

Este punto crucial es discutido críticamente por Danowski y Viveiros de Castro. Según ellos “los pueblos indígenas [...] pueden transformarse en un ejemplo, un «recurso» y una ventaja cruciales en un futuro poscatastrófico” (p. 176). ¿No será que las grandes escalas son parte del problema y no la cantidad requerida para una solución?

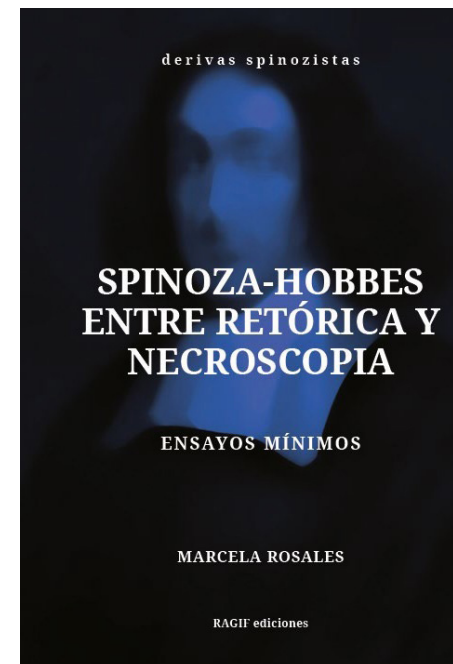
En el último capítulo, “El mundo en suspenso”, con una expresa invocación a la obra de Stengers, los autorxs definen las condiciones para toda negociación entre humanos y terrícolas: que los primeros admitan que no son responsables *de* los segundos, sino responsables *ante* ellos. Pero, entonces, ¿se trata de una guerra que permite pensar “negociaciones” en vistas a la paz? La respuesta es: no y sí. No es posible la paz entre humanos y terrícolas si por paz se entiende un estado en el que ambos pueblos se pongan de acuerdo. Sí es posible la paz, si por ella se entiende que una de las partes se da por derrotada. Pero ¿los humanos, el monstruo de la modernización y el capitalismo, que es el grupo que lleva las de ganar (tiene las armas, los gobiernos, los medios de producción y la administración de los espíritus) declarará alguna vez su capitulación? Si interpreto bien, Danowski y Viveiros de Castro no proponen hacer un nuevo llamado a la utopía de la buena voluntad –las reconciliaciones finales de las filosofías de la historia, seculares o no, son parte del problema que debemos dejar atrás–; en realidad, ellos creen que el final de la modernidad ya comenzó y es inevitable, así como necesario el triunfo de los terrícolas (en el marco de la pandemia producida por el COVID-19, podemos entender mucho mejor que en 2014, cuando fue proferida la frase “es muy probable que, en breve, reducir la escala de nuestras proezas y ambiciones no será solo una opción”, p. 214). Pero ¿y si ese final llegara demasia-

do tarde...? En el mientras tanto, creo que aquí está la apuesta, los pensadorxs brasilerxs proponen comenzar a involucrarnos en la desaceleración, empezar a imaginar diferentes finales del capitalismo, a reconocer y promover los dispositivos donde el Capital no está (¡sí, existen!), comenzar a “creer en el mundo” que vendrá. Me atrevo a añadir, para concluir, que en el mientras tanto habrá que mover los tentáculos de la resistencia articulada, la recuperación parcial y *seguir con el problema* (*harawayanos*), habrá que apasionarnos, es decir, comprometernos sensible y amorosamente con el “gran afuera” (el afuera del antropocentrismo, es decir, digámoslo de una vez... el androcentrismo racista y clasista).

El problema del lazo entre lengua y política: Kafka, Spinoza y Hobbes

CECILIA ABDO FEREZ

(CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE LAS ARTES - ARGENTINA)



Reseña de Rosales, Marcela, *Spinoza y Hobbes entre retórica y necroscopia: ensayos mínimos*, Buenos Aires, RAGIF Ediciones, 2020, 110 pp.

Recibida el 1 de febrero de 2021 –
Aceptada el 21 de febrero de 2021

Este libro lleva un título amarrete. Quien se enfrenta con la tapa prevé encontrarse renovadas discusiones filológicas sobre las obras de Thomas Hobbes y Baruj de Spinoza, alguna línea de lectura que posicione a la autora y que permita reconocerla o una nueva revisión de la bibliografía actualizada. Lo de siempre, es decir. Lo que se encuentra, en cambio, es del todo distinto. El libro de Marcela Rosales ancla a Hobbes y Spinoza en el mar del texto y empieza a recorrer islas que, a primera vista, no parecen cercanas, ni siquiera emparentadas, y que, sin embargo, se muestran lugares hospitalarios para pensar con ellos. No pensar *desde* Spinoza y Hobbes, no traducir todo a sus jergas, sino pensar en el ancho espacio que se abre entre sus argumentaciones en torno del lenguaje y cómo ellas pueden enriquecerse de lo que escribieron otros: de la literatura de Kafka, del psicoanálisis de Lacan, de los estudios postcoloniales, entre varios. El resultado de la travesía no son devaneos conceptuales ni un desarrollo del trabajo de interpretación de las obras. El resultado es poder pensar un problema, tirando de la cuerda de ovillos impensados, que provocan que pueda aflorar algo sorprendente, hasta placentero. Porque sí, es un libro que da placer leer. Porque está bien escrito y porque no pretende dar cátedra, sino que, simple y sencillamente, invita a pensar algo de nuevo, con otros enlaces.

El libro parte de una problemática que retoma G. Agamben y que se repite como mantra en varios capítulos: que el pensamiento político moderno tensiona y a la vez enlaza dos hechos, el “hecho de hablar” (*factum loquendi*) y el “hecho de que hay sociedad” (*factum pluralitatis*). Estos dos hechos trazarían una línea de demarcación, o más bien de exclusión e inclusión, que estaría dada por la identificación del ser cívico, de la ciudadanía, con la competen-

cia como ser hablante. Para decirlo con las palabras de C.-Y. Zarka, en relación a este problema en Hobbes y Spinoza (p. 30): "la clase de seres dotados de competencia jurídica se define exactamente en función de la posibilidad de su inscripción en el espacio de interlocución". Una reducción operativa del concepto antiguo de *logos* llevaría a fusionar al animal político con el animal hablante, con la competencia para hablar, que bien puede ser hablar desde sí, autónomamente, pero también -y esta línea interesa más en el libro- incorporar la lengua del Amo. Y esto implica una serie de exclusiones del campo político de quienes son decretados incapaces de hablar. El caso de Spinoza es taxativo: se excluye de la política democrática, sobre el final del *Tratado Político*, a mudos y extranjeros que no hablan la lengua nacional, pero progresivamente este no hablar se pone en metonimia con otros sujetos: mujeres, niños, siervos, tutelados en general, idiotas.

Lo que hará el libro no es, llegado este punto, tratar de salvar a Spinoza, ni volver a la racionalidad de Hobbes, ni encontrar una argumentación que los contextualice. Lo que hará es tomar la tangente de la palabra *idiotia*, para ver qué otras formas de leerla hubo/hay en la literatura. Lo hace a partir de A. Glucksmann, como excusa. Así llega a un cuento de Kafka, que será recitado varias veces. En él, un mono decodifica que para lograr la libertad -en principio, un engaño que se reduce a creer en la libertad de movimiento, puesto que va más allá- lo que debe hacer es imitar la lengua de quienes lo miran, como sus dueños, desde afuera de la jaula. La incorporación mimética de la lengua del Amo, la astucia del mono, es una forma de "hacerse el idiota", que permite empezar a imaginar que los idiotas serían también aquellos capaces de forjar otra lengua, una meta-lengua, mientras mues-

tran cuán socializados están en la lengua imperante y logran así pasar inadvertidos o incluso ser aplaudidos y admirados. El libro explora, entonces, formas de simulación de la lengua, formas de hacerse el idiota, que hacen del mono de Kafka un paradigma de cómo pueden leerse ciertos silencios de los pueblos, ciertas conductas no politizables inmediatamente, ciertas reacciones de grupos sociales. Los idiotas, los "simples de espíritu", los que no son convidados a participar de la cosa pública, entrarían en ella como imitadores y, a la vez, creadores de otras formas, en principio no visibles para la política.

El libro parte de una crisis. Estas formas, las del enlace entre el hecho de hablar como habilitante para la cosa pública y la pluralidad social, son formas de pensar lo político que están en crisis. Son, como dirá Rosales, "paradigmas político-cognitivos en crisis" (p. 79). Operativos todavía, pero crujientes. ¿Cómo se puede pensarlos en ese vericuetto que no los idolatra y tampoco sabe muy bien adónde se está yendo? El personaje del idiota es entonces una forma de la máscara, en el sentido de F. Fanon: puede ser una astucia para acceder a una libertad entendida como autonomía, pero puede ser también el encantamiento con el Amo, el modo de querer, ya no subvertirlo, sino devenir él y tomar su lugar.

Rosales se pregunta entonces por cuáles serían esas lenguas que permiten participar en la cosa pública a los, en principio, excluidos, a los, en principio, idiotas y simples de espíritu. Y ahí aparecen los lenguajes de los derechos, los de la construcción de una universalidad cada vez más diferenciada, pero universalidad en fin. ¿Es adoptar el lenguaje de los derechos una forma de "hacerse el idiota" y usarlos como máscaras de una transformación que, de darse, barrerá con ese lenguaje, por encontrarlo

limitado? Algo de esto parece leerse entre líneas. ¿Es válido objetar la exclusión con la lengua del que excluye? ¿No es una forma de servidumbre voluntaria? ¿Es la lengua una herramienta tan disponible? Ahí radica la sospecha de Rosales, y es compartida.

Rosales expone entonces otros gestos posibles respecto del paradigma político-cognitivo. Lo hace a través de la ficción, porque encuentra en la literatura una manera más frondosa de pensarlos. La huida estúpida del personaje Conejo, de la novela de J. Updike, que escapa del deseo de una mujer y de su familia y se vuelve tan pequeño e insignificante, como para no ser atrapado. No sabe qué hacer, pero le encanta no saberlo. Es el *acting out*, el salirse de la escena del sujeto, que se diferencia del actuar por pura repetición y que se diferencia a su vez del pasaje al acto. El libro analiza también la adopción de la lengua del Amo de la Malinche y la creencia de su pueblo de que aprender la lengua del otro es saber de sus secretos, la Malinche como traidora de los secretos de su pueblo, más que mediadora entre culturas desiguales. La imposición, antes que la impostación de un diálogo, aunque el diálogo de hecho se dé. Analiza también el aprender la lengua del Amo para poder insultarlo y que entienda, de Calibán. Y todas las formas en las que él es leído desde la academia de América Latina, que también incorpora la lengua del Amo, vaya a saber para qué. La lengua del Amo, que parece la puerta de una inclusión, deviene una trampa. Está sedimentada del poder del Amo, es una con él.

Llega así a las lenguas nacionales. ¿Cuántas lenguas habla Spinoza, leído por H. Meschonnic? El formalismo del latín, el holandés de las cartas, el español de la Apología, el portugués de la diáspora, el hebreo familiar. ¿Cuántas lenguas habla Kafka? El alemán traslúcido, el yidish, el checo. ¿Es

el plurilingüismo el camino para una aceptación del otro? ¿Es posible "gobernar" este Babel o se precisa, como pensaba Hobbes, una ruptura en la diseminación indefinida de los significados y en los juicios valorativos de cada quien? ¿A quién "pertenece" Kafka y a quién Spinoza? ¿A los pueblos que comparten sus lenguas nacionales? ¿A todos ellos, por igual?

El que no habla no significa que no tenga experiencias, y mucho menos que no tenga experiencias políticas. Ahí aparece el traumatizado analizado por W. Benjamin, el que venía de la guerra y a pesar de haber vivido todo eso -o justamente *por* haber vivido todo eso- no podía hablar, ni contar, ni relatar. Está también la experiencia de los migrantes, con sus lenguas olvidadas a propósito, para poder empezar una nueva vida. Están las lenguas míticas, las pasadas y enterradas, las lenguas aborígenes, las lenguas de fronteras. ¿Cómo se pueden seguir pensando las experiencias que acrean todas estas formas de la lengua, políticamente, sin que eso implique restablecer su uso? ¿Cómo se hacen escuchar los que no son audibles, incluso en una misma comunidad lingüística?

Hacerse el idiota toma entonces la aceptación de callarse para poder escuchar a los demás. Un poco como J. Butler pensaba el duelo, como límite imposible de esta forma vigente de la política: la posibilidad de tomarse un tiempo antes del actuar compulsivo, de entristecerse, de duelar, de saber esperar, de reflexionar. Todas actitudes que son anti-políticas para un paradigma como el de "hablar"/"actuar en lo público", ya, ahora, sin dilaciones, porque esto es lo que se espera de alguien que hace o que entiende de política. El texto de Rosales quiere adentrarse en cómo pensar qué acalla ese paradigma. Y cómo cruje.

Vale la pena entrar por una de las tantas puertas abiertas que deja un libro que no pretende cerrarse, ni tener una posición autoevidente, ni explicativa, sino ser un ejercicio, un ensayo, una escritura abierta y amable.

Pasiones tristes en la actualidad. Un estudio a raíz de las nuevas desigualdades sociales

SOLANGE HEFFESSE
(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - ARGENTINA)



Reseña de Dubet, François, *La época de las pasiones tristes. De cómo este mundo desigual lleva a la frustración y el resentimiento, y desalienta la lucha por una sociedad mejor*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2020, 123 pp.

Recibida el 10 de marzo de 2021 –
Aceptada el 25 de marzo de 2021

A fines del vertiginoso año 2020, Siglo XXI edita en Argentina el breve libro al que nos dedicamos a reseñar, fechado por su autor en noviembre de 2018 y escrito en la ciudad de Burdeos. François Dubet (Francia, 1946-), es un sociólogo y docente que ha dedicado gran parte de su vida al estudio de la sociología de la educación, las marginalidades juveniles, las desigualdades sociales y la experiencia y percepción de las injusticias sociales. “La época de las pasiones tristes...” es de reciente traducción, pero su contexto de producción puede parecer algo lejano (sumado a que la mayoría de los datos estadísticos en los que basa sus análisis empíricos corresponde a países europeos -principalmente Francia- y también a los Estados Unidos). No obstante lo cual, y pandemia de por medio, Dubet plantea en este libro algunas tesis muy agudas para pensar la dimensión social de las pasiones tristes (su producción y despliegue, su enraizamiento en un nuevo régimen de desigualdades sociales), tesis que resultan interesantes para pensar también desde nuestras latitudes y nuestra actualidad. Considero que esto sucede porque su estilo, ensayístico y directo en cuanto a sus argumentos, da pie a la imaginación conceptual y no se queda en el mero análisis cuantitativo. También es notable en su escritura la habilidad con relación al uso de ejemplos bien concretos. Otros títulos del autor publicados por la misma editorial son “Repensar la justicia social. Contra el mito de la igualdad de oportunidades” (2011), “Para qué sirve realmente un sociólogo” (2012), “¿Por qué preferimos la desigualdad? Aunque digamos lo contrario” (2015) y “Lo que nos une. Cómo vivir juntos a partir de un reconocimiento positivo de la diferencia” (2017). Esta serie de títulos da cuenta sucintamente de cuáles son las preocupaciones centrales de sus investigaciones.