc). Si el potencial del 68 estaba en la desvinculación, es decir, en la disolución del vínculo, tendría que pasar necesariamente por una crítica de las lógicas vinculantes de la izquierda (partido, clase, etc.).

Al cerrar este capítulo Bosteels hace un análisis de las figuras subjetivas cercanas a la melancolía que pueden resultar productivas para la izquierda y analiza cómo pueden volverse en un obstáculo para la misma. Refiere a una carta de Marx a Ruge en la que Marx recupera el valor de la “vergüenza” siempre que ésta se torne en el punto desde el cual salte el león revolucionario con coraje hacia aquello que le causa vergüenza, su misma opresión y fracaso. A esta figura opone Bosteels un poema de Octavio Paz en el que reevalúa el 68 con la misma figura de la vergüenza. A la causa de la vergüenza Paz la vincula con la falta de humildad y modestia. En esta oscilación entre coraje y modestia frente a la vergüenza es que se juegan las posibilidades y obstáculos de la izquierda. La figura de la modestia considera Bosteels que corresponde a la formación subjetiva melancólica del cristianismo agustiniano que asume el pecado original, por lo que ningún gesto de coraje podrá hacernos remontar de la vergüenza-pecado, y, por el contrario, todo gesto de coraje dependerá de una caída más profunda en el pecado, pues diría Agustín,



“mi pecado realmente incurable era no crearme pecador”. A Paz y Agustín opone Bosteels, jalando los hilos retóricos del león de la carta de Marx a Ruge, el cuaderno ensangrentado encontrado entre la ropa del acribillado Che Guevara en el que se encontraba transcrita la *Canción desesperada* de Neruda. Desesperación, vergüenza, sí, pero con coraje.

La política melancólica (Agustín, Paz, pero también el Derrida de *Espectros de Marx*) reconoce el vacío en tensión de lo social, pero permanece en la ansiedad, en la vergüenza y en la incertidumbre sin cometer la imprudencia (necesaria) para llenar el vacío social al pasar al acto. “El león [referido por Marx contra Ruge] no debe dar nunca el salto, pero eso no evita que permanezca rugiendo” (187). Bajo esa lógica ubica Bosteels a Agamben, Lacoue-Labarthe, Nancy, etc. El problema es la figura de la retirada a un lugar seguro más allá de la política. La plena aceptación del vacío de lo social implica aceptar que no existe tal lugar de retirada, por lo que tampoco existe un piso seguro desde donde se pueda efectuar el salto del león. Sólo el coraje y la rabia proporcionarán la fuerza y la firmeza para efectuar el salto. En lugar de retirada frente al vacío de lo político, apuesta desde el coraje para llenarlo con una lucha concreta.

Hasta ahora podemos ir perfilando con mayor claridad la subjetividad militante a la que apunta el libro entero de Bosteels. Se trata de un sujeto revolucionario centrado en el vacío de lo social, en el potencial desvinculante del acto político revolucionario. Este sujeto permite dar lugar a lo nuevo sobre la base de la rabia y el coraje siniestro que, desde el vacío, con base sólo en huellas arqueológicas que no dan lugar a representaciones evidentes, se arroja hacia la acción política sin vergüenza y sin arrepentimiento. Sin melancolía.

Los *capítulos séptimo, noveno y décimo* podrían leerse en conjunto como estrategias desde la literatura para remontar la melancolía. En el *séptimo* aborda Bosteels la propuesta del argentino Piglia de pensar la literatura como plagio. El objetivo sería mostrar que la literatura (y la labor del intelectual en general) debe plantearse como un acto de crítica de la economía política burguesa que ha destinado al intelectual, incluyendo al intelectual de izquierdas, un espacio de pureza desde el cual puede confrontarse con el espacio sucio de la mercantilización. El gesto del plagio sería una forma de hacer contra-historia al mostrar que detrás de la historia o narrativa del mundo del valor de cambio de la mercancía y el remanso de valor cultural universal del intelectual se encuentra simple y llanamente el mundo del pillaje. Hacer del gesto intelectual el desvelamiento de la lógica del valor sería la única forma de hacer salir al intelectual de su torre de marfil melodramática, con el precio alto de que al hacerlo habrá de ensuciarse las manos, criminalizar el acto teórico. Sólo se puede perder lo que no se ha tenido, es la lógica del objeto melancólico. Lo que hará el plagio será mostrar que ese objeto nunca existió, nunca hubo un valor puro intelectual, lo único que ha habido es encubrimiento del pillaje. ¿Cómo mostrar esa historia oculta? Aseverando que hay dos historias en toda historia, la clave de interpretación de toda historia es la historia oculta que se muestra en fragmentos en la escritura. Eso “perdido” fragmentado podría ser lo popular. La tarea de la crítica (literaria y política) es ofrecer la posibilidad de la ruptura de los códigos naturalizados de interpretación literaria ofreciendo una interpretación basada en el fragmento de lo perdido. Así, el arte también debe trabajar no tanto en una obra sino en un sistema de producción artística que reintroduzca la posibilidad del surgimiento de nuevas formas de

significación de lo social a través de la inoculación en la obra (en lo visible) de lo condenado a desaparecer. Junto con el artista inoculador, criminal oculto, surge el lector detective.

La propuesta de la inoculación por medio del plagio presupone una crítica de la economía política del arte burgués. La clave está en la noción de valor y cómo se ve complementada la lógica de la mercancía (y del valor de cambio) por el valor artístico (ideológicamente considerado como valor universal). Piglia confronta la estética aristocrática de Borges con la estética lumpen de Arlt para develar el secreto criminal (robo) detrás de toda belleza. Lo que propone Bosteels con base en Piglia, es leer la historia de la izquierda argentina desde los fragmentos ocultos. La historia que de ahí emergería sería la del maoísmo y la del cuestionamiento del papel del intelectual militante. A lo que llevaría la lógica de dicha historia sería a superar las ideas clásicas del intelectual comprometido sartreano o a la del intelectual como vanguardia del partido para arribar a la difícil renuncia a la plusvalía de la autenticidad del intelectual que lo mantenía aún en la lógica de la economía política burguesa. La renuncia a la pureza intelectual (renuncia a la belleza del alma bella) y a la confusión no “salvífica” con el pueblo por parte del intelectual (es decir, ante todo, la aceptación de la labor intelectual como acto criminal-plagio) es lo que permite criticar a profundidad la economía política del intelectual burgués. Esta crítica a su vez sería la única manera de contrarrestar la especulación capitalista con los “buenos sentimientos” (alma bella) del intelectual que buscan la transparencia de la conciencia y la apropiación (propiedad privada del “autor”) de los propios actos. De esta manera, la toma de conciencia del intelectual se reconfigura como toma de conciencia de que la única posibilidad de la crítica yace sobre un punto ciego inapropiable que permite romper con la construcción ideológica de la totalidad. Por lo tanto, la tarea del intelectual de izquierdas será renunciar, finalmente, a aquello que se ha perdido y que nunca se ha tenido, es decir, la transparencia de la conciencia que conllevaría a la ciencia de lo social como totalidad, la total posesión del vínculo social, “lo común”. La tarea del intelectual de izquierdas será devenir masa (lumpen), no hablar por la masa.

El *capítulo noveno* sigue esta lógica centrándose en la figura del detective como tipo ideal del intelectual de izquierdas. Analiza Bosteels la producción literaria de Paco Ignacio Taibo II sobre la marcha de la construcción de una teoría sobre la ideología contemporánea paranoica y la teoría del complot capitalista. En términos generales explica Bosteels que el poder de la subjetividad melancólica ha llegado a tal grado que ya no sólo se asume la imposibilidad teórica de remontar el capitalismo, sino que se contruye una figura de saber paranoico que “sabe” que ya no es posible salir. A esto lo llama Bosteels el principio teológico-político de la detectivesca *noir*: todos son criminales y la corrupción es sistémica, no hay poder racional que pueda resolver el crimen, todo crimen tiene insito el crimen fundacional (corrupción sistémica). Bosteels encuentra detrás de la detectivesca *noir* mexicana de los 80 la doctrina del pecado original de Agustín. Por lo tanto, el detective será un representante más del melancólico cristiano.

En el *capítulo décimo* Bosteels extrapola este análisis del detective literario mexicano de los 80 a los planteamientos de la izquierda contemporánea. Encuentra en el diagnóstico de Hardt y Negri sobre lo que ellos denominan Imperio el ejemplo perfecto para mostrar los efectos de la subjetividad melancólica. Asumir



que ya no hay fuera del capital es uno de los efectos ideológicos más potentes de la actualidad (el capital es inescapable, no hay culpable, pero sí crimen). La lógica de la resistencia de la Multitud frente al Imperio tiene un reverso inaceptable en la fórmula aparentemente optimista de que entre más penetre la fuerza dominadora del Imperio, mayor será la resistencia que se le opondrá. El reverso consiste justamente en que no habrá resistencia alguna, es decir, política emancipadora, si no hay Imperio. Negri termina introduciendo la figura de la multitud en la dialéctica sin salida del alma bella.

El *capítulo octavo* hace un ajuste de cuentas frontal con el psicoanálisis. Para Bosteels, Freud nos lleva a asumir que la ley que regula todo orden social es una ley patológica. Lo que va aparejado con ello es una lectura melancólica que asume la imposibilidad de superar la patología (pecado original), por lo que de una teoría revolucionaria se sigue una práctica clínica reformista. El potencial emancipador del psicoanálisis consiste en su carácter intempestivo, es decir, en la posibilidad de desarticular la racionalización histórica y hacer irrumpir el pasado mítico en el presente, en cada presente (por ejemplo, con el “mito científico” del asesinato del padre). Sin embargo, eso no implicará la reducción culturalista contemporánea de asumir la singularidad como una determinante histórica, sino que se busca una ciencia de lo particular que permita el surgimiento de una verdad universal que irrumpa en el presente.

Finalmente, en el *epílogo* Bosteels se confronta con la ética de la liberación de Enrique Dussel como representante paradigmático de lo que quiere atacar con todo su libro, a saber, lo que ha diagnosticado con las herramientas conceptuales de Badiou como moralización de la política de izquierdas latinoamericana. El problema de dicha moralización melodramática es que termina sumiéndose insalvablemente en la retórica de la victimización. Lo importante, según el parecer de Bosteels, no sería la posición de la víctima, sino el devenir sujeto militante en una lucha concreta por la emancipación. En contra de Dussel, Bosteels considera que no es posible juzgar como injusta la modernidad capitalista si no es a través de la afirmación revolucionaria previa de una nueva ley, por lo tanto, la lógica no es la de la ética del otro, sino la de la afirmación subjetiva militante (que quizás termine creando víctimas también). No se trata de tener a las víctimas como índices de la política revolucionaria, sino de ser fieles a los eventos en los que los oprimidos han producido un proyecto afirmativo de sí mismos más allá de su condición de víctimas. Se trata de recolocar el punto de inicio de la política revolucionaria, no ponerlo en la finitud de la víctima, sino en la infinitud de la afirmación del evento revolucionario.

No cabe duda de que el libro de Bosteels es una perspectiva importante que cae como tormenta imprevista en el panorama intelectual de la izquierda latinoamericana y particularmente mexicana. Sobre la base de dos gigantes olvidados de la izquierda latinoamericana, Revueltas y Rozitchner, ofrece un diagnóstico puntual con estudios que le sirven como elementos de prueba. No obstante, no se limita a efectuar un diagnóstico sino a proponer una posible terapia que sin embargo no sería paliativo del mal, sino que se trata de una apuesta que incluye la posibilidad de la muerte de la izquierda, pues la obligaría a salir del remanso de seguridad en el que se encuentra, cómplice, resguardada. El ofrecimiento de ejemplos concretos en que la izquierda puede de hecho efectuar una labor crítica potente es digno de una reconsideración permanen-

te. La figura del plagio de Piglia que recupera Bosteels resulta un maravilloso ejemplo para nuestras academias tan rígidamente puritanas y tan mediocrementemente oportunistas. Hacerse lumpen<sup>3</sup>, sería el destilado de lo que nos enseña Bosteels. Hacerse lumpen con coraje, con rabia, con picaresca. Hacerse lumpen y salir de la melancolía.

Alonzo Loza Baltazar

---

<sup>3</sup> Utilizo la noción de lumpen en un sentido más bien retórico refiriendo a la construcción en el imaginario del lumpen como el paradigma del desclasado, fundamentalmente como aquel sin posibilidad de una conciencia de clase y sin la posibilidad de compromiso más allá de sus intereses inmediatos, es decir, como figura paradigmática de la traición. Yuxtapuesta a esa idea, estará la noción de un sujeto infantil incapaz de sublimación o cuando menos ligado a regresiones fantasmáticas como medio de acceso a la resolución de sus deseos. Un ejemplo de la figura a la que me refiero serían los drogadictos de *El Apando*, la dura novela de José Revueltas escrita desde su celda en el Palacio de Lecumberri. Son estos rasgos los que me interesa destacar y valorar, pues considero que un pensamiento como el de Marx, tan importante para Bosteels, no podría haber caído en una descalificación tan terrible de un actor social si no fuera porque el lumpen excede la clasificación sociológica del desclasado.