

***Rigel* ∞**
**Revista de Estética y Filosofía
del Arte**



Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética

N° IX 2020

**Universidad Nacional de Catamarca
Facultad de Humanidades**

– ISSN 2525-1945 –



Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética
Revista Rigel

Comité Editorial y Responsable

Director: Naím Garnica (UNCA)

Codirector: Omar Quijano (UNCA)

Editor Responsable: Horacio Tarragona (UNCA)

Secretario de Difusión y Comunicación: Héctor Feruglio (UNCA)

Correctora: Elizabeth Reyes Garzón (UNCA)

Traducción y corrección del francés: Elizabeth Reyes Garzón (UNCA)
Claudia Vilela (Université Paris VII)

Traducción y corrección del inglés: Carolina Ferraresi (UNCA)
Viviana Inés Pascual (UNCA)

Traducción y corrección del alemán: Maximiliano Gonnet.

Comité Científico y Asesor

Andrew Bowie (University of London, Reino Unido)
Daniel von Matuschka (UNCuyo, Argentina)
Diego Sánchez Meca (UNED, España)
Eduardo Peñafort (UNSJ, Argentina)
Esteban Alejandro Juárez (UNC, Argentina)
Gérard Raulet (Université Paris Sorbona, Francia)
José Fernández Vega (UBA – Conicet, Argentina)
José Francisco Zuñiga (Universidad de Granada, España)
Iván Trujillo (Riverside University, USA)
Mariela Vargas (UNSa. – Argentina)
Peter Dews (University of Essex, Reino Unido)
Robert Holub (Ohio University, Estados Unidos)
Rodolphe Gasché (Buffalo University, Estados Unidos)
Silvia Solas (UNLP, Argentina)
Verónica Galfione (UNL – Conicet, Argentina)

Indexada en: *Philosopher's Index*, ERIH PLUS.

En directorio: LATINDEX, LATINRev, FLACSO.

www.iintae.com.ar

www.iintae.com.ar/revistarigel

ISSN 2525-1945.

Facebook: Rigel. Revista de Estética y Filosofía del Arte

Dirección Postal: Belgrano 300, C.P. 4700, San Fernando de Valle de Catamarca, Argentina.



Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética
Revista Rigel

Índice / Contents

<i>Nota editorial</i>	4
<i>La conciencia desgarrada</i>	7
Menke, Christoph	
<i>El filósofo Hamann</i>	47
Friedrich Schlegel	
<i>The Philosopher Hamann</i>	52
Friedrich Schlegel	
<i>Reseñas</i>	
<i>Representar el Capital</i>	57
Manuel Molina	
<i>Novedades editoriales</i>	67
<i>Normas para los autores</i>	76



Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética
Revista Rigel

NOTA EDITORIAL

Ninguna previsión habría hecho pensar lo ocurrido durante este último año. La aparición de la pandemia, tal vez, solo haya ocurrido en los relatos más ficcionales y distópicos de la imaginación, pero no en anticipaciones que la ciencia suele realizar. En ese marco, el trabajo académico y científico se ha visto afectado. Ya sea porque los recursos materiales como humanos se hayan volcado, casi exclusivamente, a pensar posibles resoluciones médicas, sociales y económicas, como también las preocupaciones más inmediatas sobre cómo sostener los trabajos de campo o aquellos que exigen el trabajo *in situ*.

Nuestra situación no ha sido la excepción. De hecho, formamos parte de esta excepcional situación que ha atravesado directa e indirectamente todo los órdenes de la vida. En tal sentido es que se publica un solo número correspondiente al presente año. El número único que publicamos contiene trabajos que permiten continuar la línea editorial de la revista y, a su vez, contribuye al conocimiento de tradiciones teóricas como la estética alemana.

En esa dirección, publicamos un extenso artículo de Christoph Menke sobre el crítico de origen belga Paul De Man y la traducción de una reseña de Friedrich Schlegel sobre una de las máximas figuras del movimiento *Sturm und Drang*, Georg Hamann. Al mismo tiempo damos continuidad a nuestra sección de reseñas e incorporamos una nueva sección con novedades editoriales en el campo de la estética y la filosofía del arte. Cada libro contiene la descripción comercial o de su contratapa.

Debemos agradecer especialmente a la tarea de traducción de Maximiliano



Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética
Revista Rigel

Gonnet de los textos de Menke como de Schlegel y a Carolina Ferraresi Curoto por la traducción al inglés del texto del joven romántico.

También hacemos extensivo nuestro agradecimiento a Jan-Philipp Martin de la editorial Suhrkamp Verlag AG por dejarnos publicar el texto de Menke con un permiso sin exclusividad.



Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética
Revista Rigel



Artículos



Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética
Revista Rigel

“La conciencia desgarrada”. Literatura y crítica en Paul de Man ¹

Christoph Menke
(Goethe Universitat, Alemania)

Traducción: Maximiliano Gonnet

Colaboracionismo y deconstrucción

Al momento de su muerte en 1983, Paul de Man era probablemente el representante más conocido e influyente de una de las corrientes de la teoría crítica y literaria más difundidas en Estados Unidos, comúnmente denominada – según el título de un libro² que reunió a sus más importantes exponentes y que adquirió, a pesar de todas las desmentidas, el carácter de manifiesto– “deconstructiva”. De Man, de origen belga y emigrado a Estados Unidos como consecuencia de la destrucción en la Europa de posguerra, solo tardíamente desarrolló su carrera académica en Norteamérica, luego de una estancia en Zúrich. Sus publicaciones de los años cincuenta y sesenta se centran principalmente en la

¹ [Epílogo a de Man, P., *Die Ideologie des Ästhetischen* (Herausgegeben von Christoph Menke aus dem Amerikanischen von Jürgen Blasius), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, pp. 265-299.

² Bloom, H., Derrida, J., Hartman, G., de Man, P., Miller, H., *Deconstruction and Criticism*, Seabury, New York, 1979.

Cómo citar este artículo:

MLA: Menke, Chr., “La conciencia desgarrada. Literatura y crítica en Paul de Man”, *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte* N°9 (2020): Pp.7-46.

APA: Menke, Chr., (2020), “La conciencia desgarrada. Literatura y crítica en Paul de Man”, *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte* N°9 (2020): Pp.7-46.

Chicago: Menke, Christoph. (2020), “La conciencia desgarrada. Literatura y crítica en Paul de Man”, *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte* N°9 (2020): Pp.7-46. .

poesía romántica (reunidas parcialmente en 1984 en *La retórica del romanticismo*), pero atendiendo desde un principio a cuestiones poetológicas y de teoría literaria. El primer impacto resonante lo consigue el autor a partir de una colección de ensayos sobre la conceptualización y el estatus de la crítica literaria (de Georg Lukács a Jacques Derrida), que aparece en 1971 con el título de *Visión y ceguera*. A ello le sigue rápidamente una cantidad de importantes ensayos (parcialmente recogidos en el libro más conocido de de Man, *Alegorías de la lectura*, de 1979)³ en los que desarrolla un modelo teórico de la literatura, y del lenguaje en general, caracterizado tanto por el rigor en la argumentación como por la amplitud de su aplicación y la intensidad de su efecto.

Sin dudas, parte de este efecto provocado por de Man se debe desde el principio a un “estridente tono ideológico” (de Man) de parte de sus críticos.⁴ De esto dan cuenta las confrontaciones entre la crítica literaria en Norteamérica en los años setenta y el debate sobre la “nueva crítica” en Francia en los sesenta. Claramente, la estridencia de estas confrontaciones surgía del hecho de que desde un comienzo no se restringían a los problemas de las disciplinas académicas de la literatura y de la ciencia del arte. Antes bien, la pregunta por la lógica de la lectura literaria a su vez tenía incidencias en la determinación de la estructura y constitución del comprender como tal –y, con ello, en la actividad por medio de la cual los valores y las prácticas de una cultura se aplican y se desarrollan, en suma: aquello en virtud de lo cual estos llegan a existir. Por lo tanto, en los debates norteamericano y francés sobre la literatura lo que estaba en discusión era al

³ De Man, P., *Allegories of Reading. Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, Yale University Press, New Haven/London, 1979. Una traducción alemana de la primera parte, complementada con otros ensayos de de Man, apareció con una introducción de Werner Hamacher bajo el título *Allegorien des Lesens*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988 (en lo que sigue se cita como *AL*). [Trad. esp.: *Alegorías de la lectura. Lenguaje figurado en Rousseau, Nietzsche, Rilke y Proust*, Lumen, Barcelona, 1990].

⁴ Cfr. al respecto Derrida, J., *Mémoires. Für Paul de Man*, Passagen, Wien, 1988, p. 205 ss. [Trad. esp.: *Memorias para Paul de Man*, Gedisa, Barcelona, 1998].

mismo tiempo la relación que los sujetos de la lectura mantienen no solo con sus objetos literarios, sino también con su sociedad y su cultura. De manera que estos enfrentamientos reproducen en sus líneas fundamentales un conflicto que marcó desde su origen al discurso de la modernidad: el conflicto entre la comprensión de la modernidad como participación reflexiva o como distanciamiento irónico.⁵

En esta discusión, que afectaba a la autocomprensión normativa de la cultura y la sociedad actuales, se introdujo un nuevo tono –tan dogmáticamente triunfante que con derecho puede ser puesto en duda–, cuando en diciembre de 1987 se descubrió la participación de Paul de Man en el periódico colaboracionista belga de habla francófona *Le Soir* (y en menor medida en el flamenco *Het Vlaamsche Land*).⁶ Esta colaboración empieza –luego del intento fallido de de Man por escapar de las tropas de ocupación alemanas en la frontera española– en diciembre de 1940 y termina en noviembre de 1942, e incluye cerca de 170 artículos. Mientras que la mayoría de estos textos se ocupan solo de acontecimientos culturales –lecturas, conciertos, exposiciones, publicaciones–, contienen expresamente una serie de opiniones políticas. Particularmente notoria es la cuanto menos desconcertante última sección de su artículo inequívocamente antisemita del 4 de marzo de 1941 sobre “Los judíos en la literatura actual”. Por cierto, allí de Man se distancia en primer lugar del “antisemitismo vulgar” –bajo el que se puede comprender también el de las fuerzas de ocupación nacionalsocialistas–, pero solo para aseverar finalmente que no existe ninguna objeción contra “una solución del problema judío que apunte a la creación de una

⁵ Cfr. al respecto Habermas, J., *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985 [Trad. esp.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2008] y el modelo antagónico de Bohrer, K. H., *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989 [Trad. esp.: *La crítica al romanticismo. La sospecha de la filosofía hacia la modernidad literaria*, Prometeo, Buenos Aires, 2017].

⁶ Estos artículos ahora se hallan reunidos en de Man, P., *Wartime Journalism: 1939-1943*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1989; véase además Hamacher, W., Hertz, N., Keenan, Th. (Eds.), *Response: On Paul de Man's Wartime Journalism*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1989.

colonia judía aislada de Europa”, por tanto, tampoco contra la deportación de los judíos desde el punto de vista de la literatura y su prosperidad.

El debate desatado a raíz del conocimiento de la intervención colaboracionista de Paul de Man es, tanto en su primera versión norteamericana como en su segunda versión alemana, una maraña casi insoluble de argumentos, prejuicios, hechos y, no en menor medida, recriminaciones de carácter privado. Si se puede comprender aún hoy la vehemencia y severidad de la discusión norteamericana, teniendo en cuenta la gran resonancia que tuvo allí la deconstrucción teórico-literaria, en cuanto a la discusión alemana y el desconocimiento casi completo del autor discutido se impone la pregunta de si aquí no se estará sustituyendo, con un caso belga-norteamericano, aquello que *no* se desea discutir de casos alemanes mucho más cercanos.⁷ Con todo, la urgencia del asunto sobre el que versa esta discusión es ineludible. Se trata en este punto de la relación que mantiene la posterior deconstrucción (teórico-literaria y crítico-literaria) de de Man con su temprana ideología (política).

Se han propuesto dos interpretaciones extremas de esta relación; ambas coinciden en la construcción de una continuidad más que meramente biográfica, es decir fáctica, entre colaboracionismo político y deconstrucción literaria. Así, los críticos más radicales de de Man no ven en su deconstrucción tardía otra cosa que el intento de elaborar una teoría que le permita sacudirse la opresiva carga de la culpa moral y política de su intervención colaboracionista y antisemita.

⁷ Sobre la discusión alemana, cfr. Hörisch, J., “Erledigungen. Anmerkungen zur deutschen Aufarbeitung des ‘Falles Paul de Man’” [Diligencias. Comentarios sobre el tratamiento alemán del “caso Paul de Man], en *Fragmente*, vol. 32/33 (1990), p. 277 ss. Véase también Haverkamp, A., “Einerseits/Andererseits im ‘Fall de Man’” [Cara y contracara en el caso de Man], Ms., New York, 1988, p. 3: “se necesita mucho cinismo como para, en correspondencia con la proverbial “incapacidad” de los alemanes para llevarse bien con su pasado (“incapacidad de confiar”, como decía Mitscherlich), querer hacer el perfil del problemático ejemplo de la colaboración belga, bajo circunstancias de cuyo carácter opresivo propiciado por una invasión alemana y una administración militar alemana en absoluto deberíamos dispensarnos en tanto que alemanes”.

Ciertamente, en los textos de de Man hay indicios para sostener esta sospecha hacia la deconstrucción teórico-literaria como consistiendo solo en una gran operación de autoexoneración. Ya antes del descubrimiento de su intervención temprana, de Man vio expuesto su programa deconstructivo a la acusación de propagar un quietismo político.⁸ Además, al conocerse sus publicaciones tempranas, estas adquieren peso ahora por lo que respecta a las posiciones de su obra tardía, pero sobre todo un nuevo significado, el cual se explica, acaso como las opciones políticas de Heidegger por el nacionalsocialismo, como “un problema secundario que nos desviaría de nuestro tema”; sobre las cuales el autor parece plantear, con Nietzsche, un posthistórico “olvidar absoluto” en contra del recuerdo histórico; posiciones que, al ser explicadas, parecen privar de su fundamento a todo discurso sobre la responsabilidad y la culpa: “la ética (o, deberíamos decir, la eticidad) es un modo discursivo entre otros”, más aún, la indecidibilidad de toda ficción permite “disculpar el peor de los crímenes porque, en tanto que ficción, escapa a los constreñimientos de la culpa y la inocencia”.⁹

Si los críticos de de Man desacreditan tajantemente su obra tardía, en la que se realizan semejantes declaraciones, a la luz del conocimiento de sus publicaciones tempranas los más radicales apologetas del autor reclaman el contexto inverso: el examen deconstructivo de de Man, la indecidibilidad entre ficción y referencia, no solo priva de su fundamento al discurso político-moral de sus críticos, sino también de su objeto. Por lo cual en absoluto se puede dictaminar lo que los textos tempranos estaban *destinados* a ser. A su vez, desde la perspectiva de la deconstrucción tardía pasan a un primer plano especialmente aquellos trazos

⁸ Cfr. Norris, Ch., *Paul de Man. Deconstruction and the Critique of Aesthetic Ideology*, Routledge, London/New York, 1988, cap. 1.

⁹ Las primeras dos citas en de Man, P., *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1983, p. 254, 149 ss. [Trad. esp.: *Visión y ceguera. Ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea*, Universidad de Puerto Rico, 1991]; las dos siguientes en de Man, *Allegories of Reading*, op. cit., pp. 206, 293.

de las publicaciones tempranas en los cuales el autor asevera menos de lo que cita y se defiende de las simplificaciones, cuyo reconocimiento es, más que una desconcertante confusión, un plan para la implementación de determinadas estrategias culturales y retóricas políticas. Estos trazos de las publicaciones tempranas de de Man, que no pueden pasarse por alto en una consideración objetiva,¹⁰ los leen los apologetas del autor como prefiguración de ese juego irónico de admisión y disolución de los paradigmas textuales que su posterior teoría y praxis deconstructiva explícitamente realiza –y con ello confirman la sospecha del crítico de de Man, según la cual la deconstrucción no es sino una estrategia de inmunización contra el discurso político-moral con sus categorías de responsabilidad y culpa.

Dos modos, por lo tanto, de elaborar la continuidad entre el trabajo periodístico juvenil de de Man y la deconstrucción posterior. Y un doble reduccionismo: quienes entienden la deconstrucción como el intento no de justificar retrospectivamente la ideología política de juventud, sino de evitar toda valoración moral y descargarse de su culpa, reducen esta teoría al estatus de un mero síntoma. Por otro lado, quienes entienden la concepción periodística de juventud como un desatendido y subversivo ensayo *avant la lettre* de praxis textual deconstructiva, volatilizan todo contenido semántico en el juego del lenguaje y los textos. Dos modos, también, de eludir la confrontación directa con su objeto: en la cómoda superioridad de las derivaciones genéticas, el reduccionismo psicológico de los críticos de de Man se exime de la siempre ardua confrontación directa (y, por tanto, argumentativa) con la obra tardía del autor; inversamente, la disolución lúdica de todos los significados por parte de los defensores de de Man, ante la siempre difícil confrontación con la temprana ideología del autor (ya que en ello

¹⁰ Esto se muestra tanto en las meticulosas investigaciones de Derrida (*Wie Meeresrausche auf dem Grund einer Muschel... Paul de Mans Krieg. Mémoires II*, Passagen, Wien, 1988) como en las de Fellingner, R., "De Manologie", *Literaturmagazin*, vol.26 (1990), p. 168 ss.

hay comprometida una valoración), se refugia en la cómoda superioridad del estudio de las estrategias textuales.

La fórmula cuya observancia permitiría salir de esta contraposición la ha acuñado Jacques Derrida con su exigencia de “tener el coraje de responder a la injusticia con justicia”.¹¹ Una consideración y una actitud que satisfagan eso evitan cualquier reduccionismo; se niegan a abandonarse a juicios morales –puesto que hablan sin excusas de la “injusticia” de de Man, de la “imperdonable violencia” de sus afirmaciones, las cuales “según una cierta operación testimonian [al parecer] una alianza que siempre ha sido para mí lo peor”.¹² Una consideración que responda con justicia a la injusticia del autor, sin embargo, se niega también a la condena exaltada –puesto que se obliga ella misma a una “justicia” que dé cuenta de todas las circunstancias. “Y si se ha de condenar estas afirmaciones, como yo mismo lo he hecho, no se lo debe hacer sin investigar todo lo que sigue siendo legible de un texto que se considera nefasto. Al evaluar este acto, este texto (no digo la obra y la vida de su autor, que nunca se reducen a esto), se debe mantener ‘una cierta frialdad’ y esforzarse en ese ‘perspicaz trabajo de análisis’ que asocia a de Man con aquello que, entretanto, atribuía a los judíos mismos *en este texto* [se trata del artículo más arriba mencionado sobre “Los judíos en la literatura actual”].¹³ La exigencia de Derrida de corresponder con justicia lo injusto de de Man, por lo tanto, no es solo una máxima moral, sino también una máxima metodológica; el sentido enfático del compromiso ético, el hacer justo su objeto como contraparte, tiene también una implicancia epistemológica. Y, en efecto, es en primer lugar frente a la tarea periodística temprana de de Man como palabra rectora que se han de concebir tanto una investigación biográfica como histórica; estas involucrarían la indispensable univocidad del juicio, así como la igualmente

¹¹ Derrida, J., *Wie Meeresrauschen...*, op. cit., p. 64.

¹² *Ibid.*, p. 29.

¹³ *Ibid.*, p. 64 ss.

indispensable perspicacia de la explicación.

Considero todavía más urgente realizar una investigación teórica de esta exigencia de una máxima metodológica frente a los textos deconstructivos de de Man. Esta investigación entra en conflicto con un enfoque que se legitima respecto de la injusticia de sus trabajos tempranos, que incluso se siente obligado a rechazar para los trabajos deconstructivos la justicia de las lecturas objetivas. Tal enfoque se funda en la sospecha de que esta justicia disculpa (o relativiza) aquella injusticia. Y apoya esta sospecha en las perturbadoras manifestaciones presentes en los posteriores escritos deconstructivos – algunos de los cuales fueron citados más arriba–, en los que el autor esboza un concepto de lectura literaria *en el cual y para el cual* las categorías del discurso ético-político no pueden reclamar ninguna validez. De este modo, de Man parece querer no solo retirar del discurso público su propio colaboracionismo, por diversas razones de beneficio personal, sino también impugnar el derecho mismo de este discurso: el silencio no como testimonio de la vergüenza, sino de la soberbia.

La primera tarea de una reconstrucción teórica de la deconstrucción tardía de de Man consiste, por el contrario, en documentar en qué medida su objeto es apropiado (ver más abajo, sección 3). El concepto de “deconstrucción” significa en de Man, previamente a cualquier teorización posterior, no otra cosa que la consecuente conciencia de la constitución literaria o “retórica” de los textos. Presentar la “desarticulación” deconstructiva de los discursos éticos (y cognoscitivos) como apropiada al objeto quiere decir, por lo tanto, que ella muestra adecuadamente el objeto de la ficción literaria. Y, en tanto que la deconstrucción justamente en su desarticulación de lo ético dilucida la ficcionalidad literaria, no es válido el intento de explicar tal desarticulación como síntoma de un continuo accionar de la incompensable culpa por los textos tempranos de de Man. Se impone la sospecha de que esta objeción ético-política

contra la deconstrucción es en realidad solo el resultado de un concepto de literatura ciegamente ficcional, que solo conoce formas de lenguaje éticas y cognoscitivas.

Por lo tanto, una consideración que permita hacer justicia a la deconstrucción tardía de de Man corrige la imagen de una continuidad entre la intervención temprana y la deconstrucción tardía, evaluando la teoría elaborada por el autor según su propia e inmanente pretensión de verdad. Con todo, este reemplazo de continuidad por discontinuidad constituye solo el primer pero inevitable paso. Pues la deconstrucción tardía no solamente se para sobre sus propios pies y por eso *frente a* la ideología política temprana, sino también *en su contra*. No se trata solo de que la deconstrucción como conciencia apropiada al objeto de la literariedad no esté comprometida por la intervención política, sino de que incluso se opone a ella. Geoffrey Hartman lo ha expresado terminantemente:

a la luz de lo que conocemos, su obra aparece cada vez más como una reflexión que profundiza en la retórica del totalitarismo. Su giro desde la política de la cultura hacia el lenguaje del arte no fue un escape hacia, sino fuera del esteticismo: un desencanto con esa fatal estetización de la política, descarada en sus propios escritos tempranos, que le dio al fascismo su falso brillo. La crítica de de Man hacia toda tendencia a totalizar la literatura o el lenguaje, a ver unidad donde no la hay, parece un tardío pero poderoso acto de conciencia.¹⁴

La deconstrucción tardía no solo rompe con la intervención política juvenil del propio de Man, sino que además se opone a ella, porque no solamente dice *algo* otro sino *lo* otro, cuya exclusión y represión los textos tempranos del autor califican de ideológica. Se puede designar exactamente el punto en el que la

¹⁴ Hartman, G., "Blindness and Insight", p. 31, *The New Republic*, 7 de marzo de 1988, p. 26 ss. Aquí citado de Norris, Ch., *Paul de Man*, op. cit., p. 190. Cfr. también Hartman, G., "History and Judgement: The Case of Paul de Man", *History and Memory*, vol. I, n°1, Spring/Summer 1989, p. 55 ss.

intervención se convierte en "ideológica", a pesar de su ambigüedad firmemente mantenida. Pues esta ambigüedad se funda justamente en que estos textos no *son* por completo ideológicos –"siempre la ambigüedad", dice Derrida–, sino que en su decurso se *vuelcan* en ideología. Este vuelco es lo que articula la modernidad, sus diferenciaciones, divisiones y aplazamientos.

En ninguno de los artículos tempranos de de Man es esto tan claro como en aquel que al mismo tiempo es el más nefasto: en "Los judíos en la literatura actual", se plantea de manera condensada un enfrentamiento entre la valoración positiva de solo lo más radical de la modernidad literaria –"Gide, Kafka, Hemingway, Lawrence", "el surrealismo o el futurismo"– y esa estrategia de excluir a la fuerza al extranjero, es decir a *su* extranjerismo, que caracteriza al antisemitismo. El autor sigue este esquema una y otra vez: articular la diferencia de tradiciones, discursos y experiencias¹⁵ y proclamar una reconciliación que no puede ser pensada y realizada de otra manera que mediante la reducción y la supresión violenta. Y es en este esquema que de Man, en esto sobrino de su tío Hendrik, fundamenta su actitud colaboracionista: la ocupación alemana es para él el primer paso en la realización, también a nivel europeo, de aquella unidad entre clases y culturas que el nacionalsocialismo ya ha establecido exitosamente al interior de Alemania. Si la intervención temprana de de Man es "ideológica", si francamente *muestra* su carácter ideológico en tanto presenta "un compromiso para nada admirable entre ideología y no-identidad",¹⁶ el conjunto de su trabajo crítico y teórico-literario posterior se opone explícitamente a ello ahí donde se compromete a la articulación de una conciencia. Una conciencia que el autor, en sus textos de los años sesenta, todavía empapados de lenguaje existencialista, designa como "desgarrada", acaso

¹⁵ Por ejemplo, la literatura como "un ámbito independiente, que posee en sí una vida, leyes y deberes legítimos que de ningún modo dependen de las contingencias éticas o filosóficas, las cuales se desarrollan al margen suyo" (*Le Soir*, 2/12/1941). Aquí citado a partir de la traducción de Fellingner, R., "De Manologie", art. cit., p. 178.

¹⁶ Hartman, G., "History and Judgement", art. cit., p. 68.

"trágica". Ello vale incluso para su autodenominada reflexión "deconstructiva" de los años setenta y ochenta. Pues esta no es más que "una concepción de la conciencia poética entendida como una conciencia esencialmente dividida, dolorosa y trágica",¹⁷ la precisa y desmaquillada denominación de la "profunda división" en los insolubles "conflictos" de la literatura. Aunque hay que entender esto en detalle –más abajo volveré sobre ello–, en sus textos deconstructivos de Man se convierte así en abogado de esa misma separación *contra* la cual sus intervenciones tempranas prescriben una receta.

Pero la deconstrucción tardía de de Man no solo rompe con sus tempranas intervenciones –en tanto que ella es una teoría de la ficción literaria fundada solo en el objeto–, o se contrapone a ellas –en tanto que es una articulación de la conciencia ante la cual los textos tempranos recaen en ideología. La deconstrucción demaniana no se plantea solo en los términos de la doble relación de ruptura y oposición con sus intervenciones tempranas –por lo demás, se la puede leer como *reflejando* esta relación. Por esto, en los últimos escritos de los años ochenta el *concepto* de ideología se refuerza y adquiere un papel central. La sugerencia "deconstructiva" de "confundir fatalmente la materialidad del significante con la materialidad de aquello que designa",

no significa que los relatos ficcionales no sean parte del mundo y de la realidad; sus efectos sobre el mundo pueden ser incluso demasiado intensos para ser agradables. Lo que llamamos ideología es justamente la confusión del lenguaje con la simple realidad, de la referencia a un fenómeno con el fenómeno mismo. De esto se sigue que la lingüística de la literariedad es, más que todos los otros métodos de investigación (incluido el de las ciencias económicas), un instrumento eficaz e imprescindible para exponer las falsificaciones ideológicas, y que ella toma parte decisivamente en la explicación de su aparición. Quienes acusan a la teoría literaria de ser ciega a la realidad social e histórica (es

¹⁷ De Man, P., "The Dead-End of Formalist Criticism", en Íd., *Blindness and Insight*, op. cit., p. 229 ss.

decir, ideológica) expresan solo su miedo a que sus propias mistificaciones ideológicas se vean expuestas por medio del instrumento que buscan desacreditar. Son, dicho brevemente, lectores muy mezquinos de *La ideología alemana* de Marx.¹⁸

En línea con este programa, se puede recurrir a la deconstrucción tardía de de Man para responder a la propia pregunta suscitada a raíz del descubrimiento de sus escritos tempranos –la pregunta por la relación entre ideología y deconstrucción. Pero, puesto que “deconstrucción”, como se indica, no quiere decir sino conciencia de la literariedad, la pregunta es a la vez por la relación entre ideología y literatura. La pertinencia de las dos posiciones extremas sobre el “caso de Man” antes mencionadas –la de sus más decididos críticos y la de sus más decididos apologetas– consiste en que ambas implícitamente disuelven también, de modo unilateral, esta relación entre ideología y literatura. Con el concepto de ideología, los apologetas eliminan al mismo tiempo el de verdad, en favor de un concepto de texto cuyo pan-ficcionalismo no conoce más que eventos lingüísticos indiferentes a la validez; por su parte, los críticos de de Man totalizan la diferenciación de ideología y verdad en favor de un concepto de literatura cuya ceguera a la ficción conoce solo los modos lingüísticos comprometidos con la verdad. Frente a estas dos simplificaciones igualmente contrarias y complementarias, bajo el título de “deconstrucción” el autor desarrolla una crítica de la ideología que afecta exclusivamente al potencial retórico-literario del lenguaje: contra sus celosos apologetas, sostiene que la distinción entre verdadera y falsa conciencia es indispensable para comprender la literatura –la literatura (y su autoconciencia, la deconstrucción) es “política”, en tanto que su base de operaciones deviene crítica de la ideología; contra sus apresurados críticos, evita empero elevar la literatura a médium de lo verdadero y lo correcto –la literatura (y

¹⁸ De Man, P., “Der Widerstand gegen die Theorie”, p. 92 ss.; Bohn, V. (Hg.), *Romantik: Literatur und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987, p. 89 ss.

su autoconciencia, la deconstrucción) es “política”, en tanto que cuestiona la posibilidad de la verdad y la corrección.

Justamente una lectura de la teoría y la crítica deconstructiva demaniana a la luz de su intervención colaboracionista lleva de suyo al concepto de ideología, indispensable para el análisis de esta intervención. Eso no significa ni que los acercamientos del autor a una crítica de la ideología *supongan* una disimulada autocritica, ni que constituyan una reparación de su injusticia. Sin embargo, ofrecen *un* instrumento para analizar su ideología política juvenil, utilizar el cual no desmiente la injusticia de esta, pero *no* utilizando el cual se corre el peligro de haber condenado algo que no se ha comprendido y con ello, precisamente, de no haberlo condenado.

Ideología estética

Hacia el final de su ensayo “Lo sublime en Hegel”, de Man confronta la deconstrucción con aquellas concepciones que buscan por todos los medios evitar “la potencia crítica del juicio estético”.¹⁹ Por el contrario, la deconstrucción *es* crítica. Esta equiparación, sin embargo, de inmediato se vuelve a sumir en la ambigüedad. Es decir, la crítica puede ser dual: literaria y filosófica, esto es, política. Pero para de Man la crítica no solo puede ser dual, sino que debe ser las dos cosas a fin de poder ser una sola: la crítica literaria deviene política o epistemológica, la crítica política y filosófica se realiza como crítica literaria. Por esto, los textos deconstructivos del autor se colocan bajo una ley doble: proclaman un “retorno a la filología”²⁰ y al mismo tiempo polemizan, apoyándose tanto en Nietzsche y Derrida como en Lukács, Benjamin y Adorno, contra “el principio de exclusión que

¹⁹ De Man, P., *La ideología estética*, Cátedra, Madrid, 1998, p. 169. De aquí en más se cita como *IE*.

²⁰ De Man, P., “The Return to Philology”, en *Íd.*, *The Resistance to Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986, p. 21 ss. Sobre la duplicación de la deconstrucción en filología y filosofía, véase el ensayo homónimo “The Resistance to Theory”, en *ibíd.*

se asume para operar entre la teoría estética y la especulación epistemológica o, en un modelo simétrico, entre la preocupación por la estética y la preocupación por temas políticos" (*IE*, p. 151).²¹

La voluntad de quebrar este principio de exclusión entre crítica literaria y crítica filosófico-política es un programa tan viejo como la idea de su separación. El precio que tuvieron que pagar todos los intentos por superar esta separación fue siempre una subvaloración o bien de lo literario, o bien de lo político, o bien de lo epistemológico –la mayoría de las veces de los tres. Pues el quebrantamiento de su principio de exclusión tuvo lugar siempre con la pretensión de haber encontrado en el arte como *uno* de los lados separados el "modelo" también para el otro y, con ello, para la *unidad* de ambos. En una conferencia titulada "Kant y Schiller", de Man rastrea esta hipostatización de lo estético –de momento separado a modelo de unidad– hasta la distorsión "romántica" de la estética kantiana, una distorsión que comienza con Schiller.²² En el centro de esta distorsión está la intención "de poner lo estético como ejemplar, como una categoría ejemplar, como una categoría unificadora, como un modelo para la educación, como modelo incluso para el estado" (*IE*, p. 187). Según de Man, esta concepción romántica halla su traidora redención en la estetización de la política que condujo al fascismo; Goebbels, de cuyo *Michael. Ein deutsches Schicksal in Tagebuchblättern* de Man cita la interpretación del líder político como artista, enuncia la verdad sobre la idea romántica de una estetización de la política y el conocimiento.

Al ver el proyecto romántico de estetización de la política cumplirse en la ideología fascista –también su propio periodismo juvenil, a pesar de toda su

²¹ Entre los autores con los cuales el autor acuerda sobre este punto faltan aquellos cuya argumentación emparenta estrechamente a sus programas con el de de Man –Roland Barthes y Julia Kristeva. Sobre la relación entre lectura literaria y posición ética, véase Miller, J. H., *The Ethics of Reading. Kant, de Man, Eliot, Trollope, James and Benjamin*, Columbia University Press, New York, 1987.

²² De Man, P., "Kant and Schiller", manuscrito inédito de 1983 [Trad. esp.: "Kant y Schiller", en Íd., *La ideología estética*, op. cit., pp. 185-229].

ambigüedad, es síntoma de ello—, el propio de Man ha dado ya el mejor argumento para erigir aquel “principio de exclusión” entre las cuestiones estéticas y las cuestiones tanto políticas como epistemológicas que él a su vez pretendía quebrar. Que es necesario el establecimiento y la conservación de este principio de exclusión, no obstante, es la conclusión a la que había llegado Hegel – desengañado a partir del discernimiento de la violencia que encierra cada una de las utopías totalitarias de estetización, tales como la que se había defendido todavía en el llamado “Programa de sistema más antiguo del idealismo alemán”:

la suprema perfección estética, tal como se forma en una determinada religión, en la cual el hombre se eleva por encima de toda escisión y ve desaparecer en el reino de la gracia la libertad del sujeto y la necesidad del objeto, solo ha podido ser vigorosa hasta un cierto estadio de la formación y en la esfera más común o en la barbarie del vulgo. Al progresar, la cultura se ha escindido de ella, se ha colocado junto a ella, o viceversa, y, puesto que el entendimiento ha llegado a estar seguro de sí, ambos aspectos se desarrollan yuxtapuestos hasta alcanzar una cierta calma, dado que se aíslan en ámbitos totalmente separados, y para cada uno de ellos no tiene ningún significado lo que le sucede al otro.²³

Que la divulgación de la pretensión de encontrar un modelo en el que política y conocimiento se organicen, siguiendo el ejemplo del arte, para con ello superar su división, se revela como idéntica al reconocimiento de su coexistencia en esferas aisladas y clausuradas en sí: tal es la conclusión a la que Hegel llega como reacción al fracaso de su propio proyecto romántico.

Esta es a su vez la conclusión que de Man rechaza al señalar las implicancias políticas y epistemológicas de la literatura, de sus lecturas, su crítica y su teoría. La objeción del autor a la conclusión hegeliana no afecta a sus premisas. No solo está de acuerdo con la crítica de Hegel al concepto romántico del arte, sino que la

²³ Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 21-22.

generaliza aún más, desnudando el sentido histórico-filosófico de la sentencia hegeliana acerca del carácter de pasado del arte clásico. Según de Man, esta sentencia no es un “diagnóstico histórico”, ya que alude a que, “en un sentido radical”, la belleza del arte no solo ahora sino “siempre es ‘un pasado’ y no un presente interiorizado por nosotros”.²⁴ El arte como lugar de la superación [Aufhebung] conciliadora de las contradicciones no es pasado solamente ahora sino que siempre lo fue, pues nunca fue “real”, esto es, presente sin-apariencia [scheinlos]. Pero el autor impugna la consecuencia que Hegel extrae, en el escrito sobre la *Diferencia*, de la correcta objeción a la estetización del conocimiento y la política: que el arte no pueda convertirse en modelo de la política como conocimiento y, con ello, en médium de reconciliación de la división, no significa que arte y política como conocimiento puedan llegar a una relación pacífica en la que “ambas se desarrollan yuxtapuestas hasta llegar a una cierta calma” (Hegel), debido a que han renunciado definitivamente a las usurpaciones mutuas. La idea de una clasificación del arte en la ordenada separación de esferas y, con ello, en la alternativa entre la romántica reconciliación de la división y la posromántica adaptación a la diferenciación, es engañosa. Pues justamente en la fijación que el arte adquiere en una localización posromántica semejante sobrevive oculta –según la tesis central de de Man– una parte de la ideología romántica cuya superación había bosquejado. La ideología “romántica” de lo estético no se restringe al proyecto de una estetización conciliadora de política y conocimiento: incluso concepciones como la de Hegel, que se han despedido de este proyecto utópico, piensan el arte según el paradigma de la reconciliación estética.

De Man aclara esta objeción crítica al radicalizar la sentencia hegeliana acerca del carácter de pasado del arte, en el sentido temporal ya indicado, en una

²⁴ De Man, P., “Signo y símbolo en la estética de Hegel”, en Íd., *La ideología estética*, op. cit., p. 147.

segunda dimensión material. El arte es “pasado” en tanto que “simbólico”.²⁵ En su versión radicalizada, esta tesis de Hegel expresa, según la interpretación de de Man, no una simple sino una doble sospecha ideológica hacia el uso de una categoría de lo “estético” que es leída, bajo las condiciones de la división moderna, como constitutiva del arte simbólico. Con Hegel, que la categoría de lo estético sea ideológica parece ser entendido ante todo en el mencionado sentido, según el cual se le otorga a lo estético la función de superar las divisiones en la política y en el conocimiento y, con ello, entre arte, política y conocimiento; en tanto que “estético”, el arte no es solo *un* momento en esta diferenciación, sino que mediante su carácter de modelo es el todo al mismo tiempo que la parte. De Man remite la tesis hegeliana del fin de lo “estético” como arte “simbólico” no solo a su función simbólica externa para la política y el conocimiento, sino también a su estructura simbólica interna. Pensado bajo la categoría de lo estético, el arte no solo realiza una reconciliación externa con o en la política y en el conocimiento; esto solo puede lograrlo si realiza también una reconciliación interna del contenido y la forma, del significado y la significación, del decir y el modo de decir. Así, el arte “simbólico” o “estético” debe lograr la superación de la división en un doble sentido: en el de la división externa al arte y en el de la división interna del arte –su división *de* la política y el conocimiento (así como debido a las divisiones en la política y el conocimiento) y su división *en* significado y significación.

La objeción al escrito de Hegel sobre la *Diferencia*, con su idea de una coexistencia amigable de las esferas, se dirige principalmente a la pretensión externa de reconciliación del arte “estético”; la “ideología” de lo estético consiste en no poder perseverar en la experiencia de la división –de arte y política, así como

²⁵ En su interpretación de Hegel, el autor utiliza la expresión “simbólico” no en el sentido de la *Estética* hegeliana, sino en el de la *Enciclopedia*; véase al respecto la discusión que mantuvieron R. Geuss (“A Response to Paul de Man”) y P. de Man (“Reply to Raymond Geuss”) sobre el ensayo “Signo y símbolo en la estética de Hegel” [*ibid.*, pp. 131-149] en *Critical Inquiry* (vol. 10, H. 2, diciembre de 1983, p. 375 ss.)

de arte y conocimiento—, reprimiéndola por medio de la construcción de una unidad aparente. No obstante, para afirmar que el arte “estético” también está constituido simbólicamente en su interior, y por esto es también una reconciliación de su división interna, la teoría de Hegel —de modo similar a la de Kant— asume una posición mucho menos unívoca. Según la lectura “canónica” —en la que de Man insiste para aclararla tanto como sea posible,²⁶ no en última instancia debido a que “muchos de nosotros” somos hegelianos precisamente en el sentido de esta lectura, “y bastante ortodoxos por cierto” (*IE*, p. 133)—, la afirmación del arte “estético”, para poder superar su división interna, ante todo tiene que permanecer intacta frente a la crítica de la ideología estética. Es esta disociación de los dos niveles en la promesa de reconciliación de la ideología estética lo que está a la base de la estrategia hegeliana, arriba considerada, de rechazar la estetización utópica, externa, por medio de un “principio de exclusión” entre las cuestiones estéticas y las políticas y epistemológicas, para comprender de ahora en más el arte *internamente* como “estético”, “simbólico”. Y es al mismo tiempo de esta disociación que de Man intenta mostrar que no es tajante: la “ideología de lo estético” es *una*; concebir internamente el arte como reconciliación quiere decir ya cerrar los ojos a su función de reconciliación para la política y el conocimiento.

De Man demuestra que, en un examen de pasajes seleccionados de las teorías de Kant y Hegel, esta lectura canónica pasa el cepillo a contrapelo. Allí se pone de manifiesto que, en sus reflexiones teórico-artísticas, ya los propios Kant²⁷ y Hegel²⁸ toman nota de la insuperabilidad de la división interna del arte. La teoría kantiana de lo bello y lo sublime, la teoría hegeliana de lo sublime, la alegoría y la novela: todas ellas son referencias claras a un “símbolo que no es simbólico” y a la “teoría de lo estético que ya no es estético” (*IE*, p. 147). “Dedicado a la preservación

²⁶ De Man, P., “Respuesta a Raymond Geuss”, en *Íd.*, *La ideología estética*, op. cit., p. 263.

²⁷ “Fenomenalidad y materialidad en Kant”, en *ibíd.*, p. 103 ss.

²⁸ “Signo y símbolo en la estética de Hegel”; “Lo sublime en Hegel”, en *ibíd.*, pp. 131-169.

y a la monumentalización del arte clásico, contiene también [la estética de Hegel; pero esto vale igualmente para Kant] todos los elementos que hacen imposible desde el principio tal preservación" (*IE*, p. 146). Kant y Hegel plantean ya la idea de entrever la categoría de lo estético, no solo en la pretensión de reconciliación externa que ella critica sino también en la interna que ella defiende, como una "resistencia" [Abwehr] ideológica a la división. Y frente a esta visión sin reservas del carácter irreconciliable de la división interna del arte, que Kant y Hegel mismos articulan, la alegada solubilidad "estética" de tal división es un fragmento de "ideología estética". Pero solo *un* fragmento; pues caracterizar la resistencia "estética" a la división interna del arte como ideológica significa a su vez remitirla a una función extra-artística: la reconciliación estética de la división interna del arte opera en Kant y Hegel como "protección" del conocimiento y la política ante su "auto-borramiento" (*IE*, p. 142). Incluso si, con ello, el arte entendido de manera estética o simbólica ya no produce directamente (como en el proyecto de estetización romántico) el modelo de un todo reconciliado, la reconciliación "estética" de la división interna del arte –según la tesis de de Man– se comprende ahora como motivada por la resistencia a la división externa. El concepto de ideología estética define este nexo de motivación entre las dos promesas de reconciliación.

Hasta aquí el análisis crítico de la "ideología de lo estético" se mueve solo en el nivel de una metalingüística o sistemática de los textos; es, de un modo bastante tradicional, la revelación de sus contradicciones internas. Estas contradicciones son todavía mayores solo por el supuesto de que las tesis y conceptos "antiestéticos" de Kant y Hegel expresan asimismo ideas verdaderas sobre su objeto. Si realmente logran esto, solo se puede establecer echando un vistazo a los textos de crítica literaria de de Man y a las subsiguientes reflexiones sobre el concepto de lectura literaria; en el siguiente apartado nos ocuparemos de esto.

Pero el análisis crítico de la “ideología de lo estético”, tal como lo hemos considerado hasta ahora, es también limitado en un segundo sentido; es, en términos bastante tradicionales, la revelación de una falsa concepción del arte. Esta concepción es todavía más falsa solo por el supuesto de que su formación no sucede de modo casual; conceptos como “resistencia” o “represión” ya han dado cuenta de esto. Sugieren que la afirmación de una constitución simbólica interna del arte no es contingente, sino una desfiguración de su división interna que obedece a motivos específicos: la categoría de lo estético sirve para la “protección” ante la amenaza que esta división representa –y, de hecho, para los ordenamientos de la ciencia y la política. Por lo tanto, el principio de exclusión entre la teoría estética y el discurso político y epistemológico atraviesa ya la ideología misma de lo estético por su mera existencia: la ideología de lo estético, al servicio de la estabilidad política y epistemológica, defiende contra la amenaza que proviene del arte y, con ello, no es solo una confirmación de esta amenaza, sino también de la dimensión política y epistemológica del arte y de su teoría. Esto se explicará con más detalle en el apartado 4.

Tipos de lectura

La deconstrucción libera en la literatura un potencial amenazante – epistemológico o político– “leyendo en detalle los textos como textos”: como crítica de la literatura o filología.²⁹ La lectura literaria o retórica como un hecho poco confiable y desestabilizador era ya la tesis implícita en la elección de de Man del título “Alegorías de la lectura” para designar sus propios textos de crítica literaria. Pues a las alegorías las caracteriza el hecho de que “un ícono singular produce dos significados, uno de los cuales es objetivo y literal, el otro alegórico y ‘real’, y de que ambos significados luchan entre sí con el ciego poder de la

²⁹ De Man, P., “The Return to Philology”, en *The Resistance to Theory*, op. cit., p. 23.

estupidez" (AL, p. 109 ss.).³⁰ Ahora bien, un tal "entrecruzamiento" de lecturas mutuamente excluyentes no solo vale para alegorías particulares en el texto literario, sino que determina también al texto *crítico*-literario. En este el crítico narra su lectura del texto literario. Pero su relato solo es apropiado si la describe como el quiasmo inenarrable entre las dos lecturas que luchan entre sí. Así, el relato deviene una "alegoría de la lectura" en la que se da cuenta de la "imposibilidad de la lectura" (AL, p. 111): la lectura es imposible debido a que significa "la introducción irrevocable de dos lecturas mutuamente excluyentes". Con ello, a la vez es imposible "incluir las contradicciones de las lecturas en un relato que fuera capaz de soportarlas". La alegoría ratifica esta imposibilidad; en lugar de integrar las lecturas narrativamente, despliega su irreconciliable conflicto.

En esta reflexión sobre la posibilidad e imposibilidad de la lectura, el discurso de la crítica literaria recibe un significado distinto del acostumbrado. Si habitualmente supone un enjuiciamiento crítico de su *objeto*, de las obras y los textos, en de Man vuelve a adquirir el sentido de una *autocrítica*, de una reflexión crítica de la crítica literaria, sentido que ya tenía en el romanticismo, pero también en Kant. Los textos crítico-literarios son adecuados a su objeto, el texto literario, solo en tanto que crítica de la crítica literaria. "Escribir críticamente sobre los críticos –así lo resumen los ensayos del libro *Visión y ceguera*– se convierte por eso en un pensar sobre la paradójica efectividad de una capacidad de visión cegadora que debe ser corregida por medio de juicios que ella misma se da inconscientemente".³¹ La crítica literaria obtiene un juicio del texto literario solo al exhibir, en el movimiento interminable de la autocrítica, la inevitable ceguera de cada uno de sus juicios.

³⁰ Cfr. Hamacher, W., "Unlesbarkeit" (AL, p. 7 ss.); Menke, B., "Dekonstruktion – Lektüre: Derrida literaturtheoretisch", en Bogdal, K.-M., (Hg.), *Neue Literaturtheorien: Eine Einführung*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1990, p. 235 ss.; Miller, J. H., *The Ethics of Reading*, op. cit., cap. 3: "Reading Unreadability: de Man".

³¹ De Man, P., *Blindness and Insight*, op. cit., p. 189.

La ceguera del juicio crítico-literario es inevitable porque es ya la ceguera de las lecturas literarias. Esta no es una falla del texto sino el "correlato necesario" (p. 225) de la constitución específica de su lenguaje. De Man la define como "retoricidad": "en tanto que el texto responde por su propio carácter necesariamente "retórico", postula también la necesidad de ser malentendido" (p. 220). La retoricidad de los textos literarios se caracteriza por mostrar "explícita o implícitamente" (p.221) su constitución retórica. Pero están constituidos retóricamente en la medida en que su lenguaje crea un significado solo en referencia a otro lenguaje; los textos literarios adquieren significado solo en la sustitución de expresiones por expresiones. Con lo cual estas sustituciones retóricas pueden y deben convertirse siempre en el objeto de dos lecturas que están "igualmente necesitadas" y "excluidas entre sí" (AL, p. 105): una lectura "figurada" –que motiva la sustitución en la unidad de un significado– y una lectura "desfiguradora" –que descubre en la sustitución un momento irreductiblemente arbitrario y contingente.

Con los nombres de "metáfora" y "metonimia", *Alegorías de la lectura* desarrolla –sobre todo en su primera parte– esta oposición entre figuración y desfiguración en la lectura retórica. Las metáforas producen significado en tanto que sustituyen una expresión –en el más frecuentemente citado de los ejemplos: "Aquiles"– por otra –"león"– y reclaman este intercambio como "motivado" por los dos atributos compartidos –coraje y fuerza. Así, la metáfora se basa en el supuesto de una "estricta coherencia de significado y estructura" (AL, p. 102): su estructura gramatical –el intercambio de las dos expresiones– aparece como la mera realización de su complementariedad semántica; un "lazo necesario" une el sentido imaginado y las propiedades sensoriales percibidas. No obstante, el presupuesto de esta concordancia de estructura y sentido es el "carácter totalizador" del juego entre la expresión presente y la ausente ("Aquiles" y "león") que la metáfora pone

en marcha en su voluntad de significar. Puesto que la metáfora no dispone de un significado de antemano, solo puede adquirirlo en la medida en que se introduce en este juego. Pero con ello se da al mismo tiempo un movimiento que ya no sigue una teleología semántica. Porque en eso depende de una lectura "literal" de los elementos de la metáfora, los cuales por sí mismos nunca conducen a una síntesis. Aquí no dominan la necesidad y la concordancia, sino la arbitrariedad y la disonancia; la metáfora se revela como metonimia, la semejanza semántica de dos expresiones como su yuxtaposición y alusión casuales.

En este liderazgo enfrentado, la metáfora y la metonimia no son ejemplos del catálogo de figuras de la retórica tradicional, sino que contienen un sentido "metafigurativo" (AL, p. 44).³² Metáfora y metonimia son modelos fundamentales de dos tipos de lectura, la "sensible estéticamente" y la "retóricamente atenta". En principio, su relación parece reproducir la oposición entre ideología y verdad; así, la metáfora "engaña" sobre aquello que la metonimia somete a la "prueba de la verdad" (AL, p. 104). La metonimia sería entonces la verdad "deconstructiva" sobre el texto que disuelve las metáforas en el texto –y el texto literario mismo sería "la narración alegórica de su propia deconstrucción" (AL, p. 105). Sin embargo, de Man dice de esta obvia reducción que se queda corta frente a la "irrevocable introducción de por lo menos dos lecturas mutuamente excluyentes" (*ibíd.*) en toda lectura. La metáfora –y la lectura metafórica– no es simplemente ideológica, puesto que es completamente inevitable en todo texto literario; en efecto, "la relación entre el sentido literal y el sentido figurado de una metáfora [...] es siempre metonímica, pero simultáneamente "está impulsada por una tendencia constitutiva a aparentar lo contrario" (AL, p. 104).

Para desprender la diferenciación metáfora-metonimia de la oposición de

³² Véanse al respecto los ensayos reunidos en el capítulo "Das strukturalistische Paradigma", en Haverkamp, A. (Hg.), *Theorie der Metapher*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1983, p. 163 ss., así como la "Introducción" del editor, *ibíd.*, p. 13 ss.

ideología y verdad, la "tendencia" metafórica al engaño debe ser tan fundamental que resulte sencillamente inevitable. Esto marca el límite entre los ensayos de la primera parte de *Alegorías de la lectura*, que establecen su fundamento teórico (lo cual no vale en igual medida para los ensayos sobre Nietzsche y Rousseau y para la teoría rousseauiana de la metáfora [p. 231 ss.]): así como la deconstrucción lingüístico-filosófica de Derrida no logra fundamentar convincentemente su tesis básica de que todo concepto de significado está compuesto por los presupuestos metafísicos de la "apariencia necesaria", tampoco de Man llega aquí al juicio concluyente sobre la inevitabilidad de la lectura metafórica.³³

Llenar este vacío es una de las intenciones tanto de las interpretaciones demanianas de Wordsworth (p. 131 ss.) y Shelley (p.147 ss.) como de los lineamientos de su confrontación con Hegel (p. 39 ss.). Más allá de que en los primeros de estos ensayos parecen pasar a un primer plano cuestiones sobre teoría de los géneros –la autobiografía y la lírica–,³⁴ estos apuntan a explicar en detalle aquellos aspectos de toda lectura literaria que las alegorías de la lectura han designado como metafóricos –en oposición a metonímicos– o figurados –en oposición a desfiguradores. Esto se muestra especialmente en la discusión de la prosopopeya, aquella figura que reemplaza a la metáfora. De Man la explica en primer lugar, partiendo de su etimología, como la figura que les otorga a los objetos silenciosos una expresión y un lenguaje, y con ello un rostro, una máscara (p. 140 ss.). De este modo, la prosopopeya designa la característica de una lírica que lleva las cosas al lenguaje, para a través suyo lograr la articulación de un sí mismo –por lo tanto, una estructura que también está a la base de la interpretación

³³ Sobre Derrida véase Menke, Ch., "'Absolute Interrogation'. Metaphysik-Kritik und Sinnsuversion bei Jacques Derrida" [La interrogación absoluta. Crítica de la metafísica y subversión del sentido en Jacques Derrida], *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 97 (1990), p. 351 ss.

³⁴ Cfr. Riffaterre, M., "Prosopopeia", *Yale French Studies*, vol. 69 (1985), p. 107 ss. Sobre las implicancias generales de estos textos véase Chase, C., "Giving a Face to a Name: De Man's Figures", en *Decomposing Figures*, Johns Hopkins University Press, Baltimore/London, 1986, p. 82 ss.

y la descripción simbólicas de la lírica de la naturaleza desde el siglo XVIII (p. 89 ss.). Pero esta figura no se limita a eso; la prosopopeya es además “el tropo de la autobiografía” (p. 140) y –porque la “autobiografía [...] no es un género o un tipo de texto, sino una figura de lectura o de comprensión que en cierta medida se da en todos los textos” (p. 134)– “la figura misma del lector y de la lectura”.³⁵ Pues en toda lectura se trata del proceso “de reflejo recíproco” entre texto y lector (p. 134). En la figura de la prosopopeya, en la estructura de la autobiografía y en el motivo de la constitución del sí mismo, de Man reflexiona sobre el papel del sujeto en la lectura y en el texto; solo así se hace transparente en su fundamento el momento del engaño metafórico.³⁶

Con ello, de Man retoma una tesis que desde el principio había marcado su distancia con respecto al estructuralismo: “ninguna interpretación pretende ser una descripción de una obra en el sentido en que se puede hablar de la descripción de un objeto o incluso de una conciencia, ya que la obra es en el mejor de los casos una apelación enigmática a la comprensión” (p. 191). Pero si solo se hace justicia al texto con un acceso que apunta a la comprensión de su significado precisamente en su carácter enigmático, este acceso está siempre referido ya a un sujeto que en la lectura del texto busca estar de acuerdo consigo mismo. En este sentido –en referencia al sujeto de la lectura– ha de entenderse que de Man les atribuya a todos los textos un momento autobiográfico: leerlos comprensivamente quiere decir hacer una conexión entre “los dos sujetos involucrados en el proceso de lectura, en el cual se determinan recíprocamente por medio de una sustitución reflexiva común” (p.134). La puesta en juego de la categoría de sujeto en estos textos tardíos del autor significa una rehabilitación del motivo de la comprensión que atraviesa su obra temprana, ahora descripto mediante una relación de doble

³⁵ De Man, P., “Lyrical Voice in Contemporary Theory: Riffaterre and Jauss”, en Hasek, Ch., Parker, P. (Eds.), *Lyric Poetry: Beyond New Criticism*, Cornell University Press, Ithaca, 1985, p. 55 ss. (aquí p. 58).

³⁶ Véanse también los breves comentarios presentes ya en *AL*, p. 49 ss.

reflejo (p. 134 ss.): toda comprensión de textos literarios es su (cuasi autobiográfica) atribución a un sujeto, la cual vale como la captación de sus modos de ver y experimentar; aquí reside el primer reflejo, entre el sujeto (antes del texto) y el (sujeto en el) texto. En este comprender se realiza simultáneamente la auto-comprensión (lectora) de un sujeto; aquí reside el segundo reflejo, entre (el sujeto en) el texto y el sujeto (después del texto).

Un aspecto adicional de este análisis de la comprensión es importante para el concepto demaniano de lectura literaria: el sentido cognoscitivo es “un momento inmanente a todo proceso de comprensión del reflejo recíproco” (p. 134). Toda “lectura parafraseadora –y la paráfrasis es para de Man ‘un sinónimo de la comprensión’–³⁷ asume que la comprensión es un proceso del reflejo recíproco en el que el texto como espejo sirve a nuestros propios conocimientos y el conocimiento, por su parte, refleja el significado del texto” (p. 166). La comprensión se dirige al texto como a la articulación de un sujeto, de sus maneras de ver y experimentar, que pueden hacerse conscientes en el texto; y puesto que el conocimiento reclama siempre validez, la anexión de este auto-conocimiento es al mismo tiempo el medio en el que un sujeto distinto se conoce a sí mismo. Tanto la auto-representación en el texto como la auto-comprensión por medio del texto son cognoscitivas.

Con esta referencia al sujeto de los textos literarios como medios de la constitución y la comprensión de sí autobiográficas, de Man ha identificado el motivo responsable de la “necesidad de un significado” (AL, p. 103). Pero a la vez ha precisado tanto como generalizado el momento de la disimulación “estética”, que en los principales textos teóricos de *Alegorías de la lectura* es caracterizado con el concepto de metáfora. Este concepto no apunta a una ideología específica

³⁷ De Man, P., “Foreword”, en Jacobs, C., *The Dissimulating Harmony*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1978, p. VII ss.

de totalización metafórica –como acaso en las concepciones románticas del símbolo (p. 95 ss.); el momento necesariamente metafórico de toda lectura no afirma la integración sin problemas de oposiciones tales como sujeto-objeto, interno-externo, parte-todo, sino la integración subyacente de significante y significado. Por eso de Man traslada ahora el concepto de metáfora al de “figuración” o, más generalmente, al de “designación” (p. 168 ss.) –el reflejo del conocimiento en un signo que aparece como elemento de un hecho cognoscitivo.

Pero con esta nueva descripción generalizada de una dimensión que es propia de todo texto, la metáfora, se vuelve necesaria también una nueva descripción de su reverso, esto es, la dimensión deconstructiva de la metonimia. Ya en *Alegorías de la lectura* de Man se plantea la pregunta por la fuerza de desfiguración (o “desarticulación”, “de-significación”) que adquiere el lenguaje literario. El autor considera en principio dos posibles candidatas para desempeñar esta función: en primer lugar, la liberación “relativa” del significante en su “libre juego” (p. 168), cuya ambivalencia de Man discute en su crítica a Jauss.³⁸ En segundo lugar, la “expansión de modelos tropológicos como la metáfora, la sinécdoque, la metalepsis o la prosopopeya (en las que necesariamente está presente un elemento espacial o temporal de la fenomenalidad) más allá de tropos tales como la gramática o la sintaxis (que funcionan al nivel de la letra, y sin los cuales un factor icónico cumple una función)” (p. 169) –un tránsito que, por lo menos en una primera interpretación, parece estar en el centro de *Alegorías de la lectura*. En efecto, ambas candidatas a la función de desfiguración rompen con la “función representativa e icónica” de la figuración tal como la acentúan las estéticas tradicionales; sin embargo, ninguna de las dos está en “situación de borrar o suprimir la figura”, y “por sí solas no alcanzan a producir la desfiguración” (p. 168 s.). “Para esto debe entrar en juego otro aspecto del lenguaje” (p. 169).

³⁸ De Man, P., “Reading and History”, p. 65 ss., en *The Resistance to Theory*, op. cit., p. 54 ss.

De Man describe –siguiendo algunas consideraciones de *Alegorías de la lectura* (cfr. *AL*, p. 164 ss.)–³⁹ este otro aspecto del lenguaje, el primero verdaderamente deconstructivo, como su “performatividad” (p. 136) o, más exactamente, su “poder de posición” (p. 170): la figura es disuelta por el hecho de que ella “es establecida mediante un acto arbitrario del lenguaje”, un “acto de poder individual y por lo tanto violento, el poder de posición que, considerado en sí y por sí mismo, es inherente al lenguaje” (p. 170). Desde la perspectiva de este poder, la figura (y en general cualquier signo lingüístico) no parece ser la expresión de un conocimiento articulado en ella, al cual se dirige la comprensión de un sujeto, sino el mero ser de la ley, tan “completamente arbitraria” como “completamente inexorable” (p. 170). En este doble señalamiento, el carácter posicional de los “hechos de lenguaje” (*AL*, p. 166) es objeto en de Man de dos diferentes descripciones: en la inevitabilidad y carencia de alternativa de la pura posición, les es propia una materialidad impenetrable; mientras que, en la no motivación y arbitrariedad de su pura posición, ellos son el efecto de una libertad improbable.

De Man designa el nivel expresivo de los textos literarios como “material” a fin de contraponerle la “fenomenalidad” que adquiere el lenguaje en referencia a los procesos de la figuración y la significación, y en última instancia a la “fenomenalidad” de la realidad: si los fenómenos son apariciones cuyo carácter sensible es transparente en su sentido, la materialidad es la constitución de una apariencia en la que no aparece nada más. De tal modo que allí donde el lenguaje adquiere una “materialidad prosaica”, rompe con su figuralidad; el “materialismo” de la lectura literaria implica una “descomposición” de su nexo con el significado (p. 35 ss.). Por lo tanto, la materialidad es una determinación de la alegoría –

³⁹ Cfr. Gasché, R., “‘Setzung’ und ‘Übersetzung’: Notes on Paul de Man”, *Diacritics*, vol. 11 (1981), p. 36 ss. (aquí p. 49 ss.)

siguiendo a Benjamin, de Man entiende la alegoría, en contraposición al símbolo, como una disociación de los momentos del signo.⁴⁰ En este punto, el nivel expresivo gana una “autonomía” frente a su significar, y también, en palabras de Proust, una “peculiar belleza” (p. 55).

Pero la seducción por medio de esta belleza significa para el sujeto lector el secuestro violento de su reflejo en el texto. Pues al sujeto, para quien el lenguaje se transforma de herramienta a material, le sobreviene al mismo tiempo un distanciamiento radical de sus referencias cognoscitivas sobre el mundo y sobre sí mismo. Vale para este distanciamiento lo que de Man escribe sobre la ironía: “la disyunción reflexiva se produce no solo *mediante* el lenguaje en su derecho como categoría privilegiada; también transporta al yo desde el mundo empírico hacia un mundo formado y existente a partir del lenguaje” (p. 111). El ponerse de este mundo lingüístico no es el de un nuevo significado, un nuevo sentido del mundo – pues “el lenguaje pone y el lenguaje significa (dado que reúne algo), pero no puede poner el significado; solo puede repetir (o reflejar) el significado en su falsedad reafirmada” (p. 171 s.). Poner en el lenguaje, es decir liberar en su materialidad, es por lo tanto consumir una libertad que no es la del sujeto autoconsciente, sino la del sujeto lingüístico; esta es la libertad misma posibilitada por el lenguaje, por ende, la libertad “lingüística” para distanciarse de aquel régimen en el cual el sujeto usa el lenguaje en y para su autoconocimiento y como referencia al mundo. Para de Man, en la capacidad de poner del lenguaje comparece un movimiento fundamental de la “autonomía” humana (p. 73): define la libertad de los seres lingüísticos el sacudir los significados dados –y no puede haber significado sin ninguna especificación, sin continuación y repetición– y excederlos siempre de nuevo en la producción de formas lingüísticas de pura

⁴⁰ Sobre la conexión entre alegoría y “materialismo” en Benjamin, véase de Man, P., “Reading and History”, en Íd., *The Resistance to Theory*, op. cit., p. 68. Al respecto, cfr. Menke, B., *Sprachfiguren. Name, Allegorie, Bild nach Benjamin*, Fink, München, 1991.

materialidad.⁴¹

Con lo cual, lejos de rechazar un lugar para el sujeto en su teoría del lenguaje y la literatura, este adquiere en de Man una importancia a tal punto central que en lugar de ausentarse se lo reafirma dos veces: en tanto que sujeto que comprende y en tanto que sujeto distanciado irónicamente, permanentemente integrado en sus relaciones cognoscitivo-instrumentales con el lenguaje y con el mundo y liberado de ello a través de la liberación de la materialidad del lenguaje. Los aspectos metafórico y metonímico de la literatura corresponden a los dos lados de la relación que los sujetos de la lectura literaria mantienen con el lenguaje: el lado comprensor, en el que confieren el significado a los “hechos de lenguaje” literarios, en tanto que estos articulan las maneras de ver y experimentar de los sujetos al tiempo que sirven a su auto-comprensión; el lado distanciador, en el que se refieren a los “hechos de lenguaje” literarios en su pura positividad, la cual se retira inalcanzablemente de los contextos de uso de la praxis lingüística. Esta duplicación *en* la lectura literaria de dos lecturas que luchan entre sí, de dos relaciones con el lenguaje, es irreductible. La literatura no es el lugar de la utopía sino una “conciencia desgarrada” (p. 121), no el lugar de una reconciliación lograda sino una incurable y “trágica” división del sujeto.

Crítica de la literatura como crítica de la ideología

Sin embargo, la literatura y su lectura no es solamente el lugar de la división entre el sujeto que comprende y el sujeto que se distancia irónicamente, entre el poder significativo y el poder posicional del lenguaje, entre figuración y desfiguración. De Man entiende la literatura y su lectura a la vez como el lugar de una “dialéctica” (p. 118) de la división. Debido a la estructura trágica de la división,

⁴¹ Sobre la libertad como sentido de la deconstrucción, cfr. Menke, Ch., “Wandernde Bedeutung – Zu zwei Büchern von Harold Bloom und Paul de Man” [El significado errante – Sobre dos libros de Harold Bloom y Paul de Man], *Merkur* 502, enero de 1991, p. 50 ss.

su dialéctica es una consecuencia negativa: tiene un sentido crítico de la ideología, pero no conduce a una perspectiva de la verdad liberada del engaño. La dialéctica que la literatura pone en funcionamiento entre los dos lados de la división es crítica en tanto que descompone en un movimiento sin fin cualquier absolutización de uno de los dos lados. Una tal absolutización de Man la denomina “ideológica” –en la medida en que reprime la “negatividad” de la división, el conflicto de sus momentos– o “fetichista” –en la medida en que presenta lo devenido, el momento de un movimiento como inmediatamente existiendo, “la reducción de la historia a naturaleza” (p. 238). La fuerza crítica de la ideología que posee la literatura se basa en que presenta cada uno de los dos momentos como momento *en* una división.

El modelo para esta dialéctica negativa, crítica de la ideología, lo ve el autor en la dialéctica de la razón con su destrucción de la pretendida inmediatez o absolutidad, tal como la despliegan Kant y Hegel.⁴² Pero esta referencia a Kant y Hegel tiene ella misma un sentido ideológico-crítico: de Man distingue entre el momento crítico y el momento ideológico –esto es, metafísico y sistemático– de su dialéctica de la división. Con ello se diferencia a su vez de aquellas formas de crítica de la ideología, como por ejemplo la marxista, que han fundado su objeción contra lo falso mediante la anticipación utópica –formulada ya sea en términos políticos o epistemológicos– de una verdad no desfigurada. Estas formas se siguen de un optimismo dialéctico, tal como enfáticamente lo formulara Hegel en su escrito sobre la *Diferencia*: el programa ideológico-crítico de “superar los opuestos así consolidados” en el que Hegel ve “el único interés de la razón” concluye necesariamente en el bosquejo de una nueva, “superadora” integración de los opuestos. Si Hegel, *al igual que* de Man, pone en juego la escisión contra la absolutización ideológica de sus lados, lo hace no obstante *de otra forma*, no con

⁴² Cfr. *IE*, p. 56 ss. y 78 s. –En “Kant y Schiller” (en *IE*, op. cit., p. 185 ss.), de Man interpreta a Schiller como una recaída detrás de Kant en un idealismo acrítico, frente a lo cual Fichte y Hegel son los verdaderos herederos de la dialéctica crítica de Kant.

una conciencia "desgarrada", "trágica", sino en la expectativa de que su "separación" y su "discordia" puedan ser superadas.⁴³

De Man renuncia a esta expectativa, sin por ello abandonar derrotistamente la posibilidad de la crítica: la crítica de la absolutización de *uno* de los lados despliega una dialéctica entre lo separado que recuerda la existencia del *otro* lado, sin poder nunca reunirlos. Pues la articulación de ambos lados está sujeta a la ley de una inevitable desfiguración: los dos lados de la división no pueden ser pensados simultánea y conjuntamente, dado que pensar uno de ellos necesariamente significa desfigurar el otro. Y no por la razón trivial de que no se dejen pensar *de una sola vez*, sino porque no se dejan pensar *juntos*. La división de la lectura, del lenguaje y del sujeto que de Man muestra en los textos literarios se caracteriza por el hecho de que ambos lados se encuentran en una relación de "mutua [...] anulación" (p. 50); contra una lectura absolutizada, recordar la otra lectura quiere decir "olvidar" nuevamente la primera. Ningún sujeto puede superar la división entre comprensión y distanciamiento irónico y ningún lenguaje puede superar la contradicción entre significar y postular, porque el movimiento de la lectura literaria, en la difracción reminiscente sobre sí misma y sus estadios, no es capaz de integrarse en *una* historia narrable. Por esto de Man rechaza para la lectura literaria incluso el tratamiento de un "proceso de experiencia": su paso a través de los tipos de lectura que se borran mutuamente no conduce a un conocimiento según el cual se supere la ceguera de sus estadios. Pues la afirmación de que en la lectura se adquiere un saber semejante se ubica no más allá, sino todavía como uno de los lados de la división entre conocimiento y postulación que la literatura define; la lectura literaria no alcanza ningún conocimiento que libere de la ceguera, y la afirmación de tal conocimiento es uno de sus ciegos estadios.

Sin embargo, la inevitabilidad de la desfiguración y la ceguera no significan

⁴³ Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, op. cit., p. 19-20.

para de Man la inevitabilidad de la ideología y, con ello, el abandono de la oposición de ideología y verdad. Antes bien, precisamente con su desfiguración *duplicada* la lectura literaria se convierte en instancia de objeción contra las *unilateralidades* absolutizadoras de la ideología. Ya en su crítica a la lectura que Derrida hace de Rousseau en la segunda parte de *La gramatología*, el autor pone todo el énfasis en comprobar que los textos literarios no deben ser “deconstruidos” en el mismo sentido que otros textos ideológicos. En su crítica a Derrida, esto lo lleva incluso hasta casi equiparar la literatura con la visión no desfigurada: “el texto de Rousseau no tiene puntos ciegos”, y “no es necesario deconstruir a Rousseau” (p. 223); una equiparación que de Man no obstante restringe, aclarando que “la visión [de Rousseau] lo condujo tan lejos como el lenguaje se lo permitía” (*ibíd.*). En este punto, el autor señala una diferencia entre dos niveles de desfiguración y de “mala lectura” que ya había subrayado en otros lugares: entre la –necesaria– desfiguración *en* la lectura y la falsificación –evitable– *de* la lectura (cfr. p. 174 ss.). En efecto, evitar la falsificación ideológica consiste precisamente en impugnar la necesaria desfiguración en la anulación mutua de ambos lados de la lectura, esto es, confiar en la ganancia de un significado, de un conocimiento para la lectura literaria en general. La represión ideológica de la desfiguración se realiza siempre en nombre del conocimiento; la ideología no es para de Man la desfiguración de un conocimiento, sino un conocimiento que desfigura su desfiguración.

Si la certeza de un conocimiento logrado es el núcleo de toda ideología, la literatura posee un potencial de crítica de la ideología no por la impugnación igualmente segura de sí misma, y por lo tanto autocontradictoria, de su posibilidad. La “verdad” de la literatura no consiste en que ella establezca la imposibilidad del conocimiento. La literatura no es la alegorización de una “confianza negativa” (p.

175),⁴⁴ sino que se revela como posición parcial en un juego de alternativas igualmente incompatibles e ineludibles, juego del que toda ideología se considera *fuera*. La entrada del conocimiento en la indecidibilidad de la lectura literaria no produce una nueva certeza ("negativa", "deconstructiva"), sino que practica el acto de un poner en cuestión. Vale para todo conocimiento, en tanto se lo lea literariamente, que nunca pueda decirse "si [es...] literal o figurado" (p. 245), si es referencial o ficcional, si es cognoscitivamente válido o simplemente postulado.⁴⁵ La literatura pone en funcionamiento una dialéctica entre sus tipos de lectura tan incompatibles como ineludibles, que ni integra ni resuelve. Con ello, cada una de las posiciones de esta dialéctica se convierte en momento de una misma situación de indecidibilidad, un ida y vuelta sin fin entre dos posibilidades irreductibles, mutuamente excluyentes. La verdad de la literatura reside en el reconocimiento de su no-saber –un reconocimiento que, sin embargo, no es él mismo un conocimiento. La literatura tiene tan poca certeza acerca de su conocimiento que ni siquiera por una vez su incertidumbre puede ser cierta.

Ahora bien, de esta caracterización prioritariamente epistemológica de la literatura –como confrontación con una indecidibilidad entre validez y ficcionalidad– y de la ideología –como voluntad de certeza de un conocimiento que se defiende frente a esa indecidibilidad– de Man pretende extraer también consecuencias políticas. En contraposición a la denuncia de la deconstrucción como represión de toda cuestión ético-política, el autor explica la "forma de

⁴⁴ Para una crítica de esta comprensión reductiva de la deconstrucción, cfr. Gasché, R., "Deconstruction as Criticism", *Glyph*, vol. 6 (1979), p. 177 ss. Véase también Menke, Ch., "'Deconstruction and Criticism' –Zweideutigkeiten eines Programms" ['Deconstruction and Criticism' – Las ambigüedades de un proyecto], en Barner, W. (Hg.), *Literaturkritik: Anspruch und Wirklichkeit*, Metzler, Stuttgart, 1990, p. 351 ss.

⁴⁵ Con frecuencia, de Man interpreta y utiliza la engañosa declaración de que todo lenguaje es siempre figurado en el sentido de esta imposibilidad de declarar si es figurado o literal. Cfr. de Man, P., "La epistemología de la metáfora", en Íd., *La ideología estética*, op. cit., p. 53 ss. Sobre esto, véase Frey, H.-J., "Undecidability", *Yale French Studies*, vol. 69 (1985), p. 124 ss.

discurso propiamente política" (p. 254) de la literatura, ya que mediante su potencial crítico-ideológico ella efectúa al mismo tiempo una crítica radical del poder. De acuerdo con ello, la tarea de la reflexión política –que de Man cree poder leer en Hegel– "no [es] establecer una autoridad, sino conmover una autoridad que se evidencia ilegítima". Pero esta "superación crítica" solo se puede cumplir como operación en el lenguaje; pues el lenguaje es "el monarca que es destronado o profanado antes que todos los demás gobernantes, quien en su pretensión de poseer el poder absoluto de la posición representa el suelo materno de todos los sistemas de valores. El poner se convierte en ley como poder crítico para superar toda pretensión de poder" (p. 74). La literatura, y su teoría y su crítica, es la "conmoción de una autoridad que se evidencia ilegítima" (p. 73). Con todo, esta destrucción de la autoridad no se alcanza "en nombre de una legitimidad absoluta o relativa, sino precisamente por [su] anonimato, por [su] carácter ordinario" (p. 74). La "potencia crítica del juicio estético" (p. 79) destruye la autoridad porque este juicio disuelve en la indecidibilidad la univocidad de su estatus. Toda autoridad (política) se basa en la ideología (epistemológica) de la decidibilidad en la lucha por la pretensión de conocimiento y el poder de posición del lenguaje; y viceversa, "todas las formas del lenguaje humano" son políticas (p. 254), en tanto siempre toman posición –afirmativa o crítica– en relación a una ideología (epistemológica) que se funda en la arrogada autoridad (política) para la decisión.

Ahora bien, con esta dilucidación de las implicaciones "políticas" del potencial crítico-ideológico de la literatura se conecta un problema fundamental que todo el tiempo opera de manera subliminal y que ahora debemos formular explícitamente. Este problema concierne a la relación de la propia crítica de la ideología de de Man *como* crítica de la literatura con su objeto principal, la ideología estética. Esta relación parece ser más estrecha de lo que el autor estaría dispuesto a admitir. Atañe al gesto de la "estetización", la conformación del

conocimiento y la política de acuerdo al modelo de un arte entendido estético-simbólicamente. Ciertamente, de Man no emprende ninguna estetización al servicio de la reconciliación de la división, y una y otra vez es cuidadoso en cuanto a no presentar la lectura literaria, incluso en su momento deconstructivo, como la adquisición de una “certeza” utilizable para el conocimiento y la configuración de la política.

Por otra parte, sin embargo, describe la conciencia de la división –mejor dicho: el hecho de la división– en la lectura literaria siguiendo la teoría baudeleriana de la ironía absoluta, y la define como un “progreso en el autoconocimiento”, un progreso en virtud del cual el ironista se vuelve un poco más “sabio” que el “yo empírico, que vive en un estado no-auténtico” (p. 111). Para el concepto demaniano de deconstrucción es central no solo la distinción metódica entre teoría y lectura, sino también la diferenciación normativa y sustancial entre el yo empírico y el yo literario. Sobre este “privilegiar la literatura”,⁴⁶ el autor declara además lo siguiente: la reflexión filosófica, que plantea la “pregunta por el sujeto” sobrepasando los límites de la “conversación normal” (p. 46), se funda –tanto como aquella reflexión que disuelve la “creencia” en la autoridad remitiendo a su mera “postulación” (p. 71 ss.)– en la perspectiva abierta por la lectura literaria y su reflexión. Sin la pretensión de un “progreso en el autoconocimiento” a través de la lectura literaria, incluso su pretensión de crítica de la ideología se vuelve nula. Pues si la lectura literaria no adquiere ninguna perspectiva superadora de la ideología, tampoco se ha de justificar más el uso del concepto de “ideología”. Con ello, el programa de de Man de una crítica de la ideología por medio de una crítica de la literatura parece quedar aplastado por dos extremos: si afirma que con la literatura logra una crítica de la ideología del conocimiento seguro y de la autoridad

⁴⁶ Esto sostiene Gearhart, S., “Philosophy before Literature: Deconstruction, Historicity, and the Work of Paul de Man”, *Diacritics*, vol. 11, verano de 1983, p. 63 ss. (aquí p. 71) en referencia a de Man, P., “Heidegger’s Exegeses of Hölderlin”, en Íd., *Blindness and Insight*, op. cit., p. 246 ss.

legitimada, entonces debe confiar en el efecto directo de la literatura sobre el conocimiento y la política. Pero si no da este paso –porque ello significaría, de nuevo, una “estetización” de la política y el conocimiento–, y describe lo literario meramente como *una* forma de la lectura, entonces otras formas de lectura ya no pueden ser criticadas, en referencia a ella, como “ideológicas” o “autoritarias”.

Se puede aclarar cómo resolver este dilema si se comprende de dónde surge. De Man ve en el autoconocimiento literario uno de los conocimientos usualmente superiores, debido a que coloca *en* la literatura lo que con todo derecho tiene lugar *entre* la literatura y la política o el conocimiento. Al describir lo literario como conciencia trágica de perspectivas indecibles, elabora *uno* de los tres discursos kantianamente diferenciados –conocimiento, política, literatura– como medio único para articular la relación que persiste entre ellos, en tanto que tipos de lectura irreductibles. Pero esta identificación exclusiva de la lectura literaria con una conciencia trágica que sabe de la indecidibilidad de sus perspectivas, en muchos sentidos no es convincente. En primer lugar, la propia descripción heideggerianizante de la lectura literaria con la imagen de una “lucha” trágica irresoluble (ver más arriba, apartado 3) no me parece convincente. El motivo es que incluso la deconstrucción literariamente consumada de la lectura tiene todavía la pretensión de impugnar un conocimiento superior, por principio teórico. Pero este motivo no debe ser entendido forzosamente en el sentido de tipos de lectura indecibles; puede entenderse también en el sentido de experiencias inmediatas específicamente artísticas, las cuales deben ser explicadas como experiencias de valor estético, es decir de belleza o de sublimidad.⁴⁷ En segundo lugar, la identificación exclusiva de la lectura literaria con una conciencia trágica no es

⁴⁷ Lo dicho aquí como mera aserción lo he intentado fundamentar con más detalle en Menke, Ch., “Umrisse einer Ästhetik der Negativität”, en Koppe, F. (Hg.), *Perspektiven der Kunstphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, p. 191 ss. [Trad. esp.: “Perfiles de una estética de la negatividad”, en Menke, Ch., *Estética y negatividad*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2011, pp. 37-67].

convinciente puesto que hay situaciones trágicas y experiencias de indecidibilidad también en el conocimiento y la política. Situaciones y experiencias que, con todo, se diferencian estructuralmente de las que se dan entre los tipos de lectura literarios. Pues para de Man la indecidibilidad prevalece en la literatura por sobre dos tipos de lectura que se “deconstruyen” simultáneamente entre sí. Eso no vale para las perspectivas indecibles *en* el conocimiento y la política. Pero vale muy bien para la relación *entre* la lectura literaria y el modo de comprensión que es inmanente a los dominios de la política y el conocimiento. Lo cual señala el tercer y decisivo punto que habla en contra de la identificación exclusiva de la lectura literaria con una conciencia trágica de la indecidibilidad.

Si tomamos en conjunto lo dicho hasta aquí, se justifica la propuesta de referirse al análisis de Man a una indecidibilidad de tipos de lectura que se deconstruyen la una a la otra, no tanto como a un análisis del hecho inmanente de la lectura literaria, sino de la “división” entre literatura y política o conocimiento. Es esta división lo que lleva a cabo la dialéctica, en cuya “conciencia desgarrada” se dan tanto la absolutización ideológica arriba descripta como su crítica negativa. Esto se puede explicar de manera más precisa utilizando la distinción, asimismo ya mencionada, entre dos diferentes niveles de desfiguración: una “ceguera originaria” y un “error intencional” (p. 252). Esta distinción implica a su vez las dos relaciones de la literatura con aquello que califica como “desfiguración”. Lo que se presenta como “ceguera originaria” frente a la lucha literariamente abierta entre perspectivas irreductibles es la afirmación de la comprensión, del conocimiento, del reconocer como válido. Esta afirmación está desfigurada *en* una lectura literaria, pero no es ideológica, es decir, no puede ser criticada por medio de la lectura literaria. Pues la lectura literaria no puede reclamar ninguna superioridad frente a la perspectiva desde la que se despliega esta afirmación. No obstante, esto no vale para lo que frente a la lucha literariamente abierta de perspectivas irreductibles se presenta

como "error intencional"; pues esto es la afirmación de nuestra propia comprensión, de nuestro conocimiento y de lo aceptado como válido por una autoridad, que lo hace resistente frente a la confrontación literaria con la indecidibilidad. Esta afirmación es ciega *frente a* una lectura literaria; por lo tanto, puede ser llamada "ideológica", ya que es criticable mediante la lectura literaria. Porque la lectura literaria bien puede reclamar superioridad frente a la perspectiva desde la que se despliega esta afirmación. Esta es la superioridad del conocimiento *sobre* la lectura literaria y su indecidibilidad, no la de *la* lectura literaria y su indecidibilidad.

Conocer, comprender, utilizar el lenguaje comunicativamente, etc. no es de suyo ideológico; más bien es completamente inevitable, incluso si se revela como ciego *en* una lectura literaria. Se puede hablar de ideología solo si todo esto se hace de tal manera que en la auto-comprensión y en el modo de este hacer ya no entre el conocimiento, siempre que este hacer pueda convertirse al mismo tiempo en objeto de una lectura literaria. Y: "siempre que esto sucede, lo que originalmente parecía ser un documento o un instrumento se convierte en texto y, como consecuencia, su legibilidad es puesta en cuestión".⁴⁸ El "conocimiento" que la literatura pone en juego como "verdad" frente a la ideología no es la certeza, sino la "sospecha" o la "posibilidad" (p. 247, 254) de que el lenguaje en su uso comunicativo, cognoscitivo o político sea desfigurador. Por lo tanto, a la inversa, lo ideológico de los conceptos centrales de la filosofía –tal como de Man lo indica ejemplarmente con su concepto de concepto (p. 241 ss.), de conocimiento (p. 47 ss.) y de razón (p. 31 ss.)– no consiste en que no presenten la praxis de concebir, conocer y comprender como internamente indecidibles, sino en que se les atribuya, frente a la posibilidad de la indecidibilidad, esto es, frente a la posibilidad de leerlos incluso literariamente, una resistente estabilidad o "autoridad". Asegurar

⁴⁸ De Man, P., "Allegory (*Julie*)", en *Íd., Allegories of Reading, op. cit.*, p. 118 ss. (aquí p. 204).

CHRISTOPH MENKE

La conciencia desgarrada. Literatura y crítica en Paul de Man

esta autoridad es la tarea de la "ideología estética" incluso en su grado cero post-romántico, en el que se han planteado sus más grandes proyectos de estetización y reconciliación. Pues la concepción estético-simbólica del arte es también todavía ideológica: ella reconcilia la división interna del arte para eludir la "conciencia desgarrada" de que el arte, en su división externa irreconciliable respecto de la política y el conocimiento, perturba la autoridad y la certeza de esta división.

Recibido: 2/9/2020
Aprobado: 28/11/2020



Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética
Revista Rigel

El filósofo Hamann (1812)¹

Friedrich Schlegel

Traducción del alemán: Maximiliano Gonnet

Notas: Naím Garnica

Así como el error ha llegado al mundo solo porque la inclinación y la voluntad se han apartado de sus objetos originales y se han hundido en una región inferior, así también toda regeneración y resurrección de la verdad comienza cuando el hombre reorienta la inclinación extraviada en dirección a los objetos originales de su amor, cuando aspira a la verdad con todas sus fuerzas, cuando busca a Dios y su conocimiento con todo su corazón.

Esta profunda aspiración a la verdad, esta búsqueda interior de Dios y su conocimiento es la verdadera esencia de la filosofía, la cual, de acuerdo con el sentido original de la palabra, significa un amor libre por la sabiduría, y no un cuerpo de doctrinas científicas.

¹ En Friedrich Schlegel (ed.), *Deutsches Museum*, vol. III, primer cuaderno, Viena, 1813, pp. 33-37.

Cómo citar este artículo:

MLA: Schlegel, Fr., "El filósofo Hamann (1812)", *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte* N°9 (2020): Pp. 47-51.

APA: Schlegel, Fr., (2020), ., "El filósofo Hamann (1812)", *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte* N°9 (2020): Pp. 47-51.

Chicago: Schlegel, Friedrich. (2020), "La conciencia desgarrada. Literatura y crítica en Paul de Man", *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte* N°9 (2020): Pp. 47-51.

En medio de un segundo diluvio de errores y un laberinto de arrogantes prejuicios, el siglo XVIII ha producido, no obstante, una serie de extraños y magníficos buscadores de este tipo, especialmente en Alemania, como estrellas individuales que marcan el rumbo en la noche de la ilusión. Mencionaré solo, en nombre de todos estos *buscadores*, a *Lessing*, *Lavater* y *Hamann*. Hace ya varios años intenté colocar a Lessing en el lugar que le corresponde (LESSINGS GEDANKEN UND MEINUNGEN, III. Th. 8. 1804); al parecer, no del todo sin éxito.² Así, mientras que anteriormente se solía considerar y admirar a Lessing solo como un dramaturgo y un crítico perspicaz, ahora se empieza a tomar conciencia, aquí y allá, de que como investigador de la verdad y filósofo se destacaba mucho más que en aquellos ámbitos, y de que precisamente como filósofo ocupa un puesto más elevado y ha calado más hondo que muchos famosos constructores de sistemas y fundadores de sectas. En cuanto a Lavater, de quien casi solo se conocen sus defectos fisonómicos y otras deficiencias literarias, todavía habrá de encontrarse una ocasión propicia para, como lo he anhelado durante mucho tiempo, presentarlo en calidad de pensador cristiano y visionario, de conformidad con el conjunto de sus valores y agudas intuiciones. Hamann es menos conocido que los otros dos autores. A él no le interesaba en absoluto la fama del escritor. Ocupado de lleno en explorar y espiar la verdad y la verdadera sabiduría, aquello que su premonitorio espíritu había investigado y encontrado lo comunicó mayormente en ocurrentes panfletos individuales sin nombres, como sibilínicas

² Schlegel se refiere aquí a un ensayo crítico denominado "Sobre Lessing" de 1797 de la obra prosaica de dicho autor. En tal escrito el joven romántico se dispone a caracterizar la obra de Lessing a partir de la configuración interna de la propia obra. Su trabajo crítico intenta determinar la singularidad, la peculiaridad, la particularidad y la lógica interna de la obra, evidenciando la crisis de los criterios estéticos que pretenden enjuiciar las obras de forma apriorísticas. El objetivo de Schlegel en este ensayo está puesto en revelar el ideal o la tendencia que supera a la forma dada de la propia obra, esto es, al despliegue inmanente que la obra misma guarda en ella o "fuerza impulsora". Puede consultarse al respecto Schlegel, Fr. "Sobre Lessing", en Schlegel Fr. *Ensayos sobre la prosa*, trad. Verónica Galfione, Córdoba: EDUVIM, 2018. Pp.45-80.

hojas dispersas que de vez en cuando resultaban oscuras a causa de la riqueza de erudición e ingenio, y de la profundidad del sentido. Quizá en lo que más coincidiera Hamann con Lavater sea en que también para él la comprensión del cristianismo era considerada como la única filosofía. Por lo demás, la entera naturaleza e índole de su espíritu, e incluso su expresión, tienen una sorprendente afinidad con el carácter y la singularidad de Lessing. Esta semejanza se origina en el hecho de que en los escritos de ambos el ingenio y la profundidad, la agudeza y la erudición se unen y se mezclan del modo más íntimo. El espíritu y la fuerza con que Lessing luchó por la verdad son admirables; entretanto, permaneció lejos de la meta. En este punto Hamann está por encima de él, del mismo modo que en general supera ampliamente a los dos otros autores en cuanto a la verdadera profundidad metafísica. Tampoco *Kant*, según creo, debe ser equiparado a Hamann en este sentido. Por lo general, el carácter verdadero y puro del filósofo se pone de manifiesto mucho más claramente en aquellos que tienen en mente ante todo la verdad misma y su propia satisfacción y que, por lo tanto, se comunican también de manera más rapsódica que la que establecen los verdaderos sistemas. Quizá solo cometiendo una injusticia se pueda negar que también Kant buscara con honestidad la verdad, que al menos se mantuvo en ese espacio crepuscular entre la razón no iluminada y la experiencia ordinaria que él había tanteado laboriosamente. Sin embargo, antes de haber llegado él mismo a una resolución y a algún tipo de satisfacción, antes incluso de haberse acercado a las fuentes de la verdad, Kant quiso dominar lo que apenas había entendido y erigir un cuerpo de doctrinas que lo abarcara todo. Ya en este proceder contradictorio hay una razón suficiente para entender por qué su por lo demás bienintencionada empresa ha fracasado tan rotundamente; en la medida en que, en lugar de liberarnos para siempre de toda conmovedora y destructiva sofistería, ha precipitado a sus seguidores todavía más profundamente en ella. –

Hamann adoptó un enfoque completamente distinto al de este gran sistema de una razón que procede a tientas, en la búsqueda del cual Kant desperdició sus elevadas fuerzas intelectuales. Pero, desde luego, el rocoso y solitario camino del investigador que va directo a la fuente rara vez sirve también como una ruta o carretera general para todos. Aquello que penetra en las profundidades o aspira a las alturas raramente puede disfrutar de un efecto tan general como el de aquello que se extiende en amplitud e impera en la superficie. De allí que solo muy pocos hayan entendido y sacado provecho del espíritu de Hamann enteramente de acuerdo con su valor. De hecho, gran parte de sus escritos sigue siendo desconocida, y una colección completa de los mismos pertenece al conjunto de las rarezas literarias. No obstante, en los últimos tiempos se ha expresado reiteradamente el deseo de contar con una nueva edición de estos escritos.

Por lo demás, apenas debería creerse que es necesario citar específicamente a *Hamann*, triunfante compañero de *Kant* en su lucha por la verdad, maestro de *Herder*, amigo de *Jacobi*, *Lavater* y *Claudius*, e incluso venerado a la distancia por *Lessing*; ¡a un escritor que fue quizás el más original, e indiscutiblemente uno de los más profundos y eruditos entre los que ha producido el siglo XVIII en Alemania! Pero uno conoce el *torrente* de la literatura alemana y su ajetreo; cómo allí todo lo ligero flota en la superficie, mientras que lo mejor y lo más noble es fácilmente olvidado y arrastrado por el torbellino de la irreflexión general...

Puede constituir una contribución importante a la colección de las obras de Hamann, sirviendo al mismo tiempo como una invitación para acelerar su edición.

El siguiente escrito *temprano* de Hamann³ se lo debemos a la transmisión por parte de su amigo el filósofo *Friedrich Heinrich Jacobi*. Fue redactado en Londres en el año 1758. Hamann, nacido en 1730 en Königsberg, Prusia, se encontraba en ese entonces realizando un viaje por Inglaterra. A su regreso, desde 1762 hasta 1787 vivió en su pueblo natal, donde ocupó un cargo público. Murió en 1788.]

Recibido: 5/10/2020
Aprobado: 2/11/2020

³ Schlegel se refiere aquí a un escrito de alrededor de veinte páginas que lleva por nombre „Biblische Betrachtungen eines Christen“ de 1758 publicado en la revista *Deutsches Museum* seguido de su presentación. Además, agradece a Jacobi por haber conservado y acercado el texto a la revista para su publicación.



Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética
Revista Rigel

The Philosopher Hamann (1812)

Friedrich Schlegel

Traducción: Carolina Ferraresi Curotto

In the same way as error has come to the world just because the inclination and the will have deviated from their original aims, sinking in a lower region, likewise every regeneration and resurrection of the truth starts when man reorients the long-lost inclination towards the original objects of his love, when he aspires to the truth with all his strength, when he looks for God and his knowledge with all his heart.

This deep aspiration for the truth, this inner search for God and his knowledge, is philosophy's true essence, which, according to the original sense of the word, means free love for wisdom, and not for a body of scientific doctrines.

Amongst a second flood of errors and a labyrinth of arrogant prejudices, the 18th century has produced, however, a series of strange and wonderful seekers of this kind, particularly in Germany, as individual stars leading the way in the night of illusion. I will only mention, as representatives of these *seekers*, *Lessing*, *Lavater* and *Hamann*. Several years ago, I tried to locate Lessing in the place he deserved

Cómo citar este artículo:

MLA: Schlegel, Fr., "The Philosopher Hamann (1812)", *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte* N°9 (2020): Pp. 52-55.

APA: Schlegel, Fr., (2020). "The Philosopher Hamann (1812)", *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte* N°9 (2020): Pp. 52-55.

Chicago: Schlegel, Friedrich. (2020), "The Philosopher Hamann (1812)", *Rigel. Revista de estética y filosofía del arte* N°9 (2020): Pp. 52-55.

(LESSINGS GEDANKEN UND MEINUNGEN, III. Th. 8. 1804); apparently, not at all unsuccessfully. Thus, while previously Lessing used to be considered and admired just as a playwright and a sharp critic, now people are becoming conscious, here and there, that he is much more important as a researcher of the truth and a philosopher, and that in fact, as a philosopher, he holds a much higher stand and is more influential than many of the renowned constructors of systems and founders of cults. As to Lavater, who is almost only known for his physiognomic defects and other literary deficiencies, the proper occasion has yet to be found for, as I have yearned for a long time, presenting him as a Christian and visionary thinker, in accordance with his set of values and acute intuitions. Hamann is less known than the other two authors. He was not at all interested in the writer's fame. Fully focused on exploring and catching a glimpse of truth and wisdom, everything that his ominous spirit had investigated and discovered, he communicated mostly through clever anonymous pamphlets like disperse sibylline leaves that every once in a while resulted obscure because of the richness of erudition and wit with which they were written, as well as for the depth of their sense. Perhaps the point where Hamann agreed the most with Lavater is that they both considered the understanding of Christianity as the only philosophy possible. Otherwise, the entire nature and occupation of his spirit, even his expression, show a surprising affinity to Lessing's character and singularity. This resemblance springs from the fact that in the writings from both of them, wit and depth, sharpness and erudition intimately blend. The spirit and the strength Lessing put into the fight for truth are admirable; meanwhile, he was far from the goal. At this point Hamann overcomes him, in the same way that he generally surpasses the other two in true metaphysical depth. Neither *Kant*, in my belief, has to be equaled to Hamann in this sense. In general, the philosopher's true and pure character is more clearly manifested in those that have truth itself and their own satisfaction in mind above all and that, therefore, are

also communicated in a more rhapsodic manner than the one set by real systems. Perhaps only by committing an injustice it can be denied that Kant also honestly did search for the truth, that at least he remained in that crepuscular space between non-enlightened reason and ordinary experience that he had laboriously groped. Nonetheless, before he himself reached a resolution and some kind of satisfaction, even before coming close to the sources of the truth, Kant wanted to dominate what he could barely understand and build a fully-comprehensive set of doctrines. Already in this contradictory proceeding there is enough ground to understand why his overly well-intentioned endeavor failed so miserably, to the extent that, instead of forever releasing us from all moving and destructive sophistry, it has made its followers fall even deeper into it.

Hamann adopted a completely different approach to that of this great system, this of a reason that goes almost blindly in search of which Kant wasted his high intellectual strengths. But, of course, the rocky and lonely walk of the researcher that goes straight to the source rarely serves as a main road for everyone. That which penetrates in the depth or aspires to the heights can rarely enjoy of such a general effect as that which fully extends and has its realm in the surface. That is why only a few have understood and taken advantage of the Hamann's spirit in its entirety, with the value it had. In fact, a large portion of his writings is still unknown, a whole collection of them is one of the literary rarities. However, in recent years it has been repeated over and over that a new edition of these writings would be of use.

Apart from that, we should barely believe it necessary to particularly cite *Hamann*, a triumphant companion to *Kant* in his search for truth, teacher to *Herder*, friend of *Jacobi*, *Lavater* and *Claudius*, even venerated in the distance by *Lessing*, and a writer that perhaps was the most original, and undoubtedly one of the most profound and learned that the 18th century produced in Germany! But one knows

the *stream* of German literature and its hustle, and how everything there floats in the surface while the best and most noble is easily forgotten and dragged by the turmoil of the prevailing thoughtlessness...

This can be a major contribution to the collection of Hamann's works, and at the same time, an invitation to accelerate their edition.

We owe this text, one of Hamann's early writings, to the transmission that his friend the philosopher *Friedrich Heinrich Jacobi* made. It was written in London in 1758. Hamann, born in 1730 in Königsberg, Prussia, was at that time on a trip in England. When he returned, from 1762 to 1787 he lived in his hometown, where he was a public official. He died in 1788.

Recibido: 15/10/2020
Aprobado: 1/12/2020



Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética
Revista Rigel



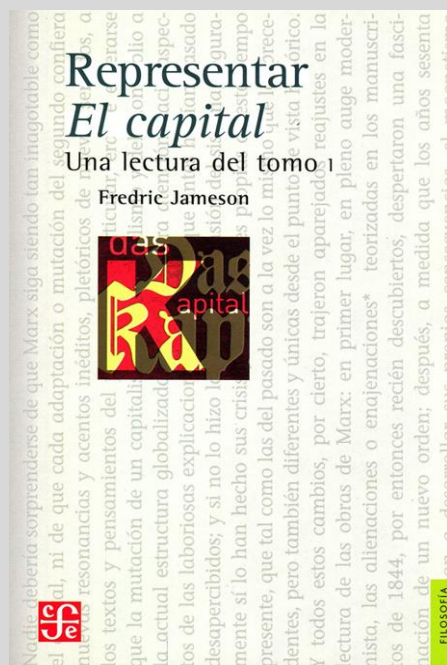
Reseñas



Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética
Revista Rigel

La totalidad antinómica.
Reseña: Jameson, F. (2013) *Representar El Capital. Una lectura del tomo 1*, Bs. As.: FCE.

Manuel Molina
(UNC, Argentina-Hochschule für Gestaltung Offenbach am Main, DAAD)



El libro *Representar El Capital. Una lectura del tomo 1* se trata del último trabajo del teórico y crítico norteamericano Fredric Jameson (1934), publicado originalmente en inglés por la editorial Verso en 2011 (Londres, Inglaterra).¹ El título original es *Representing Capital. A Reading of Volume One*, y la traducción al castellano estuvo a cargo de Lilia Mosconi, publicada en su primera edición por el

¹ De ahora en más me referiré a él sólo como *Representar*, para evitar cacofonías y confusiones en el lector entre *Representar El Capital* de Jameson, *El Capital* de Marx y el capitalismo como objeto histórico-empírico.

Fondo de Cultura Económica en 2013 (Buenos Aires, Argentina). Esta edición que aquí se reseña constituye un volumen mediano de casi 200 páginas, que incluye un índice onomástico y otro analítico –de entradas categoriales-, siempre útiles para consultar y visitar selectivamente el contenido del libro.

Como el título lo evidencia, se trata de una lectura razonada y resumida del tomo 1 de *El Capital* de Karl Marx.² El libro está organizado en ocho partes, a saber, una introducción del autor y siete capítulos: i. "El juego de las categorías", ii. "La unidad de los opuestos", iii. "La historia como coda", iv. "*El Capital* en su tiempo", v. "*El capital* en su espacio", vi. "*El capital* y la dialéctica", vii "Conclusiones políticas". Los capítulos i, ii y iii se plantean como lecturas conceptuales y más o menos sucesivas de las secciones y los capítulos del tomo 1 de *El Capital*. El capítulo i, "El

² Es importante aclarar que Jameson trabaja con la traducción al inglés de Ben Fowkes, publicada por la editorial New Left Reviews (Londres, 1976). Se trata de una traducción conocida por haber reinsertado parte del lenguaje filosófico de Marx, pero no haber seguido el orden de las secciones previsto por éste, sino guiado por las modificaciones introducidas por Engels: "Por razones de conveniencia para los lectores ingleses, hemos acatado la disposición de Engels. También hemos seguido a Engels al presentar los capítulos sobre *La llamada acumulación primitiva* como Parte VIII separada, lo que ciertamente es justificable en vista de su materia especial. Marx, sin embargo, lejos de considerar una *justificable* Parte VIII separada, sostuvo que la verdadera lógica de *La llamada acumulación primitiva* consistía en que no sólo constituía el origen histórico, sino la continuación lógica del proceso de acumulación del capital, y por ello no dejó duda en la mente de nadie, de que la Parte VIII era integral a la Parte VII". Jameson recupera en su capítulo "La historia como coda" la especificidad historiográfica y la autonomía de la sección ocho, sobre la transición histórica del feudalismo al capitalismo, que existe así sólo en la versión inglesa de *El Capital*. Pero hay una profunda crítica a esta traducción en tal sentido, elaborada por Kevin Anderson en su artículo "The French Edition of Capital, 100 Years After", donde defiende la lógica de la traducción francesa por sobre la de Fowkes y sostiene que ésta última "sigue servilmente a Engels" como si este hubiese seguido a su vez escrupulosamente las instrucciones de Marx. Por su parte, la traductora al español del texto de Jameson, Lila Mosconi, ha trabajado con la traducción de *El Capital* de Pedro Scaron publicada por la editorial Siglo XXI (Buenos Aires, 2010), que se alinea con las versiones en alemán y francés, pero contra Jameson y Fowkes, donde la sección ocho no aparece, sino que está incorporada como el último capítulo dentro de la sección séptima, sobreponiendo la conexión lógica de la genealogía del origen del capitalismo con el proceso de acumulación del capital. De allí que en la versión al español del texto de Jameson, su capítulo "La historia como coda" se refiera a la sección octava, que sólo aparece en la versión inglesa de Fowkes y que en nuestras traducciones la encontraremos pues en la sección séptima. En nuestro caso, para la presente reseña, hemos considerado la versión al castellano de Wenceslao Roces editada por el Fondo de cultura económica (México, 2012), que mantiene la misma estructura que la versión al español de Scaron, al francés de Anderson y en alemán del propio Marx.

juego de las categorías", está dedicado a recorrer la sección primera de la obra de Marx, formada por los tres capítulos sobre mercancía y dinero, que giran en torno a la teoría del valor (de uso y de cambio). Jameson recupera allí las posiciones opuestas entre Althusser, que sugiere saltarse la lectura de esta sección, y quienes la asumen como un pantallazo de la totalidad de la obra por desarrollar el problema del fetichismo de la mercancía y de la cuádruple *Veräuberung*.³ Para Jameson esta sección importa en tanto contiene una crítica radical a la ideología del mercado y a la propia ecuación del intercambio, que misteriosamente equivale dos objetos que son singulares. En el capítulo ii de *Representar*, llamado "La unidad de los opuestos", el autor inicia su análisis de lo que él identifica como el cuerpo principal del texto marxiano, que comprende desde la sección segunda hasta el capítulo xxiii de la sección séptima. Cuando Jameson trata específicamente la sección segunda, "Sobre la transformación del dinero en capital", se pregunta sobre el problema de la ganancia bajo una teoría del robo (o del trabajo ajeno impago), irónicamente formulado en la pregunta de "¿cómo es posible hacer dinero a partir de un intercambio justo?". Nuestro autor sostiene que en las secciones tercera, cuarta, quinta y sexta de *El Capital*, dedicadas a la producción de la *plusvalía*, la ecuación inicial de la equidad se reformula en el gran acertijo de todo el libro, que consiste en el proceso del incremento del valor, esto es de la generación del capital propiamente dicho, por el cual "una mercancía equivale a un valor mayor que ella", expresado en la célebre fórmula D-M-D'.⁴ Llegado el análisis

³ Expresión central, traducida en los *Manuscritos de 1844* como "alienación" y en *El Capital* y en la *Contribución a la crítica de la economía política* como "enajenación".

⁴ La fórmula general de la transformación del dinero en capital se expresa en la cadena D-M-D', o sea en la transformación de una cantidad inicial de dinero (D) en mercancía (M) y de ésta en una cantidad de dinero mayor al inicial (D'), siendo esta última expresada en la fórmula $D' = D + \Delta D$. El dinero resultante "es igual a la suma de dinero primeramente desembolsada más un incremento. Este incremento o excedente que queda después de cubrir el valor primitivo es lo que yo llamo *plusvalía* (o *surplus value*). Por lo tanto, el valor primeramente desembolsado no sólo se conserva en la circulación, sino que su *magnitud de valor* experimenta, dentro de ella, un cambio, se incrementa con una *plusvalía*, se valoriza. Y este proceso es el que lo convierte en capital". Marx, K. *El Capital*.

de la sección séptima del texto marxiano, sobre la acumulación del capital, Jameson es enfático en la correlatividad dialéctica y estructural entre la acumulación de la ganancia (o plusvalor) y la producción de la indigencia, mediadas por la enajenación, el principio de la máxima reducción de los costos en mano de obra y sus condiciones laborales y la tecnificación de la producción. Esta unión de los dos procesos fundamentales e inversos del capitalismo es lo que Marx llama "la ley general de la acumulación capitalista". Y esto mismo permite explicar que mientras se despliega el sistema se incrementa proporcionalmente el volumen de "un *ejército de reserva* que incluye personas que nunca trabajarán y que de hecho son incapaces de trabajar" (Jameson, *Op.cit.* p.92). Así es cómo se explica que hay cada vez más riqueza, menos ricos y más pobres, desde los tiempos del viejo Marx hasta nuestros días. En el capítulo iii de *Representar*, "La historia como coda", Jameson señala la distinción que aparece entre una teoría y una historia marxista del capitalismo. Esta última se trata de una genealogía periodizada de las precondiciones (y no causas lineales) en el feudalismo para la oscura transición hacia el modo de producción capitalista, desarrollada por Marx en los dos últimos capítulos de la sección séptima.⁵ Aparecen dentro de estas precondiciones para la "acumulación originaria" el arrendatario de bienes raíces, los saqueos del modelo colonial, la expropiación de los medios de producción a los trabajadores, la construcción de la deuda pública, el sistema impositivo y la competencia entre los protoestados europeos. El intento de investigar un pasado precapitalista abre según Jameson el problema del socialismo, en tanto un futuro utópico postcapitalista constituido por "asociaciones de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social" (cita de Marx en

Crítica de la economía política. Tomo 1. Traducción de Wenceslao Roces, Fondo de cultura económica (México, 2012). p.107

⁵ Cf. nota 2.

Jameson, p. 100).

Los capítulos iv, v y vi en cambio constituyen lecturas conceptuales sobre el tiempo, el espacio y la lógica dialéctica, pero que hacen recorridos transversales y libres por el tratado marxiano, con cierta independencia del orden de sus secciones y capítulos. Además lo ponen en relación con los otros dos tomos de publicación póstuma a cargo de Engels, pero también con otros textos anteriores y posteriores de Marx, de otros autores de diversas tradiciones y del propio Jameson. El capítulo iv, "*El capital* en su tiempo", investiga el problema de la temporalidad del capitalismo en Marx, que según Jameson se concentra en el verbo *auslöschen*, del alemán, "extinguir". Se trata de un proceso de incineración fetichista en el presente que consume, como un fogón infernal, los procesos del pasado, del futuro y las propias capas que constituyen el presente. Este comportamiento es lo que Marx identifica tanto en el carácter fantasmagórico del objeto mercancía, que borra las huellas de su propio proceso de producción, como en el funcionamiento general del sistema de producción capitalista que elimina los rastros de todos los modos previos de producción. El capítulo v, "*El Capital* en su espacio", que podemos leer como una contraparte del proceso de extinción temporal, es un análisis sobre la espacialidad que Jameson identifica con el verbo *abtrennen*, "separar". Luego, Jameson puede hacer múltiples conexiones, primero con la cuádruple separación que tiene lugar en la alienación entre el obrero y [1] las herramientas, [2] el objeto de su trabajo, [3] los otros obreros y [4] la actividad productiva. También con la separación subjetiva entre los cuerpos, y entre cada cuerpo y su propia consciencia obstaculizada del placer, del agotamiento, del dolor, del hambre y del frío. Por su lado, los espacios secretos del capitalismo remiten, según nuestro autor, a las condiciones concretas de producción fabriles, donde tienen lugar el hacinamiento, la suciedad y la enfermedad de obreros adultos y niños. Pero además la escisión tiene lugar en el exterior entre la ciudad mundial y el campo cercado, parcelado y

explotado; y la separación urbana entre los centros privilegiados y los anillos de pobreza. Jameson observa con agudeza que el capitalismo tardío ha ido modelando una estructura de paisaje urbano global producto de la gentrificación, desde Chandigarh hasta San Pablo. El capítulo vi, "El Capital y la dialéctica", constituye una suerte de actualización y defensa de un abordaje dialéctico del capitalismo entendido como totalidad antinómica. Esta defensa es un rasgo intelectual persistente y singular en Jameson, que está presente fuertemente ya desde su trabajo *Marxismo tardío, Adorno y la persistencia de la dialéctica*⁶ y que lo desmarca de numerosas tradiciones posmarxistas deshegelianizadas, de la filosofía analítica anglosajona y del posestructuralismo continental. Jameson reconstruye el tomo 1 de *El Capital* vertebrado por una columna de pares opuestos, unidos en su negación y apoyados tensamente unos sobre otros, entre la cualidad y la cantidad, el valor de uso y el valor de cambio, la materia y la mente, el espacio y el tiempo, lo absoluto y lo relativo, la identidad y la diferencia.⁷ Nuestro autor encuentra que una actualización tal de esa dialéctica estructural guarda la posibilidad de una crítica radical a la apariencia del sistema de producción neoliberal *in toto*, que aflora en la experiencia como una estructura abierta donde las partes individuales que lo integran tienen margen para su diferencia, pero que están en verdad ahí mediadas y son manifestación ideológica de su perfecto opuesto: el mercado universal. Jameson sostiene que precisamente mediante esta elasticidad para los momentos dispersos el capitalismo tardío endurece su lógica de funcionamiento

⁶ Cuyo título original es *Late Marxism. Adorno or the persistence of the Dialectic*, Editorial Verso (1990). Traducido al castellano por María Julia De Ruschi, publicado por el Fondo de Cultura Económica (Buenos Aires, 2010).

⁷ Se trata de una lógica dialéctica donde los opuestos se identifican y a la vez no: "Para ponernos aún más técnicos por un momento, esto significa que la famosa «identidad entre la identidad y la no identidad» también es lo mismo que la «no identidad entre la identidad y la no identidad», punto en el cual me temo que la filosofía realmente ha llegado a su fin en el viejo sentido y en el que además resulta imposible decidir si el capitalismo es positivo o negativo, bueno o malo, en la medida en que, de acuerdo con el Manifiesto, es ambas cosas a uno y el mismo tiempo." Jameson, 2013. p. 162.

total.

El capítulo vii, "Conclusiones políticas", reúne una serie de reflexiones y de interrogantes sobre la actualidad del marxismo, a la luz de la premisa básica de que *El Capital* no se trata de un texto político o hecho para estimular la práctica táctica-política como fue concebido el *Manifiesto comunista*, sino de un tratado sistemático y científico de la economía capitalista. Jameson formula que esa *apacticidad* deriva de la representación que hace el texto marxista de un modo de producción creado por seres humanos, que en sí mismo ha devenido un "sistema ciclópeo". Monstruoso es el sistema porque funciona independiente del comando de los seres que lo crearon y porque éstos han sido subyugados como mero soporte para el despliegue y la autopreservación de ese sistema. Así el lugar del sujeto consciente que aparece en la *Contribución* se reduce en *El Capital* al de un agente de procesos objetivos, que Marx llama *Träger* o "portador". Nuestro autor ve en esta recuperación del capitalismo como totalidad antinómica una alternativa a las críticas parciales y reformistas que se le hacen al sistema de reproducción de la dominación, que a fin de cuentas no hacen más que corregirlo y fortalecerlo. Las gestiones socialdemócratas, por ejemplo, proponen concesiones y reformas para atenuar las desigualdades, pero dejan intacto el corazón del modo de producción, que según Marx y que Jameson recupera en su lectura del aspecto más sistemático de éste, es lo que produce intrínseca e inevitablemente esas desigualdades. Además, desde esta misma posición que podríamos llamar *dialéctico-sistémica*, nuestro autor propone un análisis crítico de la función del desempleo en el fenómeno de la globalización, bajo la "ley general absoluta" del capitalismo, según la que a mayor expansión del sistema de producción mayores las huestes de excluidos. Así él, retomando las lecturas de Korsch y Althusser de que en el corazón del ciclópeo aparato lo que hay es la explotación, denuncia la globalización como una expansión del núcleo más duro y estructural del modo de producción

capitalista, que implica inevitablemente la universalización del desempleo y de la pobreza en masa. *Ergo*, una crítica dialéctico-sistémica a ese núcleo duro y estructural, permitiría una subversión global de la concepción sobre "esas poblaciones masivas de todo el mundo, que como suele decirse, «se han caído de la historia», que han sido deliberadamente excluidos de los proyectos modernizadores del capitalismo primermundista y desechadas como casos irremediables o terminales, que forman parte de los así llamados «Estados fallidos» [...], o son víctimas de desastres ecológicos o anticuadas supervivencias de «odios étnicos» supuestamente arcaicos e inmemoriales, que son víctimas de hambrunas, ya sean de factura humana o natural [...]" (Jameson, *Op. cit.* p. 182).

*

¿El proceso de la globalización es así cómo dice Jameson, una nueva expansión del capitalismo? ¿O acaso el capitalismo recién hoy muestra su carácter global, que siempre estuvo y que hoy sólo se fluidifica? En el origen, en la acumulación arcaica, ya estaban germinalmente todos los elementos que luego a lo largo de su despliegue histórico el sistema de producción capitalista ha ido manifestando: en él "nada ocurre por primera vez" dice el propio Jameson al explicar la lógica de la *reproducción simple* en Marx. Podríamos pensar entonces, asumiendo estas lecturas, que lo que trajo la globalización no es otra cosa que un recrudescimiento y una engrandecimiento de la escala de las relaciones de producción y de sus males constitutivos que siempre estuvieron (la inclusión de la naturaleza, las colonias y de los pobres sólo para su explotación), y que esta razón vale también y en algún sentido para la teoría crítica, sus categorías y sus objetos. La expansión capitalista se realiza también a través de la globalización del registro teórico de los intelectuales del norte, como Jameson, quienes creen descubrir allí

tan sólo un síntoma externo e inmediato de la expansión objetiva del capitalismo. Pero las colonias del sur global (y para no ser obscenos, nuestros sectores más vapuleados y expropiados), siguiendo la "ley general absoluta" marxiana, sólo han estado en la periferia en un sentido geográfico, pero económicamente viven en el mismísimo centro del sistema de producción capitalista. La reciente "inclusión" y apertura en las agendas analíticas de las masas de desempleados de los "Estados fallidos", de los sectores desposeídos de la clase desposeída de las colonias "disueltas", es a un tiempo la reproducción en la razón pública de la lógica neoliberal del intercambio de mercancías a nivel mundial (que aparece como libre y simétrico pero que sigue produciendo explotación y concentrando desigualmente el capital) y la compensación nefasta en la empiria del cierre de las fronteras nacionales y los controles inmigratorios de esas masas de desempleados a las tierras primermundistas.

Podríamos pensar que el libro de Jameson que aquí comentamos es en sí mismo una suerte de reseña extensa y analítica de otro libro, *El Capital* de Marx, y a su vez este una reseña monumental, sistemática y filosófica del capitalismo. Arriesguemos pues que estamos frente a un "encabalgamiento semiótico",⁸ a un triple solapamiento de reseñas dispuestas en anillos concéntricos cada vez más delgados. La tarea singular de reseñar este texto, hoy, aquí, tan lejos al tiempo y al espacio de Marx, pero aún tan *en* el capitalismo, nos comunica algo general: la representación es mediadora de toda escritura. Esto tiene al menos dos consecuencias primero para nosotros y luego en efecto dominó para todos los estratos de este encabalgamiento: (1) que desde la forma de *El Capital* emerge la

⁸ Cf. Sobre la estructura del encabalgamiento connotativo se puede ampliar en L. Hjemslev, *Omkring sprogteoriens grundlaeggelse* (Kobenhavn: Universitet, 1943), traducción castellana de J.L. Díaz de Llano, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje* (Madrid: Gredos, 1984, 2º Ed.); R. Barthes, *Le bruissement de la langue* (París: Éditions du Seuil), traducción castellana de C. Fernández Medrano, *El susurro del lenguaje* (Barcelona: Paidós, 2009); y U. Eco, *A Theory of Semiotics* (Milano: Bompiani), traducción castellana de C. Manzano, *Tratado de semiótica general* (Barcelona: Lumen, 1977).

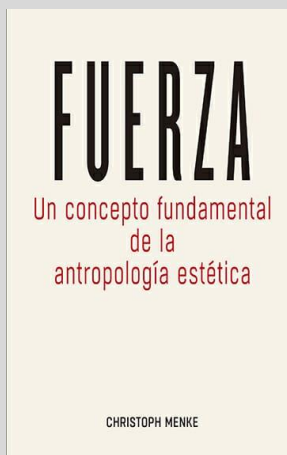
necesidad de sostener esa relación dialéctica entre sujeto y objeto, esa mutua afectación entre la disposición material del objeto (el capitalismo) y la elaboración racional del sujeto (*El Capital*), lo que luego Adorno llamó "fantasía exacta"⁹ y que podríamos reelaborar en términos semióticos como una mediación entre la arquitectura semiótica del texto y la producción del sujeto que lo lee, interpreta y reconstruye en otra escritura. Como decía Barthes, leer un texto es fatalmente producir otro texto: es la comunión materialista en la *semiosis* de consumo y producción. Esa mediación, en tanto representación, implica recuperar y perder sentido a la vez, momento en el que somos asaltados por la consciencia que también en la producción de lecturas devenimos *Trägers* de aquella "ley general absoluta" del sistema, según la que construir es eliminar. Construir una reseña, publicarla, contribuye con el movimiento de los pequeños engranajes del capital simbólico-académico. (2) Entonces, todo lo que criticamos sobre *Representar El Capital* de Jameson, y mediante éste sobre *El Capital* de Marx, y mediante éste sobre el capitalismo *per sé*, si toca algo de verdad desata en su fondo el movimiento inverso y nos lanza una crítica objetiva que va desde el capitalismo *per sé*, mediante Marx y Jameson, y da en el blanco que es esta misma reseña. Toda reseña materialista debería ser crítica de su propia complicidad con el pequeño cíclope editorial.

⁹ Cf. "La actualidad de la filosofía" en *Escritos filosóficos tempranos*, traducción al español de Vicente Gómez, Ediciones Akal (Madrid, 2010).



Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética
Revista Rigel

Novedades editoriales



Menke, Chr., *Fuerza. Un concepto fundamental de la antropología estética*, traducción Maximiliano Gonnet, España: Comares, 2020.

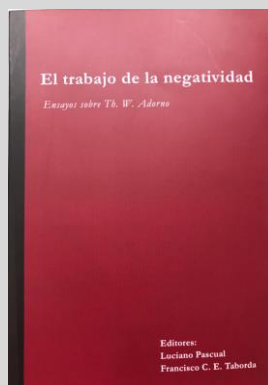
En este libro, Christoph Menke profundiza sus investigaciones acerca de la historia y la actualidad de la estética, conectando de un modo lúcido el análisis de los conceptos e ideas rectoras que hacen a la especificidad de este ámbito desde su conformación como disciplina autónoma con la pregunta más general, de carácter eminentemente práctico, por eso que aún hoy seguimos llamando “sujeto” y por las condiciones y posibilidades de una “vida buena” en el horizonte contemporáneo. Con el telón de fondo de una esclarecedora lectura a contrapelo de la tradición estética moderna, el autor construye los lineamientos generales de una “antropología estética” que pretende ser en definitiva algo más que un aporte a una dimensión particular del conocimiento, ya sea esta la de lo sensible o la de la teoría del arte. Esta antropología estética tiene como tema la libertad humana, la cual –del mismo modo que la igualdad, el bien o la justicia– es la preocupación por excelencia de la filosofía práctica. Pero para que la libertad pueda tornarse nuevamente objeto de indagación de una filosofía práctica es necesario pensarla más allá de la trama moderna del sujeto constituyente. Esto es posible, para Menke, a través de la explicación del conflicto entre dos nombres –“fuerza” y “facultad”–, que representan asimismo dos estéticas en disputa: la estética concebida como juego de las fuerzas y la estética concebida como teoría de las facultades. Postular el conflicto irresoluble entre estas dos estéticas propiciaría –esta es la tesis que recorre el libro– un pensamiento sobre la libertad no sometido a las aporías que trae aparejada una filosofía centrada en el sujeto.

El choque entre “fuerzas” y “facultades” modela así tanto una toma de posición en favor de una estética de las fuerzas, como un programa crítico de largo aliento, tal vez uno de los más ambiciosos de la llamada “tercera generación” de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt.



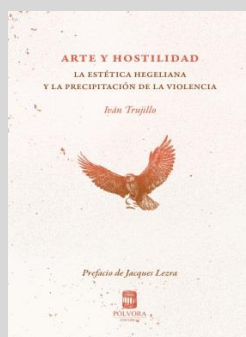
Galfione, V., Juárez, E., *El devenir de la apariencia; perspectivas estéticas contemporáneas*, Bs. As: Prometeo, 2018.

La actual disolución de las fronteras de los géneros artísticos va acompañada de experimentos estéticos que renuevan la vieja pretensión vanguardista de borrar la clásica brecha entre arte y vida. Esta tendencia, que ha sido pensada en términos de “desdiferenciación de las prácticas y de los discursos artísticos”, sacude, una vez más, las categorías con que la modernidad estética había configurado la singularidad de su saber. Lo que este proceso de desdiferenciación parece poner en entredicho de un modo radical es una perspectiva estética que definía lo peculiar del arte a partir del concepto de apariencia. Los ensayos aquí reunidos presentan diferentes posiciones frente a la crisis de apariencia. No obstante, todos se interrogan sobre la instancia crítica acuñada en este concepto, y cada uno asume, en un sentido amplio, los desafíos que impone a la reflexión contemporánea la evidencia del hundimiento de los horizontes categoriales que sustentaban la comprensión de las experiencias estéticas y su relación con otras esferas no estéticas.



Pascual, L. y Taborda, F., (edit.) *El trabajo de la negatividad: ensayos sobre Th. W. Adorno*, Córdoba: Borde Perdido, 2020.

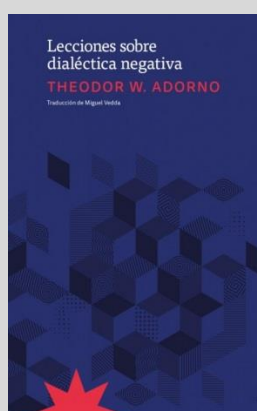
A la luz de lecturas y discusiones en torno a la obra de Th. W. Adorno, emergen los textos que aquí se reúnen, emprendiendo el compromiso de cifrar en palabras reflexiones que surgen desde sus escritos. Recorriendo perfiles filosóficos, estéticos y artísticos, los textos del presente volumen pretenden desplegar desde puntos diversos el movimiento teórico que caracteriza la obra del pensador. *El trabajo de la negatividad* se asume así como una labor que, partiendo de conflictos ya trazados, se pregunta por su situación presente, abriendo el camino a ensayar múltiples interrogantes. De esta manera, se invita a una lectura que recorra los problemas planteados como punta pie a nuevos debates, que conduzca al pensamiento a desplegarse en sus contradicciones y se piense como crítica de lo establecido, de lo cerrando, de la afirmativo.



Trujillo, I. *Arte y hostilidad*. Chile: Pólvora Editorial, 2019.

En las páginas de *Arte y hostilidad* se vuelve, una y otra vez, por senderos distintos, al problema, que es también recurso, de la “inactualidad de Hegel”, y a fortiori de la

inactualidad de la estética en el programa mayor de la Enciclopedia. *Arte y hostilidad*. La estética hegeliana y la precipitación de la violencia buscan, con Derrida y en el encuentro entre Derrida y Hegel, “una violencia del pensamiento restándose al pensamiento”. Este restarse-al-pensamiento no busca, ni descansa en las identidades que crea la metáfora –como la que parece ofrecer el mismo Hegel... El pensamiento que se resta del pensamiento, pero sin asumir ni instalar una postura externa al pensamiento: la violencia que es la estética. Estética que se resta, en el mismo sentido, a la arquitectónica del proyecto crítico.



Adorno, Th. *Lecciones sobre dialéctica negativa*, Bs. As.: Eterna Cadencia, 2020.

La filosofía, según declara el inicio de *Dialéctica negativa*, sigue en vida porque se perdió el instante de su realización. Debía dejar de interpretar el mundo y pasar a cambiarlo, y no lo logró. Esto abre al menos dos preguntas, que rondarán las presentes lecciones –traducidas por primera vez al español– tanto como el libro llamado *Dialéctica negativa*, que Adorno terminaba de redactar por entonces, en 1966. ¿Cómo es posible aún la filosofía? ¿Cómo concebirla tras aquel fracaso de hacerla realidad? Las discusiones serán entonces con Marx, con su maestro Hegel y con Kant; tres filósofos que siempre funcionaron como horizonte teórico y dialógico de Adorno. También contra los enemigos filosóficos establecidos ya desde un principio: el positivismo, la ontología, el irracionalismo, la fenomenología. Esta filosofía aún posible llevará el nombre de crítica o, si se quiere, de dialéctica. Pero no será la heredada de Hegel, aquella que pactaba con lo real y postulaba

lo absoluto, y que entronizaba el concepto sobre la cosa. Esta dialéctica ha de ser negativa. Así, se resguardará de convertirse en la afirmación de lo que hay y luchará por el salvataje de lo particular. Se volverá oposición, y esto en más de un sentido: contra el todo social y contra el todo del sistema filosófico, que se copertenecen. Quedará en pie como especulación, y así se codeará con el infinito; será tanto señalamiento de lo posible como resistencia.



Barale, G. y Gallo, M., *Conceptos para pensar el arte contemporáneo*. Tucumán: Editorial Humanitas, 2018.

Nuestro objetivo con este libro es doble: por un lado, contribuir a que los interesados en el llamado “arte contemporáneo” tengan herramientas – conceptos – para poder consumir, disfrutar, compartir e involucrarse con creaciones que permanentemente nos asombran e interpelan desde lugares muy diferentes, como el video, la fotografía, el cine, la fusión de géneros y técnicas, la palabra, la mano, el ojo, la escucha y la reflexión. Por otro lado, es pensar el arte, porque al hacerlo se piensa la cultura, el momento histórico en el que las propuestas y las obras surgen; porque es pensarnos como individuos y sociedad frente al compromiso con lo político, con el pasado y el futuro; porque producir y pensar arte es jamás perderse en un dejar de hacer sin mostrar alternativas, sin crítica, sin revisión de la historia y el cotidiano vivir.

Nuestro compromiso es continuar con más conceptos en un segundo libro, siempre con la esperanza de seguir contando con la contribución excelente de todos los

investigadores que aquí contribuyeron.



Medeiros, Constantino Luz de. *A invenção da modernidade literária: Friedrich Schlegel e o romantismo alemão*. 1. ed. São Paulo: Editora Iluminuras, 2018.

El llamado primer Romanticismo alemán fue un movimiento que generó nuestra propia imagen, y es fuente de interrogantes y debates que nos afectan hoy. El romanticismo fue un movimiento de ruptura profunda y vertiginosa, cuando, después de la Revolución Francesa, quedó claro que, para formarnos, en lugar de mirar el modelo pasado, debemos mirar hacia el futuro. El mundo estaba patas arriba. Pero este giro no fue tan sencillo, y la importancia de esta obra de Constantino Luz de Medeiros es precisamente ayudar a comprender este momento de convulsión y fundamento. Nos muestra cómo en el corazón de este mensaje del primer romanticismo no está la respuesta conservadora a la pérdida de terreno que fue la Revolución, sino su profundización y desarrollo. Incorporar la Revolución significó pensar en el Yo como un proceso, un eterno movimiento de construcción y deconstrucción. De ahí la importancia que estos pensadores atribuyen al campo artístico (como máquina para crear y derribar mitos); de ahí la importancia que se les da al *Witz* (el ingenio), que, contra el juicio valorado por Kant, rompe con la cadena del pensamiento lógico deductivo y crea a partir del caos; de ahí también la valorización de *Verstellung* (ocultación), ironía, fragmento y traducción. Por primera vez, la traducción se trata como un verdadero género discursivo que, por ser una imitación que necesariamente se desvía, puede utilizarse para cuestionar la concepción

hermética de las identidades. August W. Schlegel dio un final delicioso a esta apreciación deconstructiva de lo que normalmente se ve como secundario en el fragmento 110 de la revista *Athenäum*: “Es un gusto sublime preferir siempre las cosas a la segunda potencia. Por ejemplo, copias de imitaciones, revisión de juicios, adiciones a adiciones, comentarios a notas”. No sería atrevido ver en estas ideas y estos pensadores el germen de nuestra antropofagia modernista, irónica, devoradora y apropiándose del “otro” como medio de (des)construir lo propio, como muestra este recorrido por el mundo oscilante del primer Romanticismo que aquí nos revela Constantino de forma rigurosa y segura.



Alloa, E., (editor) *Pensar la imagen*, Chile: Metales Pesados, 2020.

Pensar la imagen es el primer libro de una serie que recoge ensayos de autores provenientes de distintos países y tradiciones, dedicados a problematizar la visualidad en sus diversas modalidades. Átomos, células, galaxias, fósiles, afiches, memes, billetes, fórmulas matemáticas, compuestos químicos y un largo etcétera se estudian (se piensan) hoy junto a pinturas, películas, fotografías, performances, bocetos y otro largo etcétera. Este fenómeno atraviesa Pensar la imagen, libro que seguramente se transformará en una herramienta ineludible no solo para quienes se preocupan por el lugar de la imagen, sino para cualquiera que se interese por la cultura contemporánea. Si el llamado giro visual (o icónico) es tal, subsumiendo, no anulando, el giro lingüístico, ello se debe a que no está, en principio, relacionado tanto con la proliferación de imágenes ni con la sociedad del espectáculo, sino con el hecho de que las imágenes en sí están obligando a diversas

disciplinas y campos de investigación a preguntarse por ellas. La heterogeneidad de los objetos y miradas que aquí han sido seleccionados solo puede llegar a confirmar el hecho de que la imagen es tan indisciplinada como indisciplinaria, y es eso precisamente lo que este libro da a pensar. Artículos de: Gottfried Boehm; Marie-José Mondzain; Jean-Luc Nancy; Emanuele Coccia; Emmanuel Alloa; Hans Belting; Horst Bredekamp; W.J.T. Mitchell; Jacques Rancière; Georges Didi-Huberman.



Instituto de Investigación en Teorías del Arte y Estética
Revista Rigel

Normas para los autores

La presentación de un trabajo en *Rigel* implica:

Que no ha sido publicado antes ni paralelamente en ningún otro medio escrito, ni ha sido puesto en consideración en otra publicación.

La editorial de la revista se compromete a entregar un dictamen sobre la evaluación del trabajo recibido antes del término de tres meses.

Que todos y cada uno de los trabajos presentados a publicación serán revisados y evaluados por un sistema de arbitraje doble ciego: dos pares académicos en el área disciplinar correspondiente y por un tercero en el caso de empate. Todos los evaluadores son ajenos a la Revista *Rigel*.

Los trabajos pueden ser rechazados, aceptados o aceptados con modificaciones. Todos los trabajos que deban realizar modificaciones de contenido serán revisados.

La Revista *Rigel* se reserva el derecho de hacer modificaciones formales a los trabajos aprobados para su publicación con la sola finalidad de homogeneizar el formato del número de la revista.

La preparación de los trabajos:

La Revista *Rigel* recibe trabajos preferentemente en español pero también acepta trabajos en francés, portugués, italiano e inglés. Todos los trabajos deben presentarse en formato Word y enviados de modo adjunto por e-mail a la dirección: revistarigel@hotmail.com de acuerdo con los siguientes requisitos formales según las siguientes categorías:

Artículos y Traducciones:

Número de páginas: un máximo de 30 páginas y un mínimo de 12, incluyendo las notas a pie de página y la bibliografía.

Características de la página: tamaño A4, márgenes superior e inferior de 2,5 cm y derecho e izquierdo de 3 cm.

Tipo, tamaño y espaciado de la letra: fuente *Times New Roman*, 12 puntos y espaciado de 1,5 a lo largo del cuerpo del texto. En el caso de las citas que excedan las 50 palabras deberán centrarse separadas del

texto, con un interlineado sencillo en 11 puntos. El interlineado anterior y posterior a la cita debe ser de 1,5.

Modo de citar y organizar la bibliografía: el manuscrito debe seguir las normas APA (nombre, año: número de página, ej: Eagleton, 2006:68) en el caso de los artículos. En el caso de las traducciones se deben respetar las formas de citación del original. La bibliografía debe ubicarse al final del artículo en orden alfabético de la siguiente manera:

Libros completos:

Apellido, Nombre/iniciales (comp./ed./dir. si es el caso) (año de la edición utilizada) [año de publicación original]. *Título*, trad. N. Apellido (de ser necesario), ciudad de publicación, país (de ser necesario): editorial.

Capítulos de libro:

Apellido, Nombre/iniciales (año). "Título del capítulo", en N. Apellido (comp./ed./dir.) *Título del libro*, lugar: editorial, páginas del capítulo.

Artículos de revistas:

Apellido, Nombre/iniciales (año). "Título del artículo", *Nombre de la revista*, vol., nº, páginas del artículo.

Reseñas:

Apellido, Nombre/inicial (año). Reseña de *Título de la obra reseñada* de N. Apellido, en *Nombre de la revista*, vol., nº, páginas de la reseña.

Tesis sin publicar:

Apellido, Nombre/iniciales (año). *Título de la tesis*, tesis de licenciatura/maestría/doctorado, Facultad, Universidad, Link (si existiese).

Presentación en congreso publicada en actas:

Apellido, Nombre/iniciales (año). "Título de la ponencia", en N. Apellido (comp./ed.) *Título de la publicación*, lugar: editorial, páginas de la ponencia.

Presentación en congreso sin publicar:

Apellido, Nombre/iniciales (año). "Título de la presentación", ponencia presentada en *Nombre del evento*, lugar de realización, fecha de realización.

Publicaciones y documentos online:

Apellido, Nombre/iniciales (año). "Título del artículo", *nombre de la publicación online*, vol., nº (si corresponde), páginas (si corresponde). Disponible en [www.dirección_exacta_donde_se_encuentra](#) (última consulta: dd/mm/aa).

Ó

Apellido, Nombre/iniciales (año). "Título del documento", disponible en [www.dirección_exacta_donde_se_encuentra](#) (última consulta: dd/mm/aa).

La página de inicio del trabajo presentado debe seguir el siguiente

orden: el título del artículo centrado en negrita, el autor o autores, su filiación académica, los agradecimientos (si corresponden) y el e-mail del autor. Además, se debe especificar si el autor es estudiante de grado, posgrado, becario, docente o investigador. En caso de las traducciones se deben agregar los datos no sólo del autor del artículo, sino además los de el/los traductores. También, se debe indicar los datos de la edición original empleados para la traducción,

Las notas van a pie de página y numeradas por numerales arábigos y en fuente *Times New Roman* 11 puntos y espaciado simple. En el caso que la traducción incluya notas al final se debe respetar el original.

Los números de llamada a las notas de pie de página deben ser puestos después de todo signo de puntuación (por ejemplo, es correcto escribir: "(...) como dice Platón".¹ y no: "(...) como dice Platón¹."

El trabajo debe contar con un resumen tanto en inglés como en español y en el idioma original del artículo. El título de la colaboración también debe estar en inglés, español y el idioma de origen. Los resúmenes no deben superar las 130 palabras y una lista de 3 a 5 palabras claves no mencionadas en el título. También deberán estar en inglés, español y el idioma de origen.

No se aceptarán originales incompletos o que no cumplan con todos estos requisitos.

Reseñas:

La preparación de reseñas de libros:

Deben seguirse los mismos criterios formales descritos arriba, pero se limitan sus números de páginas según la siguiente clasificación.

Reseñas cortas: máximo 3 páginas y mínimo 2. Deben hacer una alusión general al contenido del libro. Su carácter será descriptivo e informativo.

Reseñas largas: máximo 8 y mínimo 6. En este caso el autor debe llevar a cabo una nota crítica de la obra. Se permite la inclusión de subtítulos. Su carácter será descriptivo e informativo pero además deberá incluir una valoración crítica de los contenidos.

Entrevistas y Conferencias:

A instancias de los intereses de Revista *Rigel* se publicarán entrevistas y/o conferencias, de destacados académicos e investigadores que sean relevantes y contribuyan a las discusiones en el campo disciplinar de la filosofía, el arte y la estética. Tendrán una extensión mínima de 3.000 y una máxima de 6.000 palabras. Deberán cumplir las

pautas formales arriba indicadas.

- **Contactos**

- **Revista *Rigel*:** revistarigel@hotmail.com
- **Director:** naim_garnica@hotmail.com
- **Editor Responsable:** horaciotarragona@hotmail.com