

3

COLECCIÓN PENSAMIENTOS CRÍTICOS

FRAGMENTOS DE SENTIDO, ALIENACIÓN Y UTOPIÍA

JUAN MANUEL SPINELLI



FRAGMENTOS DE SENTIDO, ALIENACIÓN Y UTOPIA

JUAN MANUEL SPINELLI

Fragmentos de sentido, alienación y utopía puede ser considerado como un caleidoscopio de imágenes-concepto que, en sus sucesivas configuraciones, nos ofrecen una multiplicidad de paisajes que se corresponden a su vez con diferentes miradas que –desde la ventanilla de un tren, al que no recuerda haberse subido y que sospecha que, en algún momento ha de chocar o de perderse en el infinito– quien firma estas páginas aún afirma como tuyas. Es su modo de esperar las próximas paradas y las nuevas estaciones: dejar que Prometeo, las mujeres-Nietzsche, la fábrica de la vida y de la muerte, las borrosas fronteras entre insurrecciones y aventuras, los márgenes mismos del ser, los astros y las máquinas utópicas hablen por él y den testimonio de sus rutas andadas y –¿por qué no?– de sus huellas futuras.

Juan Manuel Spinelli nació el 10 de marzo de 1971 en la Ciudad de Buenos Aires. Es poeta, profesor de Filosofía y forma parte de sendos proyectos de investigación sobre El Anti-Edipo y el postnaturalismo. Autor de numerosas publicaciones, trabaja actualmente en una tesis doctoral sobre la teoría general de las máquinas en Deleuze y Guattari.



ISBN: 978-807-59588-1-1



Frente a la moneda corriente del individualismo y su creciente masificación como despolitización y fragmentación de un sentido humano, apostamos por repensar la crítica como creación y recreación de nuevos e inéditos valores y potencias de insurrección poética social. Es importante inventariar e inventar otras cartografías de los sueños y ensoñaciones de nuestras realidades; abrir el presente a su presencia infinita, a su donación y condonación de apertura finita-transfinita. De ahí la exigencia de replantear el pensamiento crítico en plural, al margen y con minúsculas, descentrando la trama de sentidos. La colección *pensamientos críticos* convoca a la formación de un campo abierto de problematizaciones e interpelaciones sin otro fin que el rearme de la crítica como potencia de creación múltiple y multiplicada. El proyecto va tejiendo madejas de urdimbres textuales en una contemporaneidad problemática y convulsa. Sean todas las personas, colectivos y creaciones críticas bienvenidas a este diálogo compartido que sostiene nuestra existencia como coexistencia solidaria y autónoma.

COMITÉ EDITORIAL

Sigifredo Esquivel Marín, Carlos Flores Cortés,
Rigoberto Martínez Escárcega, Juan Manuel Spinelli,
Alejandra Torres León.

CONSEJO EDITORIAL

Alfredo Perdomo (Uruguay), Andrea Vieira Zanella (Brasil),
Carlos Díaz Marchant (Chile), Cristina Pósleman
(Argentina), Cristóbal Durán Rojas (Chile), Diego Armando
Jaramillo (Colombia), Erick Tomasino (El Salvador), Jesús
Ayala-Colqui (Perú), Jorge Mario Flores Osorio (México),
José Lisandro Sánchez-Salas (Costa Rica), Juan Carlos
Hernández Díaz (Guatemala), Jhunion Abraham Marcía
Fuentes (Honduras), Karla Villapudua (México), Marcus
Pereira Novaes (Brasil), María Eugenia Cisneros Araujo
(Venezuela), Pablo Uriel Rodríguez (Argentina), Raúl
Acevedo (Paraguay), Tatiana Herrera Ávila (Costa Rica),
Verónica Del Cid (Guatemala).

FRAGMENTOS DE SENTIDO, ALIENACIÓN Y UTOPIÍA

Juan Manuel Spinelli



Primera edición 2023.

© Juan Manuel Spinelli

© Centro Latinoamericano de Pensamiento Crítico

Puerto La Palma 1455, Col. Valle de América, C.P. 32599,
Ciudad Juárez, Chih., México.

editorial@celapec.edu.mx

© Universidad Autónoma de Zacatecas

“Francisco García Salinas”

Centro de Información Siglo XXI, 3er piso,
Campus UAZ Siglo XXI,

Carretera Zacatecas-Guadalajara km 6, Col. Ejido La Escondida,
C.P. 98000, Zacatecas, Zac., México.

programaeditorialuaz@uaz.edu.mx

ISBN 978-607-98260-8-6 (obra completa).

ISBN 978-607-59588-1-1

Reservados todos los derechos. Apoyamos la libre reproducción o transmisión total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluido fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento de información, siempre y cuando se realice sin fines de lucro o medro alguno.

Imagen y diseño de portada: Alejandra Torres León.

Disponible en formato electrónico en: www.celapec.edu.mx

ÍNDICE

PRÓLOGO	9
AGRADECIMIENTOS.....	15
PALABRAS PRELIMINARES	17
1. SOMBRAS Y ESPLENDORES DEL TIPO PROMETEICO DE LO MASCULINO EN <i>EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA</i>	23
2. ENTRE NIETZSCHE Y DERRIDA: EL DESTINO DE LA INTERPRETACIÓN	41
3. LA CUESTIÓN DE LA ANIMALIDAD EN LOS <i>MANUSCRITOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS DE 1844</i> , ENFOCADA A LA LUZ DEL CONCEPTO DE PRODUCCIÓN	61
4. <i>EL MITO DEL SIGLO XX</i> DE ALFRED ROSENBERG: LA “TEORÍA RACIAL” COMO “INGENIERÍA” DEL EXTERMINIO	79
5. EN TORNO A LA ENAJENACIÓN: CALLINICOS, ALTHUSSER, MARX..	97
6. EL <i>NO</i> DE ALTHUSSER AL HUMANISMO	109
7. DESPOSESIÓN, ALIENACIÓN, MISERIA: UNA LECTURA DE BENSÄID	121
8. BAJO EL SIGNO DE LA REVOLUCIÓN: UNA LECTURA DE “EXAMEN DE CONCIENCIA” DE HÉCTOR AGOSTI	141
9. OTRO FÉLIX. UNA <i>DERIVA</i> A PARTIR DE BERARDI.....	167
REFERENCIAS Y COMENTARIOS GENERALES	197
BIBLIOGRAFÍA	207

PRÓLOGO

El libro que ante sus ojos tiene el lector recorre casi veinte años de un itinerario intelectual signado por un movimiento constante. Los textos que lo componen son las huellas de un pasado que aun siendo extraños para el presente del autor no dejan de habitarlo. También, y quizás de un modo más decisivo, están cargados de un futuro que ya está actuando en el presente. La invitación a transitarlos, nada más que eso me puedo permitir en este prólogo, es la convocatoria para comprender una verdad esencial de nuestra existencia humana: todo yo, y también todo nosotros, se encuentra a sí mismo –lo sepa o no, lo quiera o no– en el trance de *llegar a ser lo que se está llegando a ser*.

Ante todo, una necesaria aclaración sobre el contexto de producción original del material compilado en este volumen. Publicados por primera vez, los trabajos que se agrupan en *Fragmentos* conquistan la permanencia y el alcance de la palabra escrita. Lo hacen, como desde hace tiempo sabemos, asumiendo el ineludible destino de la orfandad. Pero en este caso la situación se agrava pues la gran mayoría de estas páginas fueron preparadas para ser leídas en eventos de discusión académica. Al redactarlas su autor dio por descontado que no iban a enfrentar a su auditorio en solitario, sino en compañía suya. Todo aquel que frecuente reuniones académicas, más tarde o más temprano, comprende a su pesar que la estructura y

la dinámica de dichos encuentros conminan a sus participantes a la ingrata misión de gestar y parir una quimera. Se espera de los expositores que sus intervenciones sean intelectualmente consistentes, originales, cautivantes y, por sobre todas las cosas, breves. Requisitos que bien pueden esperarse de aquellos que han elegido brindar entretenimiento o diversión; pero que en modo alguno han de ser impuestos a quienes abrazan la paciente y disciplinada tarea de pensar filosóficamente. No son pocas las ideas que terminan sucumbiendo ante la presión de tener que conciliar estas múltiples exigencias para perder, de esa forma, una importante porción de su potencia y fecundidad. Creo que los pensamientos ensayados en las próximas páginas, para provecho de sus lectores, logran burlar esta suerte.

Estos *Fragmentos* comienzan y, en cierto modo, también culminan con Nietzsche. El inicio es visible; el final, no tanto. El artículo que inaugura el libro tiene un doble objetivo: en primer lugar, arrancar al filósofo alemán de las garras del fascismo (tópico retomado en el trabajo sobre Alfred Rosenberg) y, en segundo lugar, presentar la concepción nietzscheana de la cultura trágica como un modelo opuesto al mundo occidental cristiano-burgués. El último artículo, por su parte, duda abiertamente de la efectividad y utilidad de la destrucción nietzscheana de los valores de la civilización capitalista moderna, denuncia el carácter sesgado y distorsivo de las interpretaciones nietzscheanizantes del programa político deleuzo-

guattariano y propone un retorno al materialismo marxista (bocetado, en sus rasgos generales, en el tercer escrito de la compilación). Quisiera detenerme en la marca característica de un modo de pensar que perdura esencialmente sin cambios a lo largo de los textos, al margen de la innegable variación de sus afinidades electivas. La singularidad de estos trabajos consiste en una asimilación transformadora de las grandes obras filosóficas a *contramano* de las posiciones hegemónicas dentro de los estudios especializados.

Para las interpretaciones *mainstream* de Nietzsche, *El Nacimiento de la tragedia* es un libro incómodo. El juicio sobre la obra de 1872 suele ser sumario: nada más que un fruto intelectual inmaduro que, como mucho, sería acreedor de la indulgencia que paternalmente se les concede a los extravíos teóricos de juventud. Sin embargo, Spinelli rompe lanzas por el precoz catedrático de filología clásica de Basilea. El escrito con el que Nietzsche debuta como autor no debe ser leído como el resultado de un pensamiento todavía *decadente* y demasiado aferrado a los dogmas de la metafísica monotonoteísta. “Sombras y esplendores” se detiene en la figura de Prometeo. Nos invita a ver al héroe trágico como una máscara empleada por el proteico Dioniso para afirmar la existencia mundana. No obstante, junto a esta presentación se esboza una segunda faceta: el perfil del titán rebelde que con un gesto de *resistencia revolucionaria* funda una sociedad auténtica y humana, *el primer santo y mártir del calendario*

filosófico. En todo caso, la tesis central es que la exaltación de Prometeo prepara y anticipa el ataque que las últimas obras de Nietzsche dirigen contra una *metafísica reaccionaria y prejuiciosa*. Y aquí la clave de toda esta operación hermenéutica hay que ubicarla en los adjetivos que acompañan al término “metafísica” y cierran el artículo. Estas palabras finales confirman lo que las páginas previas insinuaban: en primer lugar, la desconfianza ante una filosofía que, en su afán por presentarse como un pensamiento radicalmente novedoso e incontaminado, rechaza en bloque los productos de la tradición racional de occidente y, en segundo lugar, la necesidad de dirigir el *martillo* del filósofo principalmente hacia estructuras concretas de opresión material.

El título del último artículo, “Otro Félix”, manifiesta la necesidad de una comprensión alternativa de la producción deleuzo-guattariana capaz de contender con los usos, ¿o sería mejor decir abusos?, contemporáneos a los que se ve sometido dicho proyecto de pensamiento. Paradójicamente el pensar postmoderno, que programáticamente quiere ser justo con las diferencias y permanecer atento a ellas, se hace eco del *mantra* predilecto del sentido común: “son todos iguales”. De este modo, una filosofía que confunde el rechazo de toda abstracción metafísica con la renuncia a todo compromiso histórico colectivo termina abandonando, no sin cierta autocomplacencia y para conservar intacta la *belleza* de su *alma*,

la lucha organizada por considerar que esta continúa bajo el hechizo seductor de la racionalidad moderna.

Un flujo atraviesa la colección de trabajos que, ya sin más dilaciones, se entrega al lector. Este torrente, como lo hace el río Guadiana, ora emerge a la superficie ora se sumerge para continuar su curso subterráneo. Este flujo irrumpe sobre el final del libro como la promesa de un filosofar comunista capaz de defender el proyecto de emancipación de la razón moderna de los desvíos que le ha impuesto y aún le impone el capital. *¡Bien has cavado, viejo topo!*

Pablo Uriel Rodríguez
Buenos Aires, junio de 2022

AGRADECIMIENTOS

A mi familia, por el constante apoyo, las merecidas críticas y esa confianza únicamente puesta en las cosas visibles.

A Pablo Uriel Rodríguez, por las que son ya dos décadas de amistad y de proyectos compartidos.

A la Universidad Autónoma de Zacatecas “Francisco García Salinas” y al Centro Latinoamericano de Pensamiento Crítico, por haberme abierto fraternalmente las puertas; y, en particular, a Sigifredo Esquivel Marín, Carlos Flores Cortés, Rigoberto Martínez Escárcega y Alejandra Torres León, por su amabilidad y por la confianza puesta en mi persona.

JMS/2022

PALABRAS PRELIMINARES

Es posible que quien habla en los textos que siguen no sea exactamente el mismo. De hecho, algunas afirmaciones que, aquí y allá, encuentro –y en las que *me* encuentro, reconociéndome y distanciándome–, especialmente en lo que respecta a Nietzsche, hoy me resultan *imposibles*. Sin embargo, no veo por qué estaría obligado a coincidir conmigo mismo en función de obtener una coherencia y una identidad que, de esa forma, serían absolutamente forzadas y estarían atravesadas por una falsedad tan burda como innecesaria. Hubo un tiempo en que, lejos de ser hermoso, fui nietzscheano. O en que, al menos, me consideré tal. Aproximadamente una década en la que, en líneas generales, traté de conciliar mi interés por la obra de Nietzsche con mi visión política. Nada original, más bien al contrario, me veía como un “nietzscheano de izquierda” cuyo sueño filosófico –o pesadilla, que no por mala deja de ser sueño– consistía en sustituir la dialéctica por la voluntad de poder y obtener así un nuevo *fundamento* (con todas las características que ya se irán imaginando: provisorio, abisal, perspectivístico...) para la lucha de clases. Afortunadamente, pude despertar a tiempo –con algo más de fortuna que el desdichado Gregorio–...

Sin ánimo, entonces, de adaptar lo que pensaba antes a mis actuales proyectos, introduje ciertas correcciones

de estilo, agregué algunas notas y redacté, ocasionalmente, algunas líneas aisladas con el único fin de ensamblar mejor las ideas originales sin modificarlas en lo esencial. Actualicé las referencias bibliográficas solo en algunos casos ya que no me pareció, ciertamente, una tarea imprescindible. Debí resistir, en este sentido, la tentación de efectuar nuevas y múltiples citas: si hubiese cedido, el libro habría perdido su forma y, al mismo tiempo, su razón de ser.

Procuré, por lo demás, respetar la cronología y articular lo más naturalmente posible los escritos seleccionados. No para que surja a la luz algo así como una *necesidad* o un *destino* sino para que se perciban los nexos, los puntos de contacto, las inquietudes que fueron motivándome a lo largo de estos años y también, claro, las contradicciones, las rupturas y las fallas. Diré solo algunas palabras al respecto, a continuación, a fin de proporcionar una orientación mínima a quien tenga la gentileza y la paciencia de transitar estas páginas.

Tras ese período –que tuvo lugar entre mediados de los noventa y, aproximadamente, 2005, año más o menos– en que me dediqué a trabajar la filosofía de Nietzsche, volví a las inquietudes que habían animado mis tempranas lecturas y pasiones de estudiante. Descubrí que (al menos para mí y en ese momento) no había forma de efectuar una conexión productiva entre Marx y Nietzsche; y preferí *perder a Nietzsche* antes que renunciar a una concepción emancipatoria de la filosofía, es decir, antes

que renunciar a la lucha –teórica, pero no por ello menos lucha al fin– por los explotados, los débiles, los excluidos –en síntesis, por todos aquellos a quienes el *ultrahombre* nietzscheano, lejos de liberar, no haría más que someter a su yugo–. Sé que simplifico, pero es todo lo que puedo permitirme en este contexto. Mi “retorno a Marx” fue, en principio, un retorno a la *problemática* del “primer Marx”, esto es, un retorno a los *Manuscritos* que me habían deslumbrado, allá por 1993, hacia el final de mis estudios de profesorado. Y mi objetivo era doble: por un lado, analizar el debate entre las versiones humanista y althusseriana de la teoría marxista; por el otro, relacionar las cuestiones tratadas por el joven Marx –y de manera destacada el concepto de *producción*– con el materialismo deleuzo-guattariano tal como aparece formulado en *El Anti-Edipo*.

De 2004/5 a 2015, entonces, buena parte de mis trabajos –algunos de los cuales, particularmente significativos, se ofrecen en este volumen– giró en torno a los temas que acabo de mencionar. A partir de la lectura de Reich –nexo formidable entre el materialismo histórico (Marx y Engels) y el materialismo maquínico (Deleuze y Guattari)–, y movilizado por la pregunta de cómo fue posible la adhesión masiva al nazismo, me propuse seguir la “evolución” del pensamiento racista de Gobineau a Rosenberg (proyecto del que, por el momento, no ha quedado más que el esbozo programático que aquí se presenta). La traducción de *Los desposeídos*, por otra

parte, me permitió abordar desde un nuevo ángulo la relación entre un Marx “más acá” de Marx y la perspectiva neomarxista de Guattari/Negri en *Las nuevas alianzas*.

Por último, luego de varias idas y vueltas, retomé/reinicié en plena pandemia mi doctorado en Filosofía con un propósito muy bien definido: reconstruir los principios y el sistema de una teoría general de las máquinas en la obra conjunta de Deleuze y Guattari. Hubo tiempo y ocasión, no obstante, para dedicarle un escrito al modo en que Héctor Agosti concibe su marxismo *en la frontera misma* entre humanismo y científicismo. Y el trabajo final, consagrado a la crítica del *Félix* de Berardi, constituye más bien un punto de partida. Con lo cual, como puede verse, retornamos al inicio, que se nos exhibe ya tan diferente como nosotros mismos. En efecto, la reivindicación del *comunismo* y la *militancia* de Guattari responde ya a lo que es el plan actual de mi tesis: pensar la teoría deleuzo-guattariana de las máquinas (a la que consideramos plenamente vigente) en términos inequívocamente materialistas y revolucionarios, apartándome de los enfoques (como, por ejemplo, el de Berardi) que privilegian su impronta nietzscheana en detrimento (o incluso en ausencia total del reconocimiento) de su base marxiana.

Nadie sabe, por suerte, el futuro. Es posible que, en algún momento, vuelva sobre Nietzsche; es posible, también, que esa vuelta solo sea aparente, ya que no será el mismo Spinelli –ni con el mismo propósito– aquel que

lo haga. Mientras tanto, el espejo filosófico me devuelve estas imágenes fragmentadas que encajan solo parcialmente unas con otras. Y que acaso tengan, aún, algo de sentido –o, incluso, algo *nuevo* que mostrar–. ¿Quién puede atreverse, al fin de cuentas, a separar las aguas de la propia existencia y distinguir, con rigor inapelable, *entre lo que se ha sido y aquello que se será?* Yo, al menos, no.

Al entregarme la palabra a mí mismo, se la concedo a mis jueces.

La suerte está echada.

Juan Manuel Spinelli

Buenos Aires, 28 de mayo/27 de junio de 2022

1. SOMBRAS Y ESPLENDORES DEL TIPO PROMETEO DE LO MASCULINO EN *EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA*

¿Qué significa Prometeo para Nietzsche? ¿Acaso una máscara más, entre tantas otras? Y, en tal caso, ¿en el marco de qué obra se nos presenta este personaje? Por lo pronto, la asunción de esta máscara se lleva a cabo bajo la forma de la adopción de un Prometeo desencadenado como viñeta de la primera edición de *El nacimiento de la tragedia*. Hay en ello una suerte de circularidad en la que Nietzsche, para teorizar acerca de la tragedia, se vuelve él mismo protagonista trágico de una obra que tiene como eje principal el diálogo Nietzsche/Wagner. En otras palabras: el problema de la tragedia solo puede plantearse y, eventualmente, resolverse, en sus propios términos –vale decir, en el marco de una tragedia; o, siendo fieles al pensamiento de Nietzsche, en el contexto de una *filosofía trágica* que requiere, entre otras cosas, la inmensa capacidad de devenir *personaje* de una trama de cuerpos y voluntades al margen de la cual es *imposible* la propia trama textual—. En el “Prólogo a Richard Wagner”, en efecto, Nietzsche lo pone de manifiesto con suma claridad:

...voy a imaginarme el instante en que usted, mi muy venerado amigo, recibirá este escrito: cómo, acaso, tras un paseo vespertino por la nieve invernal, mira usted el

Prometeo desencadenado en la portada, lee mi nombre, y en seguida queda convencido de que, sea lo que sea aquello que se encuentre en este escrito, su autor tiene algo serio y urgente que decir, y asimismo que, en todo lo que él ideó, conversaba con usted como con alguien que estuviera presente, y solo le era lícito escribir cosas que respondiesen a esa presencia (Nietzsche, 1995, pág. 39).

Ahora bien, el “diálogo trágico” que se sostiene entre Wagner y Nietzsche, en la medida en que consiste en el establecimiento de un vínculo entre un arte y una filosofía que compartirían un mismo signo, define “el problema de la tragedia” *no* como un problema meramente “filológico” *sino* como un problema propia y estrictamente cultural. Lo que está en juego –y lo que se explicita sin ambages a través de la figura de Prometeo– es la delicada instancia de *(re-)fundación* de la cultura alemana. Por un lado, mediante la máscara prometeica se simboliza precisamente esa instancia de *ruptura* -puesta ya de manifiesto por Esquilo¹- con la inmediatez característica

¹ Es especialmente ilustrativo, en este sentido, el siguiente pasaje: “(...) ¿quién sino yo –se expresa Prometeo, sin arredrarse en su infortunio, con indómita altivez y con un orgullo que solo puede tener su raíz en la inocencia– definió enteramente las prerrogativas a esos dioses nuevos? (...) [Yo] los transformé [a los hombres] en seres dotados de inteligencia y en señores de sus afectos (...) En un principio, aunque tenían visión, nada veían, y, a pesar de que oían, no oían nada (...) No conocían las casas de adobe cocido al sol, ni tampoco el trabajo de la madera (...) Todo lo hacían sin conocimiento, hasta que yo les enseñé los ortos y ocasos de las estrellas, cosa difícil de conocer. También el número, destacada invención, descubrí para

del “estar-sumergido” en la naturaleza –como consecuencia de la cual es tan solo posible una cultura–. Pero, por otro lado, dicho proyecto (re-)fundacional, además de tener una imperiosa necesidad de la música wagneriana² para abreviar intuitivamente en el *fondo cósmico universal* y así generar el *mito trágico*³ que constituya el “suelo” de una cultura *auténticamente* alemana, requiere, ante todo, de la filosofía schopenhaueriana⁴ –que es alabada, según Nietzsche nos recuerda, por Wagner (pág. 140)– tanto para proporcionar el basamento teórico de la concepción musical de este último como asimismo, según lo anteriormente expresado, una “sólida”

ellos, y la unión de las letras en la escritura, donde se encierra la memoria de todo, artesana que es madre de las Musas. Uncí el primero en el yugo a las bestias... y enganché al carro el caballo obediente a la brida... Y los carros de los navegantes... ningún otro que yo los inventó” (Esquilo, 1986, págs. 439-470).

² Concebida aún por Nietzsche como pura y genuinamente *dionisiaca*.

³ Nietzsche (1995) explica de este modo la generación del mito por la música: “Dos clases de efectos son, pues, los que la música dionisiaca suele ejercer sobre la facultad artística apolínea: la música incita a *intuir simbólicamente* la universalidad dionisiaca, y la música hace aparecer además la imagen simbólica *en una significatividad suprema*. De estos hechos, en sí comprensibles y no asequibles a una observación un poco profunda, infiero yo la aptitud de la música para hacer nacer el *mito*, es decir, el ejemplo significativo, y precisamente el *mito trágico*: el mito que habla en símbolos acerca del conocimiento dionisiaco” (pág. 163).

⁴ Que, como Nietzsche (cf. 1995, pág. 140) nos recuerda, es objeto de las alabanzas de Wagner, quien elabora su propia concepción de la música sobre la base de la estética schopenhaueriana (cf. págs. 139 y 140).

determinación del *fundamento* sobre el que situar y hacer arraigar el “ser alemán”.

En efecto, de Schopenhauer al “primer Nietzsche”, la cuestión acaso más delicada con que nos encontramos es la que gira en torno al *terreno* sobre el que llevar a cabo el proceso de “edificación” cultural:

Los asuntos históricos actúan de forma claramente perjudicial –dice el filósofo oriundo de Danzig, al discurrir acerca de la relación entre pintura e historia– solo cuando limitan al pintor a un campo arbitrario y elegido no por fines artísticos sino de otro tipo; mas el perjuicio es total cuando ese campo es pobre en objetos pictóricos y significativos: cuando, por ejemplo, se trata de la historia de un pueblucho pequeño, aislado, obstinado, dominado por la jerarquía, es decir, por la obcecación, y despreciado por los grandes pueblos contemporáneos de Oriente y Occidente: el pueblo judío (Schopenhauer, 2019, pág. 286 y 287).

A continuación, el autor de *El mundo como voluntad y representación* remata la “idea” y expresa su punto de vista sin ambigüedades, observando lo negativo del hecho de que la cultura alemana se haya construido sobre la base del terreno proporcionado por la civilización judía:

Dado que entre nosotros y los pueblos antiguos se encuentra la migración, al igual que entre la actual superficie terrestre y aquella cuyas organizaciones se nos muestran solamente en fósiles se encuentra el antiguo cambio del fondo del mar, hay que considerar una gran desgracia el hecho de que el pueblo cuya cultura había de servir principalmente como soporte de la nuestra no

fueran acaso los hindúes o los griegos o simplemente los romanos, sino precisamente esos judíos (pág. 287).

Cabe afirmar, entonces, que es en el contexto de esta “inquietud” schopenhaueriana que, de *El nacimiento de la tragedia* a las *Consideraciones intempestivas*⁵, el proyecto de un *renacimiento de la cultura trágica* se perfila bajo la forma de un intento de *refundación de la cultura alemana como “cultura trágica” sobre un “suelo dionisiaco” proporcionado por la música wagneriana*. Así es que, en este sentido, el intento de “solución” al señalado “problema de la tragedia”, que vemos bosquejarse –Wagner mediante– entre *El mundo como voluntad y representación* y *El nacimiento de la tragedia*, se perfila de manera a todas luces reaccionaria como la búsqueda de una perspectiva rigurosamente “no judía” que permita llevar a cabo la edificación de una cultura *viril y heroica* –y la figura de Prometeo juega, a tal efecto, un papel absolutamente decisivo–. Para Schopenhauer, en principio, el “ser judío” y el “ser trágico” se excluyen casi por definición; o, en otras palabras, *la “naturaleza judía” presenta las características opuestas a lo que propiamente sería una “naturaleza trágica”*:

⁵ Nietzsche, en efecto, se consagra a la búsqueda de dicho “suelo” aun en la primera de sus *Consideraciones intempestivas*, en la que el embate contra lo que se entiende en ella por “cultifilisteísmo” va acompañado de la *búsqueda* de un fundamento sobre el que proceder a la instalación del “ser alemán”.

...[La] exigencia de la denominada justicia poética se basa en el total desconocimiento de la esencia de la tragedia y hasta de la esencia del mundo... [Solo] la concepción del mundo vulgar, optimista, racionalista-protestante o propiamente judía planteará la exigencia de la justicia poética y encontrará en la satisfacción de esta la suya propia. El verdadero sentido de la tragedia es la profunda comprensión de que lo que el héroe expía no son sus pecados particulares sino el pecado original, es decir, la culpa de la existencia misma (pág. 309).

Poseer una “concepción trágica”, en suma, según ya lo concibe Schopenhauer, implica no solo un *vislumbrar* el “aspecto terrible de la vida” (pág. 308) –a saber, esa suerte de desgarramiento ontológico que enfrenta a las múltiples y variadas manifestaciones de la voluntad– sino un *vivir* de acuerdo con lo vislumbrado, vale decir, un accionar asimismo *trágico* que acepte con resignación esa “ausencia de justicia” que nos amenaza a cada instante en el desarrollo de nuestra vida cotidiana. Dado que la vida misma *es*, en el más hondo y originario sentido, una tragedia⁶, “vivirla (o más bien *sufrirla*) auténticamente” implicaría para Schopenhauer la asunción –gracias al conocimiento de la esencia del mundo que, por ejemplo, nos es proporcionado por la poesía denominada “trágica”– de un acabado *pesimismo* consistente

⁶ Lo trágico, desde un punto de vista ontológico, no es otra cosa que el conflicto de la voluntad consigo misma, su “desgarro” interior (cf. Schopenhauer, 2019). Sobre esta base, es inexorable que “[la] vida de cada individuo... [sea] siempre una tragedia” (cf. pág. 380).

en *la perfecta renuncia a la voluntad de vivir*, es decir, en el *aquietamiento* de la voluntad que –propiamente característico de la santidad– otorgaría a la conducta humana una sabia y a la vez sombría dignidad que, ordinariamente, se halla ausente en la ilación de los pormenores que configuran la cotidianidad en que ya siempre nos movemos. En efecto, la vida, en última instancia, solo es dolor (pág. 368) –un dolor inerradicable, escurridizo, sujeto a todo tipo de transformaciones que lo tornan inasible y, al mismo tiempo, invencible⁷; y el santo –Schopenhauer piensa aquí mucho más en las tradiciones sánscritas que en los ejemplos ofrecidos por la Iglesia cristiana (cf. págs. 415-417)– es aquel que, una vez

⁷ En esta convicción hallamos, ciertamente, la clave última del pesimismo schopenhaueriano, que se manifiesta con total transparencia en su afirmación de que la lucha contra el dolor no hace otra cosa que variarlo y multiplicarlo ya que este, irreductiblemente pro-teico, adopta una y otra vez mil figuras al mismo tiempo que hace estéril todo esfuerzo por suprimirlo: “Los incesantes esfuerzos por desterrar el sufrimiento solo consiguen que cambie de forma. Esta forma es originariamente carencia, necesidad, inquietud por la conservación de la vida. Si se consigue eliminar el dolor en esa forma, cosa que se mantiene con gran dificultad, enseguida se presenta en otras mil distintas, alternativamete según la edad y las circunstancias... Por último, cuando no puede adoptar ninguna otra forma se presenta en la triste y lúgubre vestimenta del fastidio y el aburrimiento... [Y si] finalmente lo espantamos [al aburrimiento], difícil será que lo logremos sin volver a insertar el dolor en una de las anteriores formas y así volver a empezar el baile desde el principio; pues toda vida humana es lanzada de acá para allá entre el dolor y el aburrimiento” (Schopenhauer, 2019, págs. 372 y 373). La sabiduría sería así –y lo decimos sin mofa, con absoluta seriedad– un pensamiento de la vejez y la amargura.

alcanzado ese conocimiento de la “tragedia cósmica”, se *apropia* el sufrimiento universal y logra “aplacar” o “inmovilizar” su voluntad a través de la negación de la misma.

Ahora bien, la santidad es, en cierto modo, solo una idea de carácter regulativo que proporciona un arquetipo orientador de la dirección a seguir en función de mitigar el dolor de la existencia. Hay necesidad, por ello mismo, de una instancia de consuelo que haga de la vida algo medianamente soportable: “... el en sí de la vida, la voluntad, la existencia misma es un continuo sufrimiento tan lamentable como terrible; pero eso mismo, solo en cuanto representación, intuido de forma pura o reproducido por el arte, se halla libre de tormentos y ofrece un importante espectáculo” (pág. 323). El arte es el que suministra, por consiguiente, esa dosis de consuelo provisional y lúdico que, haciendo de la objetivación de la voluntad un espectáculo, logra a través de la contemplación sustraer al artista, aunque más no sea momentáneamente, del funesto vórtice que se presenta ante su mirada.

Esta concepción estética es la que, en gran medida, retoma Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*; es ella, por cierto, la que constituye el trasfondo de la afirmación nietzscheana de que “[el] griego conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia: [a punto tal que] para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los Olímpicos” (Nietzsche,

1995, pág. 54). Pero si el luminoso panteón homérico –que, a juicio del pensador de Röcken, tiene en Apolo el más acabado símbolo de su esencia– justifica y “hace posible” la vida humana (pág. 55), tenemos en ciertos personajes trágicos –como, por ejemplo, en el Prometeo de Esquilo– no una vulgar representación de *individuos* sometidos a un destino implacable sino máscaras mismas de Dioniso: “es lícito afirmar –sostiene Nietzsche– que nunca, hasta Eurípides, dejó Dioniso de ser el héroe trágico, y que todas las famosas figuras de la escena trágica, Prometeo, Edipo, etc., son tan solo máscaras de aquel héroe originario, Dioniso” (pág. 99).

De la figura simbólica de Prometeo, de las sombras y esplendores de la presentación nietzscheana de la misma, es que queremos ocuparnos aquí sucintamente. La particularidad de Prometeo como “máscara de Dioniso”, según destaca Nietzsche, se halla definida por la “aureola de la actividad” (pág. 94). *Y es esta actividad la que adquiere, en el tratamiento que nuestro filósofo hace de ella, tanto ciertas significaciones marcadamente “negativas” como otras sugerentemente “positivas”*. Comencemos, en principio, por las primeras –y dejemos para el final las que, a nuestro parecer, prefiguran posteriores y valiosos desarrollos que podrían abrir el pensamiento nietzscheano a perspectivas capaces (al menos en principio) de romper con esta matriz racista y conservadora; y a las que, por ello mismo, no fuese posible apelar retroactivamente en procura de una fundamentación de la doctrina fascista–.

Por lo pronto, la interpretación nietzscheana del mito de Prometeo tiene como trasfondo las ya comentadas observaciones schopenhauerianas acerca del carácter no trágico de la cultura judía. Nietzsche efectúa, en *El nacimiento de la tragedia*, una comparación entre los relatos míticos “ario” y “semítico” que tienen como función dar cuenta del origen de la cultura; y arriba a la conclusión de que, en ambos casos, este se explica sobre la base de una suerte de instancia sacrílega o “pecado original”⁸ –a punto tal que llega a afirmar que hay entre uno y otro “un grado de parentesco igual al que existe entre hermano y hermana” (pág. 96) –. Ahora bien, el delicado punto que se plantea es que habría entre ellos, sobre la base de tal analogía, una diferencia que tendría que ver con una oposición radical en la concepción misma de ese sacrilegio fundacional y de sus implicancias ontológicas: mientras que el mito griego nos remite a la esfera de lo masculino, el mito hebreo, por su parte, nos reenvía a la esfera de lo femenino. En palabras del propio Nietzsche:

En el afán heroico del individuo por acceder a lo universal, en el intento de rebasar el sortilegio de la individuación y de querer ser él mismo la esencia única del mundo, el individuo padece en sí la contradicción primordial oculta en las cosas, es decir, comete sacrilegios

⁸ La noción de pecado “propiamente dicha” –vale decir, en su significación cristiana– es innegablemente ajena al espíritu griego. Sin embargo, mientras que nos limitemos a concebirla, tal como hace Nietzsche, como una instancia de sacrilegio, puede ser útil a los fines propuestos.

y sufre. Y así los arios conciben el sacrilegio como un varón, y los semitas el pecado como una mujer, de igual manera que es el varón el que comete el primer sacrilegio y la mujer la que comete el primer pecado (pág. 97).

Se percibe de inmediato que lo que le otorga un matiz sumamente problemático a la distinción a la que acabamos de referirnos es el hecho de que, por tratarse en ambos casos de mitos que pretenden dar cuenta de la instancia en que el ser humano “emergería” de la naturaleza para acceder a la cultura y, con ello, a la humanidad propiamente dicha, la interpretación que se haga de los mismos ha de proyectarse, sin solución de continuidad, a la “naturaleza” de las civilizaciones que uno y otro procuran, respectivamente, fundamentar. En otras palabras: la comparación establecida por Nietzsche entre los mitos de Prometeo, por un lado, y de Adán y Eva, por el otro, determina de inmediato una distinción entre las dos culturas: la griega como *masculina* y la hebrea como *femenina*. Y, sobre esa base, la caracterización de una y otra ha de responder a los rasgos tradicionalmente atribuidos a lo masculino y lo femenino –como, por ejemplo, y en un sentido paradigmático, la *actividad* y la *pasividad*–.

Pero la masculinidad de Prometeo, por otro lado, no se limita a ser la expresión propia de una figura viril *cualquiera*. Su actitud –al momento del robo del fuego; pero también, por ejemplo, a la hora de burlarse de Zeus, el tirano- es la propia de un Titán y posee, en cuanto tal,

características *excepcionales*. Esto no es una cuestión menor ni, mucho menos, circunstancial o anecdótica. Por el contrario, plantear que el modelo de masculinidad encarnado por Prometeo es, por definición, un modelo *titánico* implica que se trata de un tipo desmesurado y altivo, es decir, dispuesto por su naturaleza a las empresas más arriesgadas, en absoluto temeroso de los reveses o infortunios que debiese sufrir a causa de su conducta, y, fundamentalmente, capaz de enfrentarse, con su férrea voluntad, a la *injusticia* y al *dolor* extremos: “Me molestas en vano –le espeta, desafiante, a Hermes–... Jamás se te ocurra que yo, por temor a un decreto de Zeus, voy a afeminar mi temperamento y a suplicar al que tanto odio, volviendo hacia arriba mis manos como una mujer, que me libere de estas cadenas” (Esquilo, 1986, págs. 1001 y 1002). De esta forma, *lo masculino* se diferencia de *lo femenino* como *lo trágico* se aparta de *lo no-trágico*: el tipo prometeico, en cuanto plasmación de un ideal *titánico* de masculinidad, instituye, de acuerdo con su naturaleza, una *cultura trágica*, en tanto que el “pecado original” de Eva, que “se deja llevar” y es “vencida” por la tentación, no puede más que fundar una cultura absolutamente ajena al espíritu trágico: “La leyenda de Prometeo –afirma Nietzsche– es posesión originaria de la comunidad entera de los pueblos arios y documento de su aptitud para lo trágico y profundo...” (1995, pág. 96).

A nuestro juicio, es aquí donde se percibe claramente la importancia de la afirmación nietzscheana de que la

figura de Prometeo constituye una máscara más –aunque quizá la más acabada– de Dioniso. La postulación de la “naturaleza dionisiaca” de Prometeo, por un lado, le pone el sello de dicho dios a la cultura que es fundada o posibilitada por el acto sacrílego-heroico del robo del fuego; pero, por otro lado –y este es el punto más importante–, el hecho de que una cultura sea efectivamente *dionisiaca* proporciona la base sobre la cual es dable sostener que estamos ante una cultura *trágica*: “Es una tradición irrefutable –nos recuerda Nietzsche– que, en su forma más antigua, la tragedia griega tuvo como objeto único los sufrimientos de Dioniso, y que durante larguísimo tiempo el único héroe presente en la escena fue cabalmente Dioniso” (pág. 99). Sin embargo, no debemos detenernos en la consideración de que la tragedia, en su carácter de especie literaria, se nos presenta como si girase en torno a la pasión de Dioniso, sino complementar esta con la observación de que el simbolismo propio de esta deidad introduce el fenómeno de “lo trágico” –como lo pretende, según hemos visto, Schopenhauer– en el seno mismo de la vida. La cultura “aria”, como cultura “masculina” del orden de lo titánico, sería aquella que –en contraste con la cultura “semítica”– tendría la capacidad de abreviar en la verdad *horrorosa*, asumir el hecho de que *la vida es, esencialmente, dolor* y hacerse cargo de su destino con valentía y altivez prometeicas –puestas al temor a

morir, a la vergüenza y a la culpa que experimentan Adán y Eva tras haber pecado—. ⁹

Ahora bien, así como la figura de Prometeo le es útil a Nietzsche para, siguiendo la perspectiva de Schopenhauer, establecer una diferenciación entre la cultura aria como *cultura trágica* y la cultura hebrea como una *cultura no-trágica*, cabe señalar asimismo que ella comprende también ciertos elementos que habrían de ser ciertamente decisivos en el desarrollo posterior de la filosofía nietzscheana –esto es, a partir del período inaugurado por *Humano, demasiado humano*, en el que el pensamiento de Nietzsche se deshace (si no de manera definitiva al menos *en gran medida*) del yugo reaccionario de Wagner y Schopenhauer–.

Lo que se halla prefigurado en el simbolismo prometeico, a nuestro juicio, es la relación creación/destrucción que articula las formas *integral* y *futura* del nihilismo nietzscheano (cf. Cragolini 2000). La actitud *intempesitiva* de Prometeo –que se rebela contra los *nuevos* dioses, a su juicio prepotentes y advenedizos– se sustenta sobre la base de una *previsión* –elemento que contribuirá decisivamente a la caracterización del ser-póstumo nietzscheano– anunciadora de un (en principio, wagneriano) *crepúsculo de los dioses*¹⁰ que habrá de dar lugar, en la

⁹ Para la reconstrucción del mito hebreo de la caída del hombre, cf. Graves & Patai (2004, págs. 60-65).

¹⁰ Es Goethe quien, a juicio de Nietzsche, logra sacar a la luz todo aquello que se halla simbólicamente expresado en el *Prometeo*

filosofía nietzscheana, a un *crepúsculo de los ídolos*. El enfrentamiento de Prometeo contra el “orden olímpico” –que, según hemos visto, cabe concebir en su esencia como un “orden apolíneo”– se corresponde ya en *El nacimiento de la tragedia* con el rechazo nietzscheano por toda instancia de *tiranía* de tal orden que implique un desplazamiento o sometimiento de lo dionisiaco. Así, la rebelión de Prometeo –rebelión que se proyecta hacia un *futuro* cuya sabiduría dionisiaca puede avizorar– adquiere ribetes “apocalípticos” que se hallarán asimismo presentes en la idea nietzscheana de la *muerte de Dios* como “disolución” de todo fundamento último. De la misma manera que en Prometeo –con su carácter de Titán alfarero creador de la humanidad y con su longividencia amenazante de un crepúsculo de los dioses– se hallan inextricablemente ligadas la creación y la destrucción –a punto tal que Nietzsche expresa que “[el] artista titánico encontraba en sí la altiva creencia de que a los hombres él podía crearlos, y a los dioses olímpicos, al menos aniquilarlos” (Nietzsche, 1995, pág. 95)–, la filosofía nietzscheana vinculará íntimamente la cuestión referida a la creación de un “nuevo tipo humano” o *ultrahumano* con la tarea de destrucción de las ficciones “inútiles a la vida” que se constituyen en una *negación* de la misma y de su ascenso.

de Esquilo –entre otras cosas, “el presentimiento de un crepúsculo de los dioses” (Nietzsche, 1995, pág. 95)–.

Por lo demás, el impulso *sacrílego* –rematado por una altivez invencible– de Prometeo parece animar el espíritu nietzscheano; y muy especialmente cuando, con la formulación de la idea de la *voluntad de poder*, se nos exhorta a la erradicación de la “mala conciencia” y a afirmar el pasado y las elecciones que hemos llevado a cabo en aquel porque *así lo he querido yo*. Tal es, por cierto, la actitud del *ladrón del fuego* aun ante las aciagas consecuencias de sus actos: desconociendo por completo no solo la súplica rastrera sino además el arrepentimiento (*re*)afirma su obrar y, con ello, se (*re*)afirma en las alturas de una voluntad ascendente: “«Bien sabía yo todo eso –le hace pronunciarse Esquilo–. De grado, de grado falté»” (pág. 267 y 268). Así es como Prometeo, en quien una primera y superficial lectura podría detectar abiertos signos de imprudente arrogancia, se convierte, por el contrario, en un modelo de *inocencia absoluta*: “«¡Oh majestad de mi madre! ¡Oh firmamento que haces que vaya girando la luz común a toda la gente –así concluye, magistralmente, la obra–, ya ves qué impiedad estoy padeciendo!»” (págs. 1091-1093). En esencia, esa misma pureza de voluntad será la que Nietzsche posteriormente habrá de concebir como la *inocencia del devenir*, esto es, como la afirmación *pura y querida* de lo que acaece; la cual, situándonos *más allá del bien y del mal*, procederá a remitirnos a un *amor fati* que, a nuestro juicio, hunde sus raíces en la tendencia que el autor de *Zaratustra* –por detrás de las exclamaciones y las dolientes manifestaciones de Prometeo que, fatales ellas

mismas, no pueden no ser pronunciadas— supo percibir ya en un primer momento en Esquilo, a saber, la aceptación última de la *Moirá* como una instancia de “justicia eterna sobre dioses y hombres” (Nietzsche, 1995, pág. 95).

Prometeo, en definitiva, le ha de proporcionar a Nietzsche la posibilidad de acceder a una *jovialidad* que, lejos de vincularse con un burdo optimismo metafísico, ha de relacionarse con un *pesimismo* que —sencillamente opuesto a la visión schopenhaueriana que, sobre la base de la amarga constatación de que la vida no es más que dolor, solo propone la negación ascética de la voluntad de vivir— se revele en todo su esplendor como un *pesimismo de la fortaleza*, vale decir, como un modo de ser titánico que, en los términos en que nos es presentado en el célebre “Ensayo de autocrítica”, en vez de consistir en un “signo de declive, de ruina, de fracaso, de instintos fatigados y debilitados... [consista más bien en] una predilección intelectual por las cosas duras, horrendas, malvadas, problemáticas de la existencia, predilección nacida de un bienestar, de una salud desbordante, de una *plenitud* de la existencia” (pág. 26). Y esa *plenitud* es, en gran medida, la que es característica de una salud titánica como la instanciada por Prometeo: una “gran salud” que no se determine por la ausencia de enfermedades o padecimientos sino, por el contrario, por la capacidad de *sufrir* y de metabolizar ese sufrimiento en

función de la afirmación y el *ascenso* de la propia voluntad.

Por último, a manera de conclusión y al mismo tiempo de sinopsis, nos conformamos con señalar que el simbolismo prometeico –tal como lo utiliza Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*– comprende una suerte de tensión entre perspectivas en cierto modo opuestas o conflictivas entre sí. Por un lado, le brinda a Nietzsche la forma de *abrirse paso* hacia la fundamentación de la cultura alemana pretendida por Schopenhauer; por otro lado, empero, prefigura y comprende la *posibilidad* de ruptura con una metafísica reaccionaria, prejuiciosa y decadente.

2. ENTRE NIETZSCHE Y DERRIDA: EL DESTINO DE LA INTERPRETACIÓN

¿Por qué es importante la interpretación de la obra de Nietzsche? O, en otras palabras, ¿qué es lo que se pone en juego en cada nueva lectura de la filosofía nietzscheana? Sin lugar a dudas, *el destino de la interpretación*. Derrida resume el asunto con suma precisión al afirmar que “la cuestión del estilo... puede y debe confrontarse con la gran cuestión de la interpretación del texto de Nietzsche, de la interpretación de la interpretación, de la interpretación en una palabra, para resolverla o para desconceptuarla en su enunciado” (Derrida, 1981, pág. 49). Pero ¿en qué consiste, *propriadamente*, la *cuestión del estilo*? ¿Y cómo vincularla a su vez *propriadamente* con la “cuestión Nietzsche”?

Para Derrida, la *cuestión del estilo* puede plantearse en términos de “el examen, la presión de un objeto puntia-gudo” (pág. 27). Para Nietzsche, la *cuestión del estilo* es la *cuestión de la cultura*¹¹. Si se hiciera converger ambas perspectivas, tendríamos que el planteamiento de la pregunta por (la naturaleza de) la cultura habría de efectuarse en cuanto pregunta por el objeto –el tótem, el obelisco, el árbol sagrado, *pero una y otra vez el falo*– “en torno al cual”

¹¹ *Explícitamente*, de las *Intempestivas* en adelante, pero *implícitamente* ya desde *El nacimiento de la tragedia*.

gira la misma¹². Es siempre un *objeto puntiagudo* el que *funda* (el sentido de) la cultura, y es por ello que una *Kulturkritik* tiene que conducir –una vez abandonada la ambiciosa búsqueda de un *fundamento cultural seguro*– a la de-construcción del Falo, *i. e.*, al des-montaje del elemento masculino situado en el “centro” del que sería “nuestro mundo” –y en el que “nosotros, los filósofos”, somos unos *extranjeros*¹³ –...

¹² Este planteamiento, obviamente, se limita a las culturas *patriarcales* –y, por cierto, es indudablemente útil para el examen de “nuestra” cultura occidental, cuyo logofalocentrismo es señalado ¡puntualmente! Por Derrida–.

¹³ El que podríamos llamar (aún) el “primer Nietzsche”, el Nietzsche que piensa la cultura en términos de “estilo”, se nos presenta como muy “masculino” –de una “masculinidad” (*i. e.*, de una creencia en la verdad de la mujer y en la mujer-verdad) que lo vincula a Schopenhauer mucho más que, por ejemplo, el uso del concepto de voluntad en *El nacimiento de la tragedia*–. La búsqueda de una *verdadera* cultura alemana –que orienta la *Kulturkritik* en cuanto desenmascaramiento del “cultifilisteísmo”– nos reenvía al pasaje de *El mundo como voluntad y representación* en que Schopenhauer se lamenta de que la cultura alemana tenga como “base” la cultura judía –y no la griega, o siquiera la romana–. Nietzsche es, en este sentido y momentáneamente, *también* un decadente y un “cultifilisteo” –pero, por cierto, uno sumamente especial–. La fundamentación es simple. Los “cultifilisteos” que tienen su más acabado paradigma en David Strauss creen estar cimentando *la* cultura alemana: se hallan sumergidos en una *actualidad* a la que pretenden *clásica* y que es solamente una pseudo-cultura o “cultura periodiquil”. Nietzsche, en cambio, logra situarse fuera del círculo de los decadentes que se creen clásicos: tiene perfecta conciencia de que no hay allí una cultura alemana, pero cree todavía que *la* cultura alemana no solo es *posible* sino además *deseable*. Es más, ese “proyecto común” que Nietzsche tiene con Wagner –y que consiste en un *renacimiento de la*

Es en este sentido que Derrida se ocupa de las mujeres *de Nietzsche* y de la mismísima *mujer-Nietzsche* que “habla de su pensamiento como una mujer encinta lo haría de su hijo” (pág. 43). Pero en realidad no hay “una” sino *tres (tipos de) mujeres Nietzsche* relativamente *distanciadas* entre sí¹⁴, y los “tres nihilismos” (decadente, integral,

cultura trágica- no es más que el intento de *realizar* el deseo de Schopenhauer, *i. e.*, de cimentar el espíritu alemán sobre la misma base abismal en que hundía sus raíces la cultura griega clásica, a saber, lo dionisiaco. Ahora bien, en la afirmación de esta instancia *fundamental* se presenta una tensión entre dos pulsiones: una “reactiva” –la que identifica “lo dionisiaco” con “lo wagneriano”, la que *ve* en Wagner una nueva máscara de Dioniso– y otra “activa” –la que, lenta pero irrefrenablemente, va abriéndose paso desde la primera obra de Nietzsche; y que consiste en la *asunción* (y *experimentación* en el propio cuerpo, como logra poner de manifiesto Klossowski) de la naturaleza *fluida* de lo dionisiaco, vale decir, de la no fundada *fluidez* del fundamento–. Si el filósofo de la *Kulturkritik* es aún un “filósofo dogmático” que cree (en clave wagneriana) en la verdad y en la *posibilidad* de *fundar* una verdadera cultura alemana, la incontestable imposición de la pulsión “activa” sobre la “reactiva” –imposición que será vivenciada y conceptualizada por Nietzsche en términos de *cura*–, puede interpretarse como el inicio de una *transformación* espiritual (en código nietzscheano, como la *metamorfosis* del camello en león) pero también, en la perspectiva abierta por Derrida, como un *devenir-mujer* (afirmativa) –que, por lo demás, solo llega a apreciarse con nitidez desde *La gaya ciencia* o de *Así hablaba Zaratustra*; ya que, en cierto sentido, el *nihilismo integral* del “segundo Nietzsche” se halla aún bastante emparentado con la operación cristiana de la castración *a partir de* (o quizás *a expensas de*) la mujer castrada–.

¹⁴ *Distanz* significada formalmente por la escritura derridiana mediante el *espacio en blanco* entre sus afirmaciones:

“Él era, él temía cual mujer castradora.

”Él era, él amaba cual mujer afirmativa.

futuro) se corresponderían con cada una de ellas: el decadente, con la mujer castrada; el integral, con la mujer castradora¹⁵ (1981, pág. 42); el futuro, finalmente, con la mujer afirmativa. Si los dos primeros tipos pueden ser abarcados por la figura de la “mujer feminista”, intrínsecamente masculina, contra la que se pronuncia Nietzsche¹⁶ (por querer esta *también* la castración de la mujer,

”Todo a la vez, simultánea o sucesivamente, según las zonas de su cuerpo y las posiciones de su historia” (Derrida, 1981, pág. 66).

¹⁵ Tanto el nihilismo integral como la mujer castradora cumplen la función de “destruir” o “tirar abajo” (la metafísica, el Falo, etc.). Pero ambos a su vez corren un peligro intrínseco a esta operación de “aniquilamiento” total: el anarquismo, la destrucción por la destrucción misma que no da lugar a la construcción *artística* de nuevos fundamentos provisorios que hagan *posible* una “vida ascendente”. En este sentido, la “mujer castradora” puede ejercer una “función positiva” (esta acotación es plenamente nuestra) en la medida en que su destrucción del falocentrismo dé lugar a nuevos posibles y a nuevas formas (ya por fuera del régimen machista) de relación entre los géneros. En breve: hay que “destruir” y “castrar” pero no meramente *para* “destruir” y “castrar” sino *para construir y generar* formas de vida aún inéditas y, por más que haya quienes recusen el adjetivo, *mejores*.

¹⁶ En este punto hay que ser sumamente cautelosos, ya que podrían surgir indeseables e innecesarios malentendidos. Derrida se propone conciliar o, más exactamente, establecer una *congruencia* entre las “proposiciones *aparentemente* feministas” (Derrida, 1981, pág. 38) que él presenta al comienzo de *Espolones* –lo femenino como el carácter *inconquistable* de la mujer-verdad e *irreductible* al concepto de feminidad, y a lo que se entiende por “la *sexualidad femenina*” (pág. 37); la escritura, en cambio, como la “operación” femenina por excelencia (cf. pág. 38)– con el antifeminismo nietzscheano. No es este el lugar en el que quepa discutir su postura con respecto a tan delicada cuestión. Solo nos proponemos señalar que él objeta aquí *cierta*

esto es, por ser una mujer castradora que se quiere ella misma castrada), la mujer afirmadora se nos presenta, en cambio, como la *mujer embarazada* (cf. pág. 43), la que alberga en su seno la fuerza afirmadora del niño y se halla en condiciones de *anunciar*, a partir del haber llegado a ser lo que ella misma es, un *nihilismo futuro*¹⁷ (he aquí el secreto *más íntimo* de Nietzsche en cuanto pensador *póstumo* que se quiere tal).

Mas, por otra parte, la observación de Derrida de que las mujeres-Nietzsche no se limitan a sucederse sino que,

concepción del feminismo –a saber, aquella que consiste en “la operación por la que una mujer quiere asemejarse al hombre, al filósofo dogmático...” (pág. 42)– y que, a su criterio, el “antifeminismo” de Nietzsche tiene como objeto no a las mujeres sino más bien a los propios hombres –en la medida en que “[es] el «hombre» el que cree en la verdad de la mujer, en la mujer-verdad” (pág. 42)–. Así, el “feminismo” al que se enfrenta Nietzsche, caracterizado por la “falta de estilo” (pág. 42), vendría a ser el que se pronuncia a favor de la *castración*. Como figura de mentira o de verdad, castrada o castradora, la mujer es *afirmada por el hombre* y, por ese motivo, todo feminismo que no rompa con el “espacio falogocéntrico” (pág. 64) y que no se deshaga de la sombra de la castración será, en última instancia, solo una forma (y acaso la más peligrosa) de *machismo*. De esta manera, se da una doble inversión: por una parte, lo que parecía ser una afirmación de la mujer nos revela que viene a ser, solapadamente, una afirmación del hombre; y la negación de la mujer *en cuanto afirmada por el hombre* termina siendo una afirmación de la mujer *por sí misma* (pág. 64). El “antifeminismo” nietzscheano, desde este punto de vista, no sería más que una forma –sutil, provocadora– de hacer frente a una versión intrínsecamente machista de lo que “debería ser” la mujer.

¹⁷ De esta forma, podría decirse que el pensamiento de Nietzsche *dio a luz* a varios hijos: Foucault, Deleuze, Baudrillard, el mismo Derrida, y muchos otros...

al mismo tiempo, coexisten, nos libra de toda interpretación *lineal* de la obra del filósofo alemán. Si hubiera una linealidad, esta solo podría consistir en el *pre-dominio* de una mujer sobre la otra, pero la hipótesis de una tal linealidad –en cierto modo sugerida por el mismo Nietzsche, lo que no hace más que fortalecer *nuestra* propia hipótesis– es sencillamente desbaratada por una lectura del texto nietzscheano –es decir, por el ejercicio *filológico* de un lento pero incesante proceso de excavación en su “profunda superficie”– que, sobre la base de la hipótesis derridiana de que *la escritura sería la mujer*, sea susceptible de sacar a la luz las múltiples mujeres que “Nietzsche” mismo *es* y la tensión irreductible entre todas ellas¹⁸. Y en caso de que, sin embargo, la *ilusión de linealidad* en el “proceso de transformación” *persista*, hay que ver en ello, quizás, una trampa tendida por una de las mujeres-Nietzsche: nos referimos a la mujer-afirmadora; la cual, esencialmente inesencial, se viste bien a la moda –de la manera más *moderna*, con la vestimenta teleológica del positivismo– para poder efectuar su *operación a distancia*,

¹⁸ Si volvemos una vez más a *El nacimiento de la tragedia*, veremos que allí, en efecto, se hallan inextricablemente relacionados lo decadente (exaltación de “lo alemán” bajo los efectos del *narcótico* Wagner), lo integral (deconstrucción *avant la lettre* de la figura de Sócrates o, más precisamente, de la “cultura socrática”) y lo futuro (la incipiente concepción del “fundamento” –*Grund*– dionisiaco en términos de “abismo” o instancia des-fondada –*Ab-Grund*–).

para *seducir* al lector “masculino”, vale decir, al lector (él sí) “lineal”¹⁹.

La mujer-Nietzsche se ríe, en este punto, de todos sus futuros *hermeneutas*; y, si se sabe *póstuma* y se afirma como tal, es en el sentido de que están muy lejos (porque han sido puestos a distancia por ella misma) aquellos que podrían “entenderla”²⁰. Zaratustra no *quiere* discípulos –o, en otras palabras, “encontrar” a Nietzsche implica necesariamente “perderlo” de una manera *absoluta*: lo que se encuentra es que no se lo ha encontrado porque no hay algo (una identidad, un *pensamiento único*, una *esencia*) que encontrar–. Se manifiesta así una tensión inextricable, paradójica, que hace que se “encuentre” a Nietzsche perdiéndolo y se lo “pierda” encontrándolo. Y es aquí donde surge la necesidad de retomar la lectura derridiana de la lectura heideggeriana de la obra de Nietzsche –vale decir, en el reconocimiento del nombre “Nietzsche” como un *concepto* cuyo “verdadero” significado podría muy bien consistir en la “ausencia de verdad” a ser *asumida* por el ejercicio de la interpretación o,

¹⁹ *Seducción y engaño* son la clave: “«Mujer» [en el sentido *propia-mente dicho* de la palabra] es lo que no cree pero aparenta creer en el marco de un nuevo concepto o de una nueva estructura que persigue la risa (...) La «mujer» se interesa poco en la verdad, cree tan poco en ella, que su propia verdad ni siquiera la concierne” (Derrida, 1981, pág. 40 y 41).

²⁰ Es decir, aquellos que podrían, como plantea Derrida, ponerse “a distancia de la distancia” y, en su distanciarse del distanciamiento, gozar (a la manera de Odiseo) del encanto de la seducción sin caer en la tentación de suprimir la distancia.

en palabras de Derrida, en el *señalamiento* de que “esta no-verdad es la «verdad»”–.

Si hay un “caso Nietzsche”, por consiguiente, tal ha de ser el “caso de la interpretación”. Derrida propone la palabra “mujer” como *un* nombre de la no-verdad de la verdad; pero a la vez, según hemos visto, plantea la hipótesis de que *la escritura sería la mujer*. Se pone así de manifiesto, entonces, que el nombre *Nietzsche* –en la medida en que el Nietzsche “de carne y hueso”, el “cuerpo Nietzsche”, deviene *mujer*, es decir, *escritura*– solo designa lo que Derrida llama “el texto de Nietzsche”; el cual, ya desde su misma forma (técnica del aforismo, poetización del discurso, uso singularísimo de los guiones), ejerce su *actio in distans*, su seducción del lector, en la perfecta conciencia de su “no-verdad” –y lleva la seducción a su *clímax* al “desenmascararse” en su operación seductora, al hacer de la desnudez un nuevo disfraz y hacer así, ya no de la “persona” Nietzsche sino del “cuerpo textual” mismo una máscara significativa de Dioniso, vale decir, una máscara *trágica*–. Que Nietzsche deviene mujer, en definitiva, quiere decir que su cuerpo deviene escritura y, en ello, se pone crucialmente en juego la cuestión del *distanciamiento* y, por consiguiente, tal como anticipáramos, *el destino de la interpretación*.

Derrida lo expresa con suma claridad:

No hay una mujer, una verdad en sí de la mujer en sí (...) Por la misma razón, tampoco hay una verdad de Nietzsche o del texto de Nietzsche (...) [Que Nietzsche

hable de *sus* verdades en un párrafo sobre las mujeres] implica sin duda que no se trata de *verdades*, ya que estas son múltiples, variopintas, contradictorias. No hay, por consiguiente, una verdad en sí, sino que por añadidura, e incluso para mí, la verdad es plural (pág. 67).

Ahora bien, esta *pluralidad* de la verdad debe ser vista *no* como una suerte de *colección* de verdades en un mismo texto y “emanadas” de (o “producidas” por) un mismo sujeto. Cuando se interpreta la afirmación nietzscheana “yo soy dinamita” se la suele considerar en el sentido de que *Nietzsche* (el “yo” Nietzsche, el autor) haría volar en pedazos tal o cual sistema de ideas. Pero, a la luz de ciertas lecturas puntuales de la obra-Nietzsche²¹, llegamos a la conclusión de que la tarea “demoledora” del nihilismo integral involucra, al mismo tiempo, la deconstrucción –o la *dinamitación* de los cimientos– de la subjetividad. Y no se trata del mero “desmontaje” de un concepto, *i. e.*, del emprendimiento *en términos académicos* de una “interpretación crítica” del concepto de subjetividad sino de la experiencia de la *pulverización* del propio yo, es decir, de la disolución de la id-entidad en la turbulencia del proceso esquizofrénico²² –*condición vital de posibilidad* de una

²¹ Pensamos básicamente en *Espolones* (Derrida) y en *Nietzsche y el círculo vicioso* (Klossowski), pero también en un texto que no es “tan solo” una lectura sobre Nietzsche (y precisamente en la medida en que *no* lo es), a saber, *El Anti-Edipo*. (Deleuze & Guattari, 1985).

²² Debemos una vez más alertar con respecto al peligro que entraña el nihilismo integral en la medida en que solo se lo conciba como una instancia *únicamente* “destruktiva” (cf. *supra* nota 15). No

frase tal como “yo soy todos los nombres de la historia”, la que *puede* (incluso *debe*) referirse al “yo Nietzsche”, pero, en definitiva, no hace más que señalar “la más propia posibilidad” del yo *en cuanto tal*: su constante devenir otro, su *ser-a-cada-instante-otro*, su constatación (en clave rimbaudiana) de que *yo soy otro*—

En este contexto, le damos la razón a Derrida —más concretamente, a su tesis de que Nietzsche era *varias* mujeres—. La inscripción textual del deseo biográfico, entonces, el devenir-mujer en el sentido de devenir-escritura, solo puede ser “en realidad” un devenir-*múltiples*-mujeres y, por lo tanto, *múltiples* escrituras que, *entretejiéndose*, configuren una *textualidad* a la que sea imposible atribuirle un sentido único o que, lo que es lo mismo, funden así su irreductible *pluralidad* de verdades²³. Al acabar con

se trata aquí, ciertamente, de una exaltación de la “pérdida del yo” en sentido patológico o de un burdo (si se nos permite) “elogio de la locura”. Así como la destrucción “integral” abre paso —cuando no se cierra sobre sí misma— a la tarea creadora del nihilismo futuro, la “disolución esquizofrénica de la propia identidad” es —cuando no se pliega sobre sí bajo la forma de la insanía— la condición que hace posible la (re)construcción efectiva de lo que “yo” soy, es decir, el pasar-a-ser-otro. Aunque el hilo sobre el que hay que hacer equilibrio, ciertamente, es muy delgado (como lo prueba, por ejemplo, el célebre caso de Bela Lugosi).

²³ Pero si la cuestión del estilo se convierte en la cuestión de la escritura, lo es en el sentido de que la escritura *tiene necesidad* del estilo y quiere *múltiples* estilos, irreductibles los unos a los otros. La mujer afirmadora no (se) castra, no tiene nada que ver con la castración ni con la anti-castración —en ambos casos se haría depender la “naturaleza femenina” de la posición (central) del falo—. Si la mujer logra situarse fuera del *dominium* del logofalocentrismo, lo hace

la “teología del autor” (pág. 68), es decir, al hacer “saltar por los aires” la idea de un yo Creador, la dinamita Nietzsche destruye también la “teología del texto”, es decir, la concepción del texto en términos de una Creación cuya verdad –única, absoluta– reside *en última instancia* en la mente de su Creador. La *esquizofrenia deseante* deviene, *estilo* mediante²⁴, *esquizofrenia textual*. La “homogeneidad” textual se torna *imposible* y la intertextualidad es entendida *no* como la referencia de “un” texto a “otro” sino como el proceso de *entretrejer* escrituras en una trama que, lejos de constituirse como un *mosaico* o una unidad “integradora” de diferencias, ofrece una textura de carácter *rizomático* que hace que ella, al igual que el yo, no pueda (llegar a) ser sin devenir (ya siempre) otra –o, más bien, *otras*–...

Se puede entender, entonces, la destacada importancia de poner énfasis en la actitud de Heidegger; quien, en

eludiendo ya siempre toda referencia, positiva o negativa, a la castración, y ejerciendo una *seducción* irresistible sobre la (fatalmente lineal) *producción* masculina, vale decir, haciendo uso de la distancia para obrar así su *simulacro*. Pero ¿qué es la mujer sino la “operación” a través de la cual se presenta como “modelo de la verdad” en cuanto *no cree* en la verdad? Operación que, en definitiva, constituye un proceso de in-scripción que, por supuesto, no puede prescindir del *estilo*; operación que hace que, gracias al hombre (el estilo), la mujer llegue a ser lo que es (escritura), en la medida en que *simula* poseer una verdad y creer en ella –de manera tal que son los repetidos y frustrados intentos masculinos por aprehenderla los que ponen de manifiesto la inexistencia de la misma–.

²⁴ La in-scripción del deseo tiene, en efecto, que ver con un “objeto puntiagudo”.

su comentario de la “Historia de un error”, “como ocurre siempre, evita a la mujer” (pág. 56) –pues no sería de su interés o, directamente, no la comprendería–. Ahora bien, las observaciones de Nietzsche sobre la mujer resultan “cruciales” para una aproximación a lo que cabe entender por la *no-verdad de la verdad*²⁵. Sin embargo, lo que menos le interesa a Derrida es desmerecer la lectura heideggeriana de Nietzsche u *oponerse* a la misma. Más bien emprende un rodeo que permita reconducir *al menos ciertos elementos* del texto heideggeriano hacia el tratamiento *profundo por superficial* de la cuestión de la mujer –tal como lo demuestra su análisis del uso de la palabra *Entfernung* en Heidegger–.

De hecho, Derrida vincula de inmediato los múltiples sentidos de *Entfernung* con el tema de (la auto-separación y, por lo tanto, la no-verdad de) la mujer. Pero va más allá. Su lectura del *Ereignis* lo lleva a sugerir que la concepción heideggeriana del *acontecimiento* constituiría una *línea de fuga* que, conduciendo fuera del ámbito de la ontología²⁶, llegaría al mismo “lugar” que Nietzsche, es

²⁵ Derrida lo expresa con todas las letras y sin la menor ambigüedad: “Todos los atributos, todas las cualidades, toda la fascinación que Nietzsche había reconocido a la mujer, la seductora distancia, la atrayente inaccesibilidad, la promesa infinitamente velada, la trascendencia que suscita el deseo, el *Entfernung*, pertenecen, de hecho, a la historia de la verdad como historia de un error” (1981, pág. 58).

²⁶ Dado que –como él mismo observa– “remite al abismo sin fondo la verdad como no-verdad... la historia del ser como historia en la que nada... acontece, sino únicamente el proceso sin fondo del *Ereignis*, la propiedad del abismo... que es necesariamente el abismo

decir, a un “lugar” insituable sobre fundamento (*Grund*) alguno y, por lo tanto, “infundable”: “el no-lugar de la mujer” (pág. 80) o “la estructura abisal de lo propio... una estructura fundamental, a la vez superficial y sin fondo, siempre «plana», en la que lo propio emerge por el fondo, se sumerge en el agua de su propio deseo sin hallarlo nunca, se levita y se sustrae –de sí mismo” (1981, pág. 77)²⁷.

En suma, este movimiento “trazado” por Derrida, a saber, esta *aproximación* a Nietzsche y a Heidegger –que procede a *aproximarlos* a su vez entre sí– implica, acaso inesperadamente, una notable consecuencia: el *alejamiento* de la hermenéutica²⁸, dado que la mujer aniquila

de la propiedad y también la violencia de un acontecimiento que tiene lugar sin ser” (Derrida, 1981, pág. 80).

²⁷ Accedemos por esta vía a la dimensión *acuática* de lo dionisiaco –o, más exactamente, de los flujos dionisiacos– que es, por excelencia, la dimensión del devenir-mujer: Dioniso –hijo de Zeus y (según la principal versión de su mito, cf. Graves 1985) de Semele, el dios que fuese “travestido” o “disfrazado de niña” a fin de mantenerlo a salvo de la furia de la celosa Hera– mantiene una estrecha ligazón con las ninfas, que son “espíritus femeninos del mundo natural” (Porres Caballero, 2014, pág. 263): estas se hallan incontestablemente vinculadas con su séquito y, por ende, inextricablemente asociadas a su figura (cf. pág. 265). a la vez que guardan una sustancial relación no solo con la naturaleza en general (cf. pág. 265) sino con el elemento del agua en particular (cf. pág. 266). Sobre los cuidados recibidos por Dioniso de parte de las ninfas de Nisa, cf. Porres Caballero (2014) y Graves (1985).

²⁸ Esta búsqueda de una “conciliación” entre Heidegger y Nietzsche (dicho sea de paso, dada la “distancia” histórica, el *distanciamiento* entre ambos filósofos solo podría reprochársele a Heidegger

—con solo un levísimo matiz de desdén en su mirada siempre oblicua y nunca *contemplativa*— la *condición de posibilidad* de aquella. En efecto, la mujer niega la verdad y, con ello, toda posibilidad de establecimiento de “su” verdad —de lo que sería “la verdad de la mujer”—. Es este doble movimiento —o este doble centelleo de un único movimiento— el que lleva a cabo Nietzsche, esto es, socavar los cimientos del *Grund* —vale decir, de *toda* verdad pretendidamente absoluta— *precisamente en la medida en*

y a su intento por interponer un paréntesis cerrado, en cuanto abismo insalvable, entre él y la metafísica), que bien podría plantearse como la tentativa de hacer *converger* los caminos de uno y otro *en las afueras* del desierto —esto es, de generar un *encuentro* entre los mismos en la *plana abisalidad* de una “región” no circunscripta por el horizonte del ser—, afecta, y de manera decisiva, a la hermenéutica. En este sentido, *la cuestión de la mujer* —cuestión planteada por la filosofía de Nietzsche, quien, según Derrida, “«conoce a las mujercitas»” (Derrida, 1981, pág. 69); e ignorada por Heidegger (a quien Derrida retoma, en el contexto de su elucidación del proceso de *propiación*, tras haber abandonado provisoriamente la lectura que aquel hace de Nietzsche “en el momento en que excluía a la mujer en la fabulación de la verdad; [es decir, en que] no planteaba ya la cuestión sexual o al menos la sometía a la pregunta general de la verdad del ser”) (pág. 70)— parece ser la que enfrenta de manera no dialéctica, tornando imposible conciliación alguna, los *proyectos* de Derrida y de Gadamer: “Desde el momento en que la cuestión de la mujer suspende la oposición decidible de lo verdadero y lo no-verdadero, instaura el régimen periódico de las comillas para todos los conceptos pertenecientes al sistema de esta decidibilidad filosófica, *descalifica el proyecto hermenéutico* postulando el sentido verdadero de un texto, *libera la lectura del horizonte del ser o de la verdad del ser*, de los valores de producción de un producto o de presencia del presente, desde ese momento *lo que se desencadena es la cuestión del estilo como cuestión de la escritura...*” (pág. 69).

que socava sus propios cimientos: solo horadando “su” propio terreno puede el filósofo-topo generar el derrumbe de los sistemas dogmáticos, ya que en todo caso soy “yo” –este cuerpo con su *gran razón*– donde dichos sistemas hundan sus raíces. No se trata de que “primero” haya que destruir el yo para que “luego” se desplome todo lo construido sobre él; es, simplemente, imposible que la muerte de Dios ocurra sin que tenga lugar, asimismo, la muerte del yo²⁹.

²⁹ Muerte de Dios, del yo... ¡y del mundo! Es el derrumbe del idealismo trascendental tal como fuese concebido por Kant, la puesta en crisis de su sistema, su hundimiento en el caos: “Así, el yo personal tiene necesidad de Dios y del mundo en general. Pero cuando los sustantivos y adjetivos comienzan a diluirse, cuando los nombres de parada y descanso son arrastrados por los verbos de puro devenir y se deslizan en el lenguaje de los acontecimientos, se pierde toda identidad para el yo, el mundo y Dios” (Deleuze, 2017, pág. 27). Si se desea profundizar especialmente en el tema de la “muerte del yo”, sugerimos la lectura de *Nietzsche y el círculo vicioso*. La “exigencia” nietzscheana de que “el cuerpo sea el *sí mismo*” (Klossowski, 1995, pág. 42) solo se logra sobre la base del reconocimiento del “yo voluntario” como una *ilusión* que, al igual que Dios, es un producto de la *actividad* de las múltiples fuerzas que, *fortuitamente*, convergen en “mi” cuerpo, y de las que, usufructuando el *mutismo* de este, se ha apropiado –confiriéndoles una unidad y constituyéndose en su “propietario”–. Devenir un *espíritu libre*, en esta perspectiva, consiste en el libramiento de una *lucha revolucionaria* a través de la cual el cuerpo (como lugar de una *multiplicidad* de impulsos) “se deshace” del dominio del agente (el yo) y *lo expropia*, disolviendo la identidad particular a la que este se aferraba como “necesaria”.

Volviendo a la cuestión de la hermenéutica³⁰, Derrida acepta que Heidegger ha abordado la obra de Nietzsche en el marco de un proyecto que gira en torno a la interpretación y *no aspira a una simple supresión de aquella –a un deshacerse, sin más, de la misma–*. Lo que propone, en suma, es *–efectuando la “operación femenina” por excelencia– re-inscribir la verdad del ser en el proceso de apropiación*; y, por lo tanto, la interrogación por el sentido del ser en “la pregunta de lo propio, de lo apropiado, de la apropiación” (pág. 77). Derrida no *reniega* del sentido ni de la hermenéutica: apela a Heidegger³¹ para indicar que *el sentido tiene un límite –o, siguiendo a Deleuze, que el sentido mismo, en tanto que acontecimiento liminar, es un límite que puede caracterizarse como el umbral mismo del ser³²–*.

Es cierto que la hermenéutica no puede sino fracasar ante una proposición como: “He olvidado mi paraguas”, pero no hay un “tipo” o “modelo” de proposición cuyo

³⁰ Y, con ello, a la importancia que posee, en este sentido, el enfoque que se tenga sobre la lectura heideggeriana de Nietzsche.

³¹ Filósofo hermenéutico por excelencia *–casi podría decirse: obsesionado por el sentido–*.

³² Sobre el carácter *liminar* del sentido, remitimos una vez más a Deleuze: “Pero ahora no se trata de un círculo. Es más bien la coexistencia de dos caras sin espesor, de modo que se pasa de la una a la otra siguiendo su longitud. De modo inseparable, *el sentido es lo expresado o lo expresado de la proposición, y el atributo del estado de cosas*. Tiende una cara hacia las cosas, y otra hacia las proposiciones... Es exactamente la frontera entre las proposiciones y las cosas. En este *aliquid*, a la vez extra-ser e insistencia, este mínimo de ser que conviene a las insistencias” (2017, pág. 44).

sentido fuese particularmente inconquistable por/para su labor. “He olvidado mi paraguas” pone de manifiesto la *liminaridad* del sentido en tanto que *cuarta dimensión* de la proposición, vale decir, saca a la luz el hecho de que, en el intento por *de-velar* su núcleo más íntimo, no se elucida *un* sentido³³ sino la naturaleza “fronteriza” del sentido, ya no como aquello que sería aprehensible y retenible en el seno de una exégesis sino más bien como un acontecimiento –solo expresable en infinitivo– que insiste y subsiste (cf. Deleuze, 2017, pág. 41) en su carácter de *límite* de toda interpretación. Así, la cuestión de la verdad del ser no solo se *in-scribe* en la cuestión más general de lo propio, sino que tiene en el sentido la frontera que la *circunscribe* a la vez que se ahonda como una grieta que conduce hacia la región abisal del *Ereignis*. Y el destino de la interpretación se revela, así como irremediablemente trágico: el querer *verlo* todo, *aclararlo* todo, *elucidarlo* todo solo nos precipita –tras ese *esplendor* y ese *estallido* que constituyen la “contracara” de la desgracia acarreada por el acontecimiento en su acaecer, vale decir, en su *darse* en tanto que *dación/donación de sentido*– en las tenebrosas honduras de una “profundidad abierta” (2017, pág. 103)³⁴–.

³³ Es decir, el “verdadero sentido” *oculto*, aunque más no fuera, al estilo de *La carta robada*.

³⁴ Esta “profundidad abierta”, reino esquizofrénico del *sub-sentido* y el *in-sentido*, tiene, para Deleuze, en Artaud –en su descubrimiento del *cuerpo sin órganos*–, su “literato profundo” (Deleuze, 2017, pág. 109), su Virgilio

¿Qué quiere decir, en resumidas cuentas, “He olvidado mi paraguas”? ¿Y a qué vienen las comillas? ¿Qué es lo que ellas *encierran*? Y ¿qué pretendemos con tales preguntas? ¿Acaso nosotros *también* naufragamos en el desconocimiento de la mujer y de la verdad? Lo pseudo-ininteligible –despreciado por Nietzsche, Heidegger y Derrida– habita en el “confucionismo estetizante” (Derrida, 1981, pág. 50) con respecto al cual el filósofo argentino-francés señala que Heidegger advierte que *no* debe ser confundido con la “filosofía de artista” propugnada por Nietzsche.

Lo *propiamente* ininteligible, por su parte, refulge en el simulacro, instaurado por la seducción –que es tanto más irresistible cuanto más sencilla, como una mujer tanto más *peligrosa* cuanto más *despojada*, cuanto más *se la cree* despojada de todo artificio: “...la frase –señala Derrida– es perfectamente legible... Su contenido parece de una inteligibilidad más que llana” (pág. 87)–. Y es que lo *propiamente* ininteligible, en su no-decir lo que se dice –“He olvidado mi paraguas” no dice: “Tengo... un paraguas que es mío y que he olvidado” (pág. 87)–, *dice* sin embargo el “límite de la voluntad de decir” (pág. 90). Lejos de transparentar un sentido, dice –afirma– el sentido como *frontera*. Puede, como plantea Derrida, “no querer decir nada, no tener ningún sentido decidible, jugar paródicamente al sentido” (pág. 89); puede, con ello, *no* rechazar la posibilidad (o incluso la necesidad) de las interpretaciones sino ofrecer un “estrato de legibilidad”

(pág. 88) en el que “hay que llevar el desciframiento tan lejos como sea posible” (pág. 89). Es decir, *hasta cierto límite...*

Hasta que el texto, perforado su “velo hermenéutico”, no tenga más sentido que la desnudez de su escritura.

Hasta que la mujer, prescindiendo de toda vestimenta, no tenga más verdad que la textura de su piel.

3. LA CUESTIÓN DE LA ANIMALIDAD EN LOS *MANUSCRITOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS DE 1844*, ENFOCADA A LA LUZ DEL CONCEPTO DE PRODUCCIÓN

1

La cuestión de la animalidad se halla en cierto modo en la base del tratamiento que hace Marx en sus *Manuscritos económico-filosóficos* del fenómeno de la alienación; el cual, según la clásica formulación, consiste en esa suerte de metamorfosis que hace de lo animal lo humano y de lo humano lo animal. No se trata, por cierto, de una simple metáfora. Lo animal es ese *fondo* genérico en el que, mediante la enajenación del trabajo, se diluye toda diferencia específicamente humana. Mientras que la animalidad es actividad vital pura, instinto, el sello propio de la humanidad está dado por las notas fundamentales de la *conciencia* y la *libertad*. Actividad vital libre y consciente o, en otras palabras, vida autodeterminada: eso *debería ser* lo propio de todo ser humano en cuanto *humano* y, sin embargo, eso es lo que de hecho precisamente *no somos* como consecuencia de las relaciones de explotación que conforman la trama profunda de la sociedad capitalista. En ella, cada uno de nosotros termina por ser un otro *absoluto* —es decir, no solo para los demás sino también, y muy especialmente, para sí mismo—, dado que la enajenación no es otra cosa que un radical estado

de *extrañeza* o *pérdida de sí* en un sentido que abarca los ámbitos de lo objetivo y lo subjetivo, de lo exterior y lo interior, de lo material y lo espiritual: por un lado, es privación de *aquello* que la fuerza de trabajo es forzada a producir, esto es, del *producto* mismo de lo que crea o realiza; pero, justamente en la medida en que aquella es *forzada*, se determina asimismo como desposesión de la fuerza misma que se objetiva a diario, en las condiciones más impropias o *inhumanas*, sin pertenecerse en modo alguno. De esta forma, el trabajo asalariado de los más, en cuanto trabajo forzado, no es otra cosa que la reducción a una *vida animal*³⁵ que sostiene o hace posible la *vida humana* de los menos³⁶.

³⁵ Reducción efectuada *legalmente*, o sea, a través del pago del *mínimo dinero posible* –según lo autorizado por la ley– a quienes no tienen más alternativa que vender (o casi “regalar”) su fuerza de trabajo. La *maximización de las ganancias* de la clase propietaria de los medios de producción, lejos de ser una característica singular y distintiva de esa fase determinada del capitalismo en la que actualmente nos hallamos y a la que convenimos en denominar “neoliberalismo”, contribuye a definir esencialmente al capitalismo *en cuanto tal* ya desde sus orígenes: “El nivel mínimo del salario, y el único necesario, es lo requerido para mantener al obrero durante el trabajo y para que él pueda alimentar una familia y no se extinga la raza de los obreros. El salario habitual es, según Smith, el mínimo compatible con la *simple humanité*, es decir, con una existencia animal” (1980, págs. 51 y 52).

³⁶ Paradoja de triste actualidad, que ha resistido el paso de la historia y que, a pesar del ruido mediático, algunas voces aisladas nos recuerdan ante la proximidad del inicio de la copa mundial de fútbol en Catar. En este sentido, la tesis de Marx sigue siendo irrefutable: “Ciertamente el trabajo produce maravillas para los ricos, pero

En esta referencia *negativa* a la animalidad, en principio, no hay que ver una metáfora a la que Marx hubiera recurrido para dar cuenta de la situación *bestial* en la que se encuentra el proletariado. No se trata, tampoco, de una caracterización peyorativa o prejuiciosa. La *animalización* es el efecto real que se produce como consecuencia de la *deshumanización* de las condiciones de vida y de trabajo. Sin embargo, hay evidentemente en lo animal en cuanto tal un aspecto *positivo* que es el de proporcionar la base material misma sobre la cual, únicamente, la humanidad es posible. El capitalismo priva a la clase trabajadora de su humanidad efectiva, es cierto; pero simultáneamente, por lo mismo que la reconduce a ese dominio genérico en el que las notas específicas de lo humano se diluyen, son suprimidas o ven obstaculizada su concreción, sitúa a aquella en un terreno que –de manera paradójica– solo tiene la humanidad como horizonte –es decir, en el cual *la humanidad es otra vez posible*–. Enfoquemos, en esta perspectiva, la vieja idea de que el capitalismo lleva en su propio seno el germen de su destrucción: solo en la medida en que las contradicciones internas a la sociedad capitalista alcancen un estadio global de pleno desarrollo podrá tener lugar ese

produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro, y convierte en máquinas a la otra parte. Produce espíritu, pero origina estupidez y cretinismo para el trabajador” (pág. 108).

acontecimiento denominado *revolución*; lo cual, desde el punto de vista que estamos considerando aquí, significa que solo en la medida en que el proceso de deshumanización esté en su punto culminante, en que el nivel de animalización de lo humano sea ya intolerable, lo que décadas atrás pensábamos y formulábamos bajo la categoría del “hombre nuevo”³⁷ podrá, eventualmente, llegar a existir.

Aquí se suscita toda una serie de interrogantes, se plantea una amplísima gama de problemáticas que, en el marco de nuestro trabajo, no podemos abordar: dentro de la teoría marxista tenemos, por ejemplo, las discusiones acerca de la existencia de una cultura proletaria, la conflictiva relación entre masas y vanguardia, la determinación de cuál ha de ser propiamente el sujeto revolucionario; por fuera de ella o más bien *contra* ella, cabría señalar especialmente las observaciones efectuadas por Nietzsche, desde su visión aristocrática, con respecto a la naturaleza decadente y al carácter reaccionario de esa muchedumbre bestial que, cargando con todo el peso de la herencia cristiana sobre sus espaldas, no entendería por *justicia* sino la satisfacción sangrienta de su hambre voraz. Todo esto, no obstante, ha de quedar en suspenso. Por lo pronto, lo que aquí nos interesa es hacer énfasis en un punto que, a nuestro juicio, reviste una gran importancia, a saber, en que *la exhaustiva elucidación del*

³⁷ Actualmente convendría hablar de “ser humano nuevo” o de “nueva humanidad”.

vínculo entre lo animal y lo humano, elaborada por Marx en sus primeros escritos, es absolutamente decisiva de cara a la definición del núcleo fundamental de la teoría marxista y del sentido más hondo de su proyecto.

2

En efecto, el tema de la relación entre el animal y el ser humano, tal como se perfila en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, más su posterior reelaboración en *La ideología alemana*, ocupa un lugar central en lo que respecta a la definición misma del marxismo. Es en esta línea que el ensayo de Mondolfo, *El humanismo de Marx*, cobra a nuestros ojos una singular relevancia. Autocaracterizada como *materialismo*, la posición filosófica sentada por Marx y Engels ha sido objeto, como muy bien señala Fromm en *Marx y su concepto del hombre*, de todo tipo de tergiversaciones y deformaciones, hasta el punto de ser presentada –inversión ideológica por excelencia, si es que las hay– como una exaltación desmesurada del *tener* en detrimento del *ser*, esto es, como si el materialismo dialéctico pusiese “lo material” (en el sentido de “los bienes materiales” o “lo económico”) por encima de “lo espiritual”; como si exhortase a la expropiación porque, en su ateísmo materialista, carente de valores, no contaría otra cosa que el dinero; como si, en el marco de su lógica, se practicara un innoble reduccionismo de los valores más elevados a los fundamentos más vulgares (y cuántas

veces nos habremos topado con rabiosas invectivas anti-marxistas que hervían de indignación por el hecho de que se quisiera establecer a “lo burdamente material” como fundamento de la historia y la cultura, como si el marxismo propusiera que el sentido de una obra de arte, de una fase histórica o de una civilización fuese simple y prosaicamente determinable por los índices de exportación o la cotización de la Bolsa).

No obstante, es indudable que ciertas producciones teóricas de muy bajo vuelo, especialmente la vulgata científicista de manual, contribuyeron a justificar o cuanto menos dar pie a semejantes interpretaciones. Se entiende, en este sentido, que, volviéndose contra una propaganda ideológica que se servía de los peores frutos y exponentes del materialismo dialéctico, haya habido un intento de parte de ciertos intelectuales marxistas por probar que la teoría materialista era, en principio, una filosofía; que se trataba de una filosofía de la *praxis* de cuño historicista y que, en realidad, esto hacía de ella una teoría plenamente rebotante de espiritualidad, es decir, un *humanismo*. Se entiende, por cierto, pero habrá que ver si se sostiene y en qué medida.

Por lo pronto, la postulación de que *el marxismo es un humanismo* es formulada, de manera paradigmática a nuestro juicio, por Mondolfo. Y en dicha formulación, de acuerdo con lo que hemos planteado anteriormente, la consideración de la relación humano/animal tiene un papel altamente significativo. Pasaremos a examinarla

brevemente, es decir, a trazar sus lineamientos generales, a fin de sacar luego nuestras propias conclusiones al respecto.

Desde las primeras páginas de *El humanismo de Marx* se advierte cuál es el lineamiento medular de la interpretación de Mondolfo. La tesis principal está exenta de toda ambigüedad: “si examinamos sin prevenciones el materialismo histórico –tal como resulta de los textos de Marx y Engels– debemos reconocer que no se trata de un materialismo, sino de un verdadero humanismo, que pone en el centro de toda consideración y discusión el problema del hombre” (Mondolfo, 1964, pág. 7). El pensador italoargentino se esfuerza, a partir de allí, en probar que el materialismo histórico no es una filosofía materialista sino, como lo formulan Marx y Engels en *La sagrada familia*, un humanismo realista capaz de inscribir a los seres humanos efectivamente existentes en el curso vivo de la historia. A tal fin, argumenta sobre la base de ciertos elementos externos (Lange no incluyó al materialismo histórico en su *Historia del materialismo* por entender que no se trataba propiamente de una teoría materialista) e internos (ya desde las *Tesis sobre Feuerbach* Marx llevaría a cabo una crítica radical del materialismo precedente y, con particular énfasis en la “*actividad sensitiva humana*” en tanto que “*actividad crítico-práctica*”, pondría el fundamento mismo de una *filosofía de la praxis* que, centrada en el ser humano como sujeto histórico, se constituyese en términos de un *humanismo historicista*).

No conforme con ello, empero, enfrenta al materialismo (del que supuestamente Marx se aparta) y al humanismo (al que supuestamente adhiere) distribuyendo las características que él les atribuye a uno y otro en una rígida tabla de opuestos: así, frente al materialismo, concebido como “pasivo, mecanicista, estático”, sitúa la filosofía de la praxis en cuanto “filosofía activista, voluntarista, dinámica” (pág. 11).

Tras ello, en un pasaje fundamental, Mondolfo establece las siguientes precisiones: a) la teoría materialista tendría su fundamento en el concepto abstracto de materia, formulado en términos de algo que existe *en sí y para sí*; b) el ser humano, en el marco del materialismo, no sería más que un “producto pasivo” de la acción de la materia; c) al hacer foco en aquel, Marx se habría rehusado a hacer de esta última la piedra de toque de la comprensión del mundo humano en su carácter de realidad histórica; d) el núcleo del *materialismo histórico* concebido como *humanismo historicista* tendría, por lo tanto, su centro conceptual en la acción humana; concebida, en las antípodas de la acción de la materia, como “la que interviene continuamente, la que determina el conocimiento y la misma constitución espiritual propia, formándola y transformándola ininterrumpidamente” (Mondolfo, 1964, pág. 11). Finalmente, solo restaría explicar el motivo por el cual Marx y Engels, no siendo materialistas, bautizaron a su teoría en términos de *materialismo histórico*. La razón, a juicio de Mondolfo, es doble: en primer

lugar, sería una forma de afirmar como *verdaderamente real* y como fundamento de la historia humana aquello que el idealismo hegeliano reducía a una mera *materia* sobre la cual trabajaba u operaba la razón, a saber, “la realidad sensible concreta de los hombres” (pág. 12); y, en segunda instancia, constituiría asimismo una reivindicación de la masa que, de acuerdo con la visión aristocrática de cierto sector de la izquierda hegeliana, sería meramente la *materia* sobre la cual actuarían las élites entendidas como sujeto histórico por excelencia.

Es en la perspectiva de esta concepción humanista que acabamos de bosquejar, entonces, que Mondolfo se ocupa de la relación humano/animal en el capítulo intitulado: “La concepción del hombre”. Se trata de una temática abordada por el joven Marx en el marco de su crítica al idealismo hegeliano; la cual, centrada en la *praxis* como actividad humana omniabarcante, hiciese ya no del espíritu sino del ser humano “real y concreto” el sujeto *libre* creador de la realidad histórica –o, lo que es igual, de su propia realidad, vale decir, *de sí mismo*–. Para Mondolfo, esta concepción antropológica se plasma muy especialmente en un pasaje de los *Manuscritos económico-filosóficos* donde Marx contrapone el par naturalismo/humanismo a la dupla idealismo/materialismo y sostiene que solo desde el primer punto de vista se puede acceder a una comprensión efectiva del accionar histórico. Aquí la argumentación de Mondolfo se torna, a nuestro juicio, un tanto confusa, en la medida en que

refiere tanto al progresivo distanciamiento que toma Marx respecto de Feuerbach como a su posición crítica con respecto a Hegel, entremezclando en cierto modo las referencias. Lo cierto es que, por un lado, afirma que hay un gradual pasaje del naturalismo (de cuño feuerbachiano) al historicismo (que vendría a ser el novedoso aporte introducido por Marx), el cual se habría efectuado como consecuencia “de la consideración de las exigencias imprescindibles de la realidad del hombre, que es, ante todo, un ser natural viviente (es decir, activo) y por consiguiente no puede tener realidad si no es real el mundo exterior, que es su objeto; y en segundo lugar es un ser humano y como tal vive y actúa en la especie humana” (pág. 27); por el otro, a su vez, observa que Marx responde al concepto de *realidad* acuñado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*: a su concepción de la esencia humana en términos de una autoconciencia que solo a través de la cancelación de la “realidad objetiva exterior” logra superar su enajenación y afirmarse como una instancia no-objetiva y espiritual, le replica con una concepción antropológica *realista*. Y *realismo* significa aquí, frente al espiritualismo hegeliano, posicionar al ser humano *en la naturaleza*, vale decir, adoptar un punto de vista de índole *naturalista*.

Dicho posicionamiento tiene lugar en los *Manuscritos*, donde el ser humano es definido como un *ser natural viviente* que es, en lo que respecta a sus *fuerzas vitales*, un ser *activo*; mientras que, en cuanto se lo considera desde el

ángulo de su objetividad corporal, se revela como un ser *pasivo* que se encuentra, a la vez que “condicionado y limitado”, *necesariamente* relacionado con toda clase de “*objetos reales y sensibles*” que le hacen frente como “*objetos independientes*”. Pero esta afirmación en términos de un ser objetivo, natural y sensible no basta: es necesaria –como recuperación de esa dimensión sensible que la filosofía hegeliana pretendía cancelar en cuanto tal– pero no suficiente, ya que deja a la especie humana de algún modo *sumergida* en la universalidad del género. Lo humano, hasta este punto, no se diferenciaría de lo animal. Pero sobre la base de otros pasajes de los *Manuscritos*, donde se presenta a nuestra especie como un ser natural *humano* que solo es tal en la medida en que es *histórico* y, por ello, no está *inmediatamente* relacionado –ni subjetiva ni objetivamente– con la naturaleza, Mondolfo concluye que los *Manuscritos* sitúan así, de un lado, al animal en la naturaleza y, del otro lado, al ser humano en la historia –o, en otras palabras, que ya en ellos Marx, que parte del *realismo*, termina por arribar a la formulación de un *historicismo*–.

Si bien Mondolfo no lo hace explícito, creo que podemos inferir legítimamente que, por detrás de su análisis, está la idea de que el naturalismo de raigambre feuerbachiana era lo que el joven Marx necesitaba para, en oposición a Hegel, afirmar al hombre como *ser sensible*, esto es, como *animal*. Pero este naturalismo, necesario para reponer la base objetiva de la realidad humana, no

podría a su vez dar cuenta de la especificidad de lo humano. No podemos tratar aquí la cuestión, nada sencilla, de si el pensamiento filosófico feuerbachiano se agota en un mero naturalismo o si, por el contrario, efectúa ya una apertura hacia esa perspectiva historicista que Mondolfo consigna como el aporte novedoso introducido por Marx. Lo cierto es que, de acuerdo con su enfoque, el distanciamiento entre Feuerbach y Marx, o más bien entre el momento naturalista y el momento historicista del pensamiento de este último, se produce a lo largo de una modificación gradual de su concepción antropológica³⁸; la cual, partiendo del concepto de nuestra especie, especificado o definido como “ser *natural* humano”, desembocaría –concepto de praxis mediante– en su determinación teórica como (*aquel ser que es*) *productor de los medios necesarios para su supervivencia*; y es esta producción, en definitiva, la que constituiría el fundamento mismo de la creación histórica. Ahora bien, lo que nos resulta particularmente relevante reside en el hecho de que este progresivo desplazamiento hacia el historicismo, en la medida en que se da como consecuencia de una suerte de reelaboración del concepto de ser humano, requiere asimismo una redefinición o redeterminación de la diferencia entre este último y el animal: mientras que en los

³⁸ Mondolfo afirma expresamente: “El tránsito del naturalismo feuerbachiano al historicismo, que constituye la concepción propia de Marx y Engels, se cumple dentro de su misma concepción del hombre” (1964, pág. 63).

Manuscritos, como ya hemos señalado, se la presenta como una distinción entre aquel que está sumergido “en la naturaleza” y aquel que se encuentra “en la historia”, en *La ideología alemana* se plantearía a través de la contraposición entre la *estaticidad* característica de la producción animal y el *dinamismo* que es propio de la producción humana.

3

A través de esta sucinta reconstrucción del planteo efectuado por Mondolfo –en el que naturaleza, animalidad y producción *estática* del instinto terminan por quedar enfrentadas a la historia, la humanidad y la producción *dinámica* de la *praxis*– podemos apreciar:

1) En primer lugar, que, desde el momento en que “pasivo, mecanicista y estático” eran las características que Mondolfo le atribuía al materialismo, su lectura de Marx, que ve ya en los *Manuscritos* pero definitivamente en *La ideología alemana* la clara formulación de un humanismo historicista superador del punto de vista naturalista –el cual era imprescindible para replicar al espiritualismo hegeliano, es decir, para pensar al ser humano en términos *realistas* como un ser natural *materialmente* existente y vinculado con su entorno–, no es más que un intento por demostrar que el marxismo se halla signado por una concepción *espiritual* del ser humano, solo que encuadrada en el marco general de un reconocimiento

de su pertenencia a la naturaleza como un ser *objetivo* indisociable de ese cuerpo que él, en cuanto animal, *es*. El ser humano podrá ser autoconciencia pero, en principio, es –y nunca deja de ser– un cuerpo.

2) En segundo término, que –en su esfuerzo por preservar al marxismo de las garras teóricas de una teoría que, centrada en la noción abstracta de *materia*, no permitiese explicar en qué consiste la *actividad* humana e hiciese, por el contrario, del ser humano uno tan pasivo como cualquier otro animal– tiene en todo momento una visión sumamente estrecha y limitada de lo que es el *materialismo*. Lo ve como un peligro, y no solo teórico. Al tratarse de la doctrina oficial de la U.R.S.S., el ser humano de la teoría materialista vendría a ser ese humano-automata vacío de espíritu que la propaganda capitalista se encargó –satíricamente y no tanto– de hacer circular por todos los medios a su disposición. Decir que el materialismo histórico no es materialista sino humanista es, en consonancia con Fromm, decir que el marxismo nada tiene que ver con el cientificismo abstruso que estaría a la base del dogma soviético; y que, por el contrario, es susceptible de integrarse sin dificultad alguna, como filosofía, a lo que es la tradición espiritual de Occidente. Se trata de un honesto pero desesperado intento por *salvarlo* de su “mala prensa” a riesgo de terminar reafirmando, de manera indirecta, la “verdad última” de la difamación.

3) Por último, y en definitiva, que, si bien Mondolfo admite la necesidad de pensar *lo humano* sobre la base de *lo natural* –léase: de *lo animal*–, no deja de caer en un dualismo que lo lleva, por huir de uno de sus extremos, a afirmar el otro. Al determinar la esencia de la animalidad como una *producción estática* contrapuesta a la propia de la humanidad, que se distinguiría por ser una *producción dinámica*, nuestro pensador roza una cuestión decisiva y, sin embargo, no se introduce en ella: sobre la base del concepto de *producción* sería posible desarrollar una teoría genuinamente materialista que diese definitivamente por tierra con la oposición entre materialismo y humanismo. Esta perspectiva, en cierta manera, escapa al horizonte en que se mueve Mondolfo; pero es la que nos parece más fecunda y cuya posibilidad ha sido abierta, tanto teórica como prácticamente, por Deleuze y Guattari en su *Anti-Edipo*.

De algún modo ya Heidegger, en su seminario de Le Thor, había señalado que la filosofía marxiana es, en su núcleo más profundo, una ontología que se basa sobre el pensamiento fundamental de que *el ser es producción* (Heidegger, 2012, pág. 52). Acaso algo de ello resuene aún en la propuesta de Deleuze y Guattari, pero ya sin el sesgo de esa metafísica renuente a ser considerada como metafísica. El esquizoanálisis, al que definen como una psiquiatría *materialista* que está destinada a ser un componente más de la máquina revolucionaria, opera con un concepto de *esquizofrenia* que nada tiene que ver con la

patología mental que lleva su nombre sino con la instancia universal de un *proceso de producción* que desborda toda oposición posible y que descubre la naturaleza allí donde la falsa antinomia naturaleza/historia no hacía más que ocultarla:

Lenz se colocó más allá de la distinción hombre-naturaleza, más allá de todos los puntos de referencia que esta distinción condiciona. No vivió la naturaleza como naturaleza, sino como proceso de producción. Ya no existe ni hombre ni naturaleza, únicamente el proceso que los produce a uno dentro de otro y acopla las máquinas. En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada. (Deleuze & Guattari, 1985, pág. 12).

Materialismo, entonces, no es la afirmación de la materia abstracta como principio de la realidad y, mucho menos, una concepción estática y cosificante de lo humano. Tampoco, por ende, el riesgo oculto que conllevaría una posición naturalista en cuanto intento de reducción de la libertad y la historicidad humana al determinismo propio de las leyes naturales. *Materialismo* es, simplemente, la afirmación de una actividad universal en la que el ser humano es producido como naturaleza y la realidad natural, a su vez, como realidad humana: proceso de producción que es esquizofrénico en la medida en que torna ya imposible cualquier referencia a “lo natural” y “lo histórico”, a “lo animal” y “lo humano”, como dimensiones separadas e independientes.

Un materialismo así, por consiguiente, es la resolución de la falsa antinomia entre naturalismo y humanismo. Solo en un marco semejante es posible rescatar la animalidad ya no como un mero fondo genérico de lo humano sino como *fuerzas* o *potencialidades* susceptibles de trazar líneas de fuga, susceptibles de devenir revolucionarias. Y solo en una perspectiva teórica semejante –tal es nuestra idea central– se torna comprensible la posibilidad de que esa animalidad a la que el capitalismo ha pretendido reducir al ser humano llegue a rebelarse un día y deshacerse así, al fin, de sus cadenas.

4. *EL MITO DEL SIGLO XX DE ALFRED ROSENBERG: LA “TEORÍA RACIAL” COMO “INGENIERÍA” DEL EXTERMINIO*

1

Alfred Rosenberg nació en Estonia el 12 de enero de 1893. Las vicisitudes de la Primera Guerra Mundial hicieron que debiera concluir sus estudios de ingeniería, iniciados en Riga, en la Escuela Superior Técnica de Moscú; y, tras la Revolución Rusa de 1917, se instaló en Alemania³⁹. Tan visceralmente antisemita como antimarxista desde su juventud, en una singular alquimia de odio procedió a efectuar, en un discurso titulado “La cuestión judía” y pronunciado a escasos días de haber finalizado la Primera Guerra Mundial⁴⁰, una síntesis

³⁹ Rosenberg formó parte de la *Aufbau Vereinigung* (“Organización de Reconstrucción”), que se hallaba constituida por emigrados rusos y nacionalsocialistas alemanes, unidos por el propósito de derrocar a los gobiernos de sus respectivos países e instalar, en cambio, regímenes de ultraderecha. Habría sido muy fuerte su influencia ideológica en el NDSAP –al cual habría financiado, según se especula, con fondos liberados a tal efecto por Henry Ford– entre el momento de su fundación y el *putsch* de Munich. Parece haber jugado un papel decisivo en el potenciamiento del antisemitismo hitleriano y en la posterior implementación de la “solución final”. En lo que respecta a las fuentes de esta presentación histórica, cf. Steigmann-Gall (2007) y la Jewish Virtual Library (2022)

⁴⁰ La guerra concluyó el 11 de noviembre de 1918, mientras que la lectura del mencionado discurso, en un salón privado alquilado para la ocasión, tuvo lugar diecinueve días después, es decir, el 30

entre judaísmo y bolchevismo que habría de convertirse, como veremos, en uno de los ejes principales de sus escritos. El 5 de enero de 1919, el político y agitador Anton Drexler, el periodista Karl Harrer y el periodista y escritor Dietrich Eckart, todos ellos pertenecientes a la esotérica y ultranacionalista Sociedad Thule, fundaron el Partido Alemán de los Trabajadores o Partido Obrero Alemán (DAP). Rosenberg, gracias a su relación con Eckart⁴¹, se alistó casi inmediatamente; y al año siguiente, la organización, ya con Hitler en sus filas, fue rebautizada como Partido Nacional Socialista Alemán de los Trabajadores (NDSAP) y expulsó a Harrer de sus filas. Pocos años más tarde, en enero de 1923, se produjo la invasión francesa del Ruhr; hecho que propició, indudablemente, el desarrollo incontenible y desbordado de las pasiones nacionalistas, exacerbadas hasta el límite mismo de la xenofobia.

Luego del fracasado Putsch de Munich⁴², tras el alejamiento de Drexler y el fallecimiento de Eckart –que hizo

de noviembre (cf. al respecto. <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Holocaust/Rosenberg.html>).

⁴¹ Esta fue muy significativa ya que Eckart le abrió las puertas de su periódico *Auf gut deutsch*, para el cual dio Rosenberg comienzo a la producción de sus escritos.

⁴² El *Putsch de Munich*, también conocido como *Putsch de la Cervecería*, fue un fallido golpe de Estado que tuvo en Hitler, Hess, Göring y Rosenberg a sus principales cabecillas. El objetivo era poner fin a la República de Weimar e imponer como dictador a Erich Ludendorff, siguiendo una vía similar a la utilizada por Mussolini el año anterior en su *marcha sobre Roma*.

posible que Rosenberg se convirtiese en editor del *Völkischer Beobachter*, periódico oficial del partido, hasta fines de 1938— Hitler quedó como líder indiscutido del NDSAP y Rosenberg pasó a ocupar un lugar central en lo que respecta a la elaboración de las bases ideológicas del discurso nacionalsocialista. Pero la profusa actividad de este último no se limitó al plano “teórico”, en el que produjo numerosos y extravagantes escritos a mitad de camino entre un misticismo barato y una científicidad abstrusa, sino que se desplegó también en la esfera “práctica”, a través del cumplimiento de funciones varias y el ejercicio de importantes cargos: en 1928 fundó la *Kampfbund für deutsche Kultur* (“Liga de Lucha por la Cultura Alemana”) y en 1930 fue electo diputado del *Reichstag* (“Parlamento”); dentro del NDSAP, gozó del privilegio de ser nombrado “Líder de la Oficina de Asuntos Externos” en 1933 y *Reichsleiter* (“Líder del Reich”, rango jerárquico superior del partido) en 1934 —año en el cual recibió también la designación de “Comisario para la Supervisión de la Educación Ideológica”—; finalmente, tras la invasión alemana a la U.R.S.S. en 1941, y hasta 1945, se desempeñó como Ministro del Reich de los Territorios Ocupados del Este. Finalizada la guerra, y hallado culpable de la totalidad de los cargos presentados por la Fiscalía, a saber: crímenes contra la paz, crímenes contra la humanidad, crímenes de guerra y

conjura, fue uno de los jefes nazis ejecutados, en el marco de los Juicios de Nuremberg, el 16 de octubre de 1946⁴³.

2

Es casi un lugar común la doble afirmación de que Rosenberg fue el ideólogo nazi más sobresaliente y que *El mito del siglo XX* –su obra principal, publicada en 1930– constituyó algo así como la “Biblia” del nazismo; sin embargo, sobre la base de una exhaustiva labor erudita, Richard Steigmann-Gall efectúa la observación de que, a diferencia de *Mi lucha*, solo “se publicó como obra privada y nunca se convirtió en guía oficial del pensamiento nazi” (Steimann-Gall, 2007, pág. 120) –a un punto tal que “el partido en conjunto lo ignoró” (2007, pág. 121) y fue objeto de burla por parte de los mismísimos Hitler y Goebbels–. El autor de *El Reich sagrado* parece, si no descartar por completo, minimizar al extremo la influencia ejercida por “la obra cumbre” de Rosenberg tanto dentro como fuera del partido; así, en lo que respecta al plano interno, observa que el propio Hitler se refería a ella como a una abstrusa e ininteligible recaída en el

⁴³ La lista total de los condenados a muerte por ahorcamiento es la siguiente: M. Bormann (contumaz), H. Frank, W. Frick, H. Goering, E. Kaltenbrunner, A. Jodl, W. Keitel, J. von Ribbentrop, A. Rosenberg, F. Sauckel, A. Seyss-Inquart, J. Streicher. Goering se suicidaría ingiriendo cianuro dos horas antes del cumplimiento de la sentencia.

medievalismo; y, en lo que hace al plano externo, señala que no se trató de una obra verdaderamente popular ya que, a pesar de su formidable éxito en materia de ventas, era casi ignorada dentro de las instituciones educativas secundarias y superiores. En suma, a la hora de plantearse el porqué del estudio y la reconstrucción de las líneas principales del pensamiento de Rosenberg, Steigmann-Gall ofrece lo que podríamos llamar, en absoluto peyorativamente, una justificación “débil”: “...el *Mito* –sostiene– plasmó las ideas de un nazi al menos: el propio Rosenberg. Y como Rosenberg fue un «líder del Reich» a lo largo de la historia del partido (aunque uno de los menos triunfantes), las ideas expresadas en el libro merecen nuestra consideración” (2007, pág. 122). Es posible que, desde un punto de vista estrictamente histórico, esta posición en cierto modo minimalista sea acertada –en la medida en que la confrontación de las fuentes más sólidas, por cierto, no parecería autorizar la hipótesis de que las ideas de Rosenberg hubiesen tenido una amplia y efectiva trascendencia–. Con ello, no obstante, el caso Rosenberg se agotaría irreversiblemente en el examen de una particularidad –es decir, se limitaría a hacer constar la manera en la cual *este* nazi, dentro del marco general de la reivindicación de la “raza aria” y la exaltación de su “superioridad”, habría desarrollado ciertas ideas siniestramente singulares en una sobrecargada miscelánea esotérica que, en última instancia, no haría más que reflejar las específicas inclinaciones y perturbaciones

psicológicas que hacían de él “alguien especial” (lo que en la jerga popular se entiende por un “bicho raro”) más bien que un “ideólogo clave” del nacionalsocialismo—. Nuestra perspectiva, en cambio, parte de la hipótesis de que en Rosenberg —más precisamente, en *El mito del siglo XX*— hay presentes ciertos rasgos o elementos “paradigmáticos” cuya elucidación nos ilustraría sobremanera acerca de los “fundamentos” del racismo contemporáneo; razón por la cual, nos apartaremos del ámbito de las evaluaciones “coyunturales” y nos introduciremos en el campo de las consideraciones “ideológicas” a fin de constatar no las intrínsecas peculiaridades que constituyen el discurso de Rosenberg como un discurso “determinado” sino las invariantes conceptuales que lo vinculan con ciertas teorías precursoras —las de Gobineau y Chamberlain, puntualmente—, con el propósito de poner de manifiesto una “trabazón conceptual” de manera tal que “por detrás” —o, si se quiere, “por debajo” o incluso “a través” de la abigarrada multiplicidad de aspectos singulares más o menos “caprichosos”, “accidentales” o irreductibles a una generalidad— se torne patente la existencia de una “estructura de pensamiento” sobre la base de la cual fuese posible sacar importantes conclusiones acerca de la constitución de la matriz simbólica del racismo contemporáneo. Por supuesto, para que este enfoque fuese plenamente fructífero, tendría que efectuarse, por un lado, la confrontación del pensamiento de Rosenberg con el de los ideólogos fascistas y nazis de su época,

así como la evaluación crítica de su proyección o influencia en los movimientos y posiciones ultraderechistas de la actualidad. Esto es algo que, de momento, nos excede. Nos conformaremos, por lo pronto, con atender la observación hecha por Llobera (2003), quien –viendo en Rosenberg, contrariamente a Steigmann, el principal ideólogo de Hitler– señala:

Rosenberg llegó a conocer los *Fundamentos del siglo diecinueve* de Chamberlain en su juventud. Creía que el libro de Chamberlain era electrizante y admirable. Puede decirse que, sobre la base de una teoría racial heredada por Chamberlain de Gobineau, Rosenberg desarrolló una idea de la superioridad alemana. Como hemos señalado, hay una clara trayectoria de Gobineau a Wagner y de este y Woltmann a Chamberlain, que proporciona una idea de la formación de una teoría racial que determinó los puntos de vista de Rosenberg y Hitler (Steimann-Gall, 2007, pág. 142).

En lo que sigue, haremos solo una sucinta referencia al pensamiento de Gobineau y de Chamberlain –que nos permitirá, no obstante, enmarcar nuestra reflexión–. Esperamos, en breve, poder desarrollar en profundidad la triple articulación existente entre aquellos y Chamberlain, a partir de la hipótesis de que en *El mito del siglo XX* –y esto en la línea abierta por Chamberlain– tiene lugar un replanteamiento marcadamente mitológico de aquello que en la obra de Gobineau se presentaba bajo un ropaje racional, vale decir, teórico-científico.

3

La obra central de Gobineau lleva por título *Essai sur l'inégalité des races humaines*. La perspectiva que esta asume es ciertamente la de una teoría –en concreto, una teoría racial– que dé exhaustiva cuenta de la identidad de las enfermedades sociales que aquejan a la humanidad –o, más exactamente, a la naturaleza humana, concebida esta, a su vez, en términos ahistóricos⁴⁴–. Se trata, por supuesto, de la identidad desde el punto de vista lógico; la cual, sin embargo –y acaso sea este uno de los trucos favoritos de los prestidigitadores de la escuela racista– pasa como por arte de magia a convertirse en el tema principal desde el punto de vista del contenido. En otras palabras: la identidad (lógica) del problema no es otra cosa, en última instancia, que el problema de la identidad (racial). Esto resulta perfectamente claro ya desde un comentario preliminar de corte metodológico; en el cual Gobineau, hablando de las “naciones desaparecidas”, manifiesta que “se nos hizo posible reconstruir, por medio de los materiales más auténticos, lo que

⁴⁴ Es revelador, a tal efecto, lo expresado por el autor en la dedicatoria a Jorge V, rey de Hannover: “aspiré –afirma– a descubrir las razones más elevadas de esta identidad de las enfermedades sociales que el conocimiento más imperfecto de las crónicas humanas basta para señalar en todas las naciones que alguna vez existieron, que existen, así como, con total verosimilitud, en aquellas que un día existirán” (Gobineau, 1884, I, pág. ii. La traducción es nuestra en todos los casos).

constituye la personalidad de las razas y el principal criterio de su valor” (Gobineau, 1884, I, pág. 4). La teoría racial, tal como él la formula, gira en torno a la fundamentación de la desigualdad étnica, es decir, versa sobre la necesidad de obtener un criterio “objetivo” a partir del cual establecer una jerarquía y, por ende, una clasificación de las razas en superiores e inferiores. De esta manera, la raza –o, más bien, la “cuestión racial”, el hecho mismo de su desigualdad– queda establecida como basamento inmovible⁴⁵, él mismo ahistórico, de la historia⁴⁶. En efecto, dicha desigualdad, en vez de ser pensada

⁴⁵ La teoría de Gobineau procura, en efecto, acabar con las viejas dudas existentes acerca de las razas: “Antes –afirma, al inicio del prólogo– solo se tenía muy tímidas dudas sobre las razas humanas” (1884, I, pág. xi).

⁴⁶ En su *paper* “Acerca de la posibilidad de fundamento en lo histórico”, Teresa Bianculli observa muy atinadamente que la pregunta por el fundamento de lo histórico no es otra cosa que la pregunta por el *ser* de la historia; y, a su vez, la pregunta por el *ser* de la historia no puede efectuarse sino replanteándola, ante todo, como la pregunta por aquel mismo que pregunta acerca de la historia. Así, la autora manifiesta: “La investigación sobre la historia, sobre su fundamento, nos retrotrae a la investigación sobre el hombre en tanto aquel que es en la posibilidad de un despliegue historiográfico en razón de que posee una comprensión inmediata de él mismo como presente, futuro y pasado” (2005, pág. 5). Siguiendo esta línea de análisis, es posible afirmar que lo que se advierte paradigmáticamente en la visión racista de la historia es el señalado hecho de que, a la base de la concepción del proceso histórico, o en su núcleo mismo, se encuentra una concepción del ser humano en cuanto tal. Es esto lo que, contra las apariencias, quiere decir Gobineau cuando sostiene que no se ocupa del “hombre” sino de la “raza” –porque la *raza* es el *fundamento* de lo humano–. El interrogante, entonces, es si

como un producto histórico, es “puesta” como el *factum* incuestionable que nos proporciona la clave última de la historia universal: “de inducciones en inducciones –expresa, en este sentido, Gobineau–, tuve que convencerme de esta evidencia: que la cuestión étnica domina todos los demás problemas de la historia, posee su clave, y que la desigualdad de las razas cuyo concurso forma una nación, basta para explicar todo el encadenamiento de los destinos de los pueblos” (I, pág. 6). Si la historia es la historia de las naciones, aquello que constituye su fundamento y cuya intelección “explica” la potencia o la impotencia de su desenvolvimiento es, entonces, la raza⁴⁷. ¿Qué significa esto en lo esencial? Que la raza es, esencialmente, poder; y que las diferencias “objetivas” en lo que respecta a la cantidad y a la calidad del poder de que es capaz cada raza en particular –rigurosamente determinada por su naturaleza– se traducen de inmediato como diferencias “subjetivas” o “diferencias de valor intrínseco” (I, pág. 25). Se plantea ya aquí la cuestión de los tipos raciales puros y de las mezclas étnicas y sus consecuencias y –esto es lo que nos interesa destacar muy

acaso la teoría racista no hace más que poner explícitamente de manifiesto el peligro subyacente a toda concepción histórica que tenga como presupuesto una concepción positiva y determinada de la “naturaleza humana”.

⁴⁷ Así, Gobineau manifiesta que se vio conducido a preguntarse “por qué una de estas [las naciones] podía lo que la otra no podía, y así hemos sido inducidos a admitir que era un hecho resultante de la raza” (1884, I, pág. xiii).

especialmente— se establece la categoría de “pueblo degenerado” en referencia a aquel que “ya no tiene el valor intrínseco que poseía antaño, porque en sus venas ya no tiene la misma sangre... [de manera tal que, aunque] con el mismo nombre, no conserva la misma raza que sus fundadores” (I, pág. 24). Una nación es una raza; y un tipo racial, en definitiva, se reduce a un tipo de sangre. La “mezcla” es absolutamente perjudicial ya que constituye el principio de la decadencia de una raza, lo que la hace degenerar y destruye, en suma, al alterar la pureza de la sangre, el “elemento étnico primordial” (I, pág. 24). Resulta clave, en este sentido, preservar la *pureza de la raza aria*, superior, de la “contaminación” de la raza semítica, inferior⁴⁸.

4

Chamberlain, por su parte, “perfecciona” las observaciones y los postulados de Gobineau acerca de la raza aria y sus orígenes; de manera tal que, cuando Rosenberg habla acerca de “lo ario”, resulta imposible hacer a un lado o suprimir la mediación teórica introducida por aquel, dado que no es la lectura del *Essai* sino la de *Foundations*

⁴⁸ “Superioridad” en lo *esencial* que se veía “amenazada”, para Gobineau, por circunstancias históricas *accidentales*: “La raza ariagriega, a pesar de la conciencia de su superioridad de esencia y de facultades sobre las poblaciones semíticas que la penetran por todas partes, tenía la desventaja de ser joven de experiencia y de saber, mientras que las otras eran viejas de civilización” (1884, II, pág. 21).

la que supo producir en él, en plena juventud, un impacto decisivo. Lo que hace Chamberlain, básicamente, es redefinir el sentido de lo ario. Al fin y al cabo, Gobineau no dejaba bien paradas a Alemania y a su cultura; y ello a punto tal que, si bien efectuaba una más que enfática valoración de la raza aria y su manifiesta superioridad, no veía de ninguna manera en la Alemania de su tiempo la genuina representante de aquel espíritu “virtuoso” y “viril”. Por consiguiente, resultaba imposible hacer uso de su teoría, exactamente tal como esta se formulaba, para sentar las bases de un pangermanismo que se veía obstaculizado –como señala muy atinadamente Herman (1998)– no solo por las referencias “cáusticas” al ser alemán sino por el “método científico” aplicado por Gobineau, que lo llevaba a desarrollar “comparaciones” entre las diferentes razas y a realizar, sobre la base de ellas, las respectivas “inducciones” del caso –“comparativismo” que lo conducía, en última instancia, a adoptar una perspectiva de cuño orientalista, en la cual “lo ario” se hallaba indisolublemente ligado a las tradiciones indias–. Así es que Chamberlain jugó un papel fundamental en el “recorte” de la visión histórica de Gobineau y en la reformulación de lo que este entendía por “ario” en los términos –que habrían de ser muy caros a Rosenberg– de *nórdico*, lo que definitivamente circunscribía la cultura y la raza arias, cuya pureza había que defender, a los límites bien definidos del continente europeo. De esta forma y, en resumen, llegamos a la tesis que ha

jugado un papel tristemente célebre en la historia contemporánea: “Los progenitores de la civilización eran exclusivamente europeos blancos, sobre todo alemanes” (Herman, 1998, pág. 78).

5

Lo que Rosenberg presenta como una “interpretación racial de la historia” (2002, pág. 6), entonces, con las ya referidas “correcciones”, se construye sin duda sobre la base de la teoría racial elaborada por Gobineau. Solo que en Rosenberg el aspecto “teórico” queda manifiestamente subordinado al elemento “mítico”. Así, la sangre juega una vez más un papel decisivo; con la salvedad de que, en este nuevo contexto, se presenta en términos de un “mito de la sangre” (pág. 45) que, en cuanto “nuevo mito de la vida” (pág. 6), aspira a poner las bases de una religiosidad, esto es, de una “nueva fe” (pág. 45) o “nuevo credo” (pág. 7) cuyas tablas –presentadas bajo la forma de “religión” o “mandamientos de la sangre” (pág. 12)– lleven el sello de un “signo místico” (pág. 7) pagano –recuérdese la esvástica, con su estremecedora potencia semiótica– capaz de sustituir al cristianismo. De lo que se trata para Rosenberg es de poner fin a la bastardización resultante de la “mezcla de los mitos y valores” (pág. 21)⁴⁹; y, en un impresentable pastiche

⁴⁹ Rosenberg repudia la “mezcla de los mitos y valores” en la medida en que él, como corolario de su rechazo de la existencia de

metafísico de las ideas fundamentales de Nietzsche –que, podemos suponer razonablemente, jamás habría suscripto a un proyecto que tuviese como fin la defensa, a partir del concepto de sangre, de “la esencia divina del hombre” (pág. 45)–, aboga por la creación de “un nuevo tipo humano” (pág. 6) que, en realidad, habría de generarse por medio de un “retorno” de “las fuerzas de la sangre nórdica” (pág. 32) –vale decir, de la “genuina

“una producción homogénea de mitos y formas artísticas y religiosas en todos los pueblos” (2002, pág. 13) postula que “la mayor parte de los mitos fundamentales poseen un punto de irradiación exactamente determinado, su lugar de creación, que en cuanto a su forma de creación también son comprensibles únicamente dentro de un mundo circundante exactamente determinado, de modo que asimismo para los tiempos más primigenios adquieren seguridad las grandes migraciones de las razas y de los pueblos” (pág. 13). Así, por ejemplo, cree preservar el origen hiperbóreo del mito solar. Lo que queda, dicho sea de paso, meridianamente claro, es el hecho de que en las mitologías –más concretamente, en estos “mitos fundamentales” a los que se refiere– tendríamos algo así como el más acabado testimonio de cómo las “diferencias esenciales” entre las razas, en lo que respecta a su *fuerza* creadora y a su *potencia* vital, se plasmarían ejemplarmente en sus cosmovisiones –“viriles” o “femeninas”, según el caso, siguiendo quizás el camino que el joven Nietzsche supo tomar en algún momento, bajo la influencia de Wagner, al efectuar una comparación en *El nacimiento de la tragedia* entre la *virilidad* de la concepción griega del pecado original (el mito de Prometeo) y el carácter *mujeril* de la versión judeocristiana (la historia bíblica de Adán y Eva)–. Se preserva así la intrínseca relación entre lo racial, lo nacional y lo mítico: *determinadas* razas constituyen el fundamento de *determinadas* naciones y se expresan, simbólicamente, a través de *determinados* mitos –que, desde ya, no cualquiera comprende, sino aquel que pertenece *por naturaleza* al “mundo” o universo simbólico en cuestión–.

esencia nórdica” (2002, pág. 59)– presentado por el autor como la respuesta a un llamado –hecho por el cristianismo positivo– a lo que él entiende por la “resurrección de Alemania” (2002, pág. 10). En este punto se ilustra lo que señala Steigmann-Gall a propósito de lo que constituiría una significativa tensión entre el manifiesto rechazo, por parte de Rosenberg, de las principales doctrinas de la fe cristiana (el amor al prójimo y la hermandad universal, el pecado original, la Trinidad) y la sugestiva ambigüedad de la “nueva religión” que él pretende fundar sobre la base de una reforma del cristianismo, la cual tendría su centro en la construcción de “una imagen nueva y varonil de Cristo” (Steimann-Gall, 2007, pág. 124) –es decir, en la transformación del Cristo humilde y sufriente de la tradición judeocristiana en la figura heroica y fuerte, por demás viril, del Cristo ario–. Así, el conocimiento de este “mito de la sangre nórdica” que se vuelve contra el “monstruoso” dogma judeocristiano de la creación ex nihilo –privilegiando, en cambio, en ausencia total de la idea de Nada, lo que vendría a ser un “principio de ordenamiento” del caos– a la vez que pretende ser depositario de “aquel misterio que reemplaza y ha superado a los viejos sacramentos” (Rosenberg, 2002, pág. 44) es afirmado por Rosenberg como el “fundamento de una nueva visión del mundo, de un pensamiento estatal nuevo-antiguo, que él solo nos dará la fuerza para echar por tierra el dominio que se ha arrogado el subhombre y para la creación de una cultura

específica que impregne todos los ámbitos de la vida” (pág. 44).

6

La caracterización del “mito de la sangre nórdica”, eje de la “nueva fe”, en términos de un “mito de la vida” no supone una reivindicación de esta última en cuanto tal sino, pura y exclusivamente, de la “vida nórdica”, entendida como aquella que se distingue por ser “fuerte” y “sana” –es decir, como la que, en un registro pseudo-nietzscheano, se presenta como “ascendente” por oposición a la debilidad fisiológica constitutiva de los tipos “decadentes” cuya muerte exige y necesita–. Mientras que, en el marco del aristocratismo que propugna Nietzsche, el advenimiento del superhombre no conlleva la puesta en marcha de una “ingeniería” de supresión o exterminio de los seres humanos “inferiores” o “despreciables”⁵⁰, la vida de ese “nuevo tipo humano” generado por

⁵⁰ Aunque ciertos pasajes de la obra de Nietzsche se prestan notablemente a tales interpretaciones: por ejemplo, su reivindicación de la “moral de dominadores... [cuyo principio fundamental consiste en que] frente a los seres de rango inferior, frente a todo lo extraño, es lícito actuar como mejor parezca, o «como quiera el corazón», y, en todo caso, «más allá del bien y del mal»” (Nietzsche, 2007, pág. 238) o su crítica de la “moral altruista” –en términos de una “moral decadente” que no hace más que *atrofiar* el egoísmo y *disgregar* los instintos (cf. Nietzsche, 2002, pág. 115)– seguida de la propuesta de una “moral para médicos” que, sobre la base de la caracterización del enfermo como un “parásito de la sociedad”, proclama que es preciso “[crear] una responsabilidad nueva, la del

el “renacimiento” de la “esencia nórdica” sí implica necesariamente la liberación de una fuerza aniquiladora del “subhombre” y la eliminación de todos aquellos “contaminantes” de la pureza racial aria. Acabar con el “subhombre” era, para Rosenberg, deshacerse al mismo tiempo del judaísmo y el bolchevismo: “El que desea una nueva Alemania, rechazará, por consiguiente, también la tentación rusa junto con su explotación judía” (pág. 78). Pero “rechazar”, en este contexto, no significa tan solo un “apartar” o un “hacer un lado”: “rechazar” es “depurar”, es expulsar de la sangre todo lo “subhumano” y así “purificarla”; es hacer, en resumidas cuentas, “limpieza” de la raza. Y para concluir, una simple muestra de cómo la “solución final” se hallaba ya más que insinuada como aquel punto hacia el cual era urgente, para Rosenberg, siguiendo la huella de Gobineau y de Chamberlain, proyectar la fuerza y encaminar la lucha:

médico, para todos aquellos casos en que el interés supremo de la vida, de la vida *ascendente*, exige el aplastamiento y la eliminación sin consideraciones de la vida *degenerante* – por ejemplo, en lo que se refiere al derecho a la procreación, al derecho a nacer, al derecho a vivir...” (116). En Nietzsche, no obstante, no hay un plan político que adopte la forma de un proyecto sistemático de exterminio de los “seres inferiores”: ello no se debe, por supuesto, a razones de piedad o de compasión –ya que, de hecho, “[la] «cultura superior» se basa en la espiritualización y profundización de la *crueldad*” (Nietzsche 2007, pág. 189)– sino porque su destino es más bien la *esclavitud* (entendida, claro está, en el sentido más amplio posible); la cual, justamente, constituye “una condición de toda cultura superior, de toda elevación de la cultura” (pág. 201).

La nueva investigación de la prehistoria, complementaria de Chamberlain, en unión con la ciencia de las razas, ha provocado luego, además, una reflexión interior más profunda: aquella terrible conciencia de que hoy nos hallamos ante una decisión *definitiva*. O bien nos elevamos mediante una nueva vivencia y la cría de perfeccionamiento de la antiquísima sangre, apareada con una voluntad de lucha intensificada, hacia un rendimiento purificador, o bien hasta los últimos valores germánico-occidentales de la cultura y la disciplina estatal se hundan en las sucias mareas humanas de las metrópolis... (pág. 33).

El mito del siglo XX puede resumirse como un lunático bosquejo de lo que supo ser el macabro plan nazi de erradicar la “subhumanidad” en todas sus formas. Ese mito, aún hoy, posee sus adherentes; y amenaza siempre, de una u otra forma, con volver a generar su fuerza destructora. Es por eso que es necesario volver una y otra vez a examinarlo, yendo a sus principios mismos, para llevar a cabo la tarea de su desactivación; la cual ha de ser constantemente renovada, de acuerdo con las exigencias y los matices propios de cada “resurgimiento” o manifestación de esta “voluntad de exterminio”. Tal es, si no el único, al menos el más absoluto deber de aquellos que tenemos el pensar por oficio: comprometernos en cuerpo y en pensamiento para impedir, para hacer imposible, que la hora de ese renacimiento sea alguna vez la actual.

5. EN TORNO A LA ENAJENACIÓN: CALLINICOS, ALTHUSSER, MARX

1

La problemática de la enajenación constituye, indudablemente, una de las más complejas y difíciles de abordar en el marco de la teoría marxista; ya que, desde un primer momento, afecta a esta de manera sustancial y decisiva. Depende de cómo nos situemos, desde nuestra identidad militante, frente a esta cuestión –que se nos presenta como el horizonte en el que habrá de definirse lo que hayamos de ser los seres humanos en cuanto tales, es decir, la naturaleza humana; o, en términos más amplios, como la trama de problemáticas antropológicas, metafísicas, *filosóficas* en general, que se articulan en la obra del joven Marx (y especialmente en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844) acerca del “problema del hombre”–, tendremos una teoría marxista más inclinada a definirse en términos *humanistas* o una que, por el contrario, propenderá más bien a plantearse de manera *cientificista*.

Es por eso que creemos de singular importancia la consideración atenta de la lectura crítica efectuada por Callinicos (1976) en *El marxismo de Althusser*. Lo que allí se trata, a nuestro juicio, va mucho más allá de lo que atañe al filósofo francoargelino en particular y concierne tanto a la propia tradición marxista –a la luz de la cual,

con especial énfasis en Lukacs y Gramsci, Callinicos examina la obra althusseriana— como al porvenir de un pensamiento filosófico que aspire a seguir hundiendo sus raíces en ese fecundo terreno inicial, laboriosamente cultivado por Marx y Engels.

En breve: al margen de la posición que, personalmente, adoptemos ante el texto de Callinicos, es indudable que este efectúa un aporte notable a la literatura marxista en lo que respecta al estudio de problemas epistemológicos cruciales. Y, en este punto, introducimos una observación que no es en absoluto menor y que hemos de dejar, en principio, abierta: cuando Callinicos, a lo largo de su ensayo, se refiera a la *filosofía* marxista estará pensando, básicamente, en una *epistemología*, vale decir, en una teoría general de las ciencias en la cual estará en juego, desde ya, el propio estatus científico —si es que lo tiene, eso habrá que determinarlo— de la teoría marxista. Ocuparse de Althusser, en este sentido, es ocuparse de alguien que ha procurado de manera paradigmática fundar la cientificidad del marxismo sobre la base de un ataque pretendidamente exhaustivo y devastador de la posición humanista. Callinicos, que a su vez hace una crítica “sin contemplaciones” de Althusser, reconoce, no obstante, que comparte algunos de sus prejuicios y supuestos —y ello, especialmente, en lo que respecta al llamado “marxismo hegeliano”; aunque también (por carácter transitivo o, si se quiere, por

derivación) en lo que hace al enfoque *humanista* en general–.

Pasaremos, entonces, a abordar tanto la relación que establece Callinicos entre marxismo y filosofía como su apretada caracterización de esa vertiente del marxismo que, en respuesta a la concepción determinista que se hallaba a la base de la II Internacional, procuró, a partir de un retorno a Hegel, hallar la clave que le permitiese efectuar una satisfactoria articulación de las dimensiones epistemológica y política.

2

Todo se reduce, al fin y al cabo, a cómo resolver de manera satisfactoria esa suerte de enigma que propone, desde su formulación aforística, la Tesis XI. Callinicos nos recuerda aquel “ajuste de cuentas” (cf. Marx, 2008, pág. 6) que Marx y Engels, según refiere el primero, habrían librado con su conciencia filosófica⁵¹; luego del cual se habría producido casi un completo abandono, por parte de aquel, del tratamiento de cuestiones de índole filosófica –en favor, agregamos nosotros, del desarrollo de una teoría eminentemente social que diera cuenta tanto de las contradicciones internas del sistema capitalista como de las condiciones de posibilidad, objetivas y subjetivas, de su abolición–. Pero decir “Marx”, a

⁵¹ En referencia a *La ideología alemana*, ese formidable punto de inflexión en el desarrollo del pensamiento marxiano.

pesar del lazo afectivo y la colaboración teórica que supo vincular a ambos durante décadas, no es exactamente lo mismo que decir “Engels”. De uno a otro, según Callinicos, algo sucede en el sentido de que, luego de lo que bien podríamos llamar un *desinterés* marxiano por la filosofía, se verificaría en Engels, y específicamente en el *Anti-Dühring*, el establecimiento de las bases teóricas de una *filosofía marxista*. Tendríamos así, en primer lugar, que esta última no llevaría la firma de Marx sino de Engels, tesis controversial cuyo tratamiento excedería en mucho nuestras posibilidades actuales; pero mucho más importante, a nuestro juicio, es el hecho de que Callinicos parece desatender la afirmación efectuada por Engels (2003, pág. 11) de que el materialismo dialéctico “no necesita filosofía alguna que esté por encima de las demás ciencias”. Desatenderla o, en todo, resignificarla; esto es, hacer de ella –como dijésemos en principio– una mera epistemología. Cuando Callinicos sostiene que *los problemas de la filosofía marxista tienen su punto de partida en Engels* conviene que quede suficientemente claro que tales problemas filosóficos se reducen, en suma, a problemas *epistemológicos* –nada que tenga que ver con esa “vieja filosofía” que se limitaba a desarrollar interpretaciones abstractas del mundo–. Si hay un lugar para la filosofía, para algo que merezca llevar ese nombre, lo habrá en la medida en que se admita la necesidad de una reflexión a nivel metacientífico que sea capaz de sentar y, por así decirlo, asegurar la cientificidad de la teoría marxista –es

decir, de garantizar su objetividad, depurándola de todo residuo “ideológico” o “metafísico”–.

Como sea, lo que nos interesa destacar es el hecho de que el abordaje del pensamiento de Althusser, tal como lo emprende Callinicos, solo resultará inteligible en la medida en que nos situemos en ese “suelo real” en el que tiene lugar, según Engels (pág. 6), la fundación *científica* del socialismo; la cual, desde su punto de vista, y tal como él mismo hace explícito, se produce por medio del *transplante* de la dialéctica hegeliana: “Marx y yo –afirma– fuimos probablemente los únicos en salvar la dialéctica consciente de la filosofía idealista alemana, transplantándola a la concepción materialista de la naturaleza y de la historia” (pág. xxiv). La vigorosa planta de la dialéctica, pues, es arrancada de la región en que prolifera la maleza ideológica para ser cultivada en el campo de las ciencias y hacerle dar, así, sus mejores frutos. Ahora bien, es esa inscripción de la dialéctica, esa pretendida “recuperación” que se hace de ella, la que genera toda una serie de problemas epistemológicos que son los que oportunamente bosqueja Callinicos en el capítulo “Marxismo y filosofía” antes de introducirse de lleno en el tratamiento de la filosofía de Althusser. El problema central –a saber, resolver *en qué* consistía propiamente la científicidad de la teoría marxista– parecía desdoblarse en dos subproblemas: “[desarrollar] una teoría general de las ciencias y su relación con la realidad... [y obtener] una identificación de aquellas características específicas

de la teoría marxista de las cuales derivaba su carácter científico” (Callinicos, 1976, pág. 10 y 11), la traducción es nuestra en todos los casos). Y el “obstáculo epistemológico” que hay que superar es doble: *las aventuras de la dialéctica* la llevan a la necesidad de sortear el escollo de la Escila idealista y la Caribdis empirista –lo cual tiene su importancia, dado que el énfasis habitualmente se pone solo en la “inversión” de la posición idealista, descuidando por otra parte la fuerte impugnación marxiano-engelsiana del enfoque empirista⁵²; sin la cual, como muy bien señala Althusser, no sería posible la formulación de la teoría clave del fetichismo de la mercancía–.

3

Al menos en principio, entonces, el problema epistemológico central al que hacíamos referencia puede ser formulado, siguiendo a Callinicos, como el problema de la dialéctica, cuya complejidad estriba en el hecho de que –en concordancia con el concepto mismo de praxis, que no podemos abordar aquí pero que, como subraya

⁵² Es especialmente ilustrador, en este sentido, el siguiente pasaje de Engels: “Apropiándose, precisamente, los resultados de tres mil años de desarrollo de la filosofía, [la ciencia de la naturaleza] conseguirá, por una parte, liberarse de toda filosofía de la naturaleza que pretenda situarse fuera y por encima de ella, y, por otra parte, *rebasar su propio limitado método de pensamiento, tomado del empirismo inglés*” (2003, pág. xxxviii. La cursiva nos pertenece).

Mondolfo, consiste esencialmente en una «actividad crítico-práctica»⁵³– los aspectos epistemológico y político se hallan inextricablemente ligados. En este sentido, Callinicos observa: “Este problema, el problema de la dialéctica, no es de mera pertinencia teórica: la forma en que se resuelve tiene enormes implicancias políticas. Ya que abarca lo que se ha llegado a conocer como «problema de la superestructura»” (pág. 11). De acuerdo, entonces, con la manera en que se conciba a esta –si en términos de autonomía, aunque más no sea relativa, o como determinada por la economía en cuanto mero reflejo del proceso de producción– se concebirá, asimismo, su complemento político –la lucha de clases, la toma del aparato de Estado, el rol del Partido, etc.–.

Así, por un lado, cabe afirmar que la importancia de Engels residió en que –como destaca Callinicos– en su afán por “suministrarle al marxismo un fundamento epistemológico general” (pág. 12) –y a pesar de su explícito reconocimiento, a la hora de emprender esa “exposición más o menos coherente y sistemática del método dialéctico y de la concepción comunista del mundo sostenidas por Marx y por [él]” (Engels, 2003, pág. 32), de

⁵³ Remitimos al respecto a Mondolfo (1975), en especial a la sección: “La lucha de clases y la concepción crítico-práctica del materialismo histórico” (último apartado de “Feuerbach y Marx”). Las referencias explícitas a la actividad/concepción crítico-práctica de la historia se encuentran en las páginas 70, 87, 92, 94, 97-98, 100, 104 y 112. Cf. asimismo el capítulo inicial de Mondolfo (1964), a saber, “Materialismo histórico y humanismo realista”.

que “el punto de vista desarrollado [en el Anti-Dühring] ha sido en su máxima parte fundado y desarrollado por Marx, y en su mínima parte por [él]” (pág. xxxiii)– trascendió los límites establecidos por el autor de *El capital* y llevó a cabo una interpretación de esa dialéctica transplantada al “suelo real” del materialismo “no meramente como algo que suministra las estructuras específicas para los análisis de Marx de las formaciones sociales como el capitalismo, sino como algo que realmente representa las leyes inmanentes a toda realidad, tanto natural como social, y a su reflejo en el pensamiento” (Callinicos, 1976, pág. 12); pero, por otro lado, es preciso señalar también que la recepción que se llevó a cabo en el marco de la II Internacional de la “solución de Engels”⁵⁴ al “problema de la dialéctica” –que se centraba en la convicción de que una misma legalidad es la que opera a través de la dinámica evolutiva de la naturaleza y de la progresión histórica de la sociedad humana –vale decir, en la postulación de que las leyes de la dialéctica abarcan la totalidad de lo real y de que, por ello mismo, es necesaria “una filosofía general de la naturaleza” (pág. 13) que complemente o incluso apunte los desarrollos del materialismo histórico– condujo a la formulación del

⁵⁴ Descripta en los siguientes términos por Callinicos: “Trazó una distinción entre el sistema idealista de Hegel y su método dialéctico, y argumentó que la revolución teórica de Marx estriba en rechazar el sistema pero adoptar el método, considerándolo no como un progreso del Absoluto a través del mundo y de la historia, sino como un medio para analizar el mundo” (1981, pág. 13).

marxismo en términos de una especie de “metafísica determinista” (pág. 14) que hacía las veces de justificación ideológica de lo que era, en la práctica, su reformismo político. De Engels a Kautsky⁵⁵, en suma, si seguimos el análisis de Callinicos, nos encontraremos con que las leyes dialécticas se transforman en leyes naturales que rigen tanto a nivel de la estructura como de la superestructura y exigen (o más bien legitiman) el abstencionismo en materia de lucha de clases.

4

Contra esta concepción naturalista (signada por un fatalismo mecanicista) se vuelve, en el marco de la llamada “crisis de 1914” (Callinicos, 1976, pág. 16), ese marxismo hegeliano contra el cual, a su vez, habrá de volverse Althusser. Una vez más, de lo que se trata es de efectuar una adecuada articulación entre los aspectos epistemológico y político, ya que era urgente determinar “si es posible que una crisis se convierta en una

⁵⁵ A Kautsky en particular porque para él, según resalta Callinicos, “las leyes desarrolladas por Marx en *El Capital* eran leyes naturales que regían no solo la economía sino también la superestructura, en cuanto reflejo ideológico y político de la economía” (1981, pág. 14). Sobre la base de este supuesto, es inevitable caer en un *fatalismo* que induce a pensar que las condiciones objetivas se darán, tarde o temprano, por sí solas y que el pasaje de la sociedad burguesa a la sociedad sin clases ocurrirá, por así decirlo, *mecánicamente*. No habría más que esperar ese glorioso momento apocalíptico en el que “el capitalismo, por «necesidad natural», sería inevitablemente sustituido por el socialismo” (págs. 15 y 16).

revolución” (pág. 16). Aquí Callinicos efectúa una aguda y sumamente crítica lectura de dos de los exponentes más elevados del marxismo hegeliano, Gramsci y Lukàcs, con foco en sus respectivas concepciones epistemológicas –esto es, en la manera en que uno y otro concebían la *validez científica* del marxismo y en los efectos políticos (mucho más peligrosos, desde su punto de vista, en el caso de Lukàcs, quien habría reducido la lucha de clases a una lucha ideológica en el ámbito de la conciencia y con absoluta prescindencia de la toma efectiva del aparato de Estado) que se derivaban de ambas a partir de una indebida amalgama, de inspiración hegeliana, de los problemas específicamente epistemológicos (plano del “pensamiento”) y políticos (plano del “ser”)–.

Ahora bien, el descubrimiento y la edición, en 1932, de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 generó ciertamente una conmoción –teórico-práctica, como corresponde– en el seno del marxismo. Difíciles de asimilar en un primer momento –al extremo de que, por ejemplo, al ser difundidos en México se los llegó a considerar como una “falsificación propagandística” de las ideas trotskistas (Fuentes Morúa, 2003, pág. 194)–, lo cierto es que su estructura, según destaca Callinicos, los vincula de inmediato con la vertiente del marxismo hegeliano solo que dando un nuevo –y, por cierto, inesperado– giro a la cuestión. El concepto clave de los *Manuscritos* es, a todas luces, el de enajenación: este, con el innegable sello de Hegel –Callinicos define la “condición de

enajenación” como “una etapa necesaria en el proceso de hacer al hombre verdaderamente humano: su meta es el comunismo, la reconciliación de la existencia del hombre con su esencia, mediante la abolición del trabajo enajenado que existe bajo el capitalismo” (1976, pág. 30)—, tuvo una formidable repercusión en el contexto latinoamericano, donde la determinación del pensamiento marxista en términos de una *filosofía de la enajenación* parecía encajar a la perfección con la pretensión o la necesidad de “adecuarlo” a las particularidades de la región en general y de cada país en particular (Fuentes Morúa, 2003, pág. 192).

En torno a la enajenación, entonces, inscribiéndose en su *problemática*, tiene lugar la conformación de lo que cabe denominar como “marxismo humanista” —y es contra esta *deriva*, esto es, contra la introducción del humanismo en el seno de la teoría marxista, que Louis Althusser habrá de dirigir, por razones que veremos a continuación, el polémico fuego de su artillería filosófica—.

6. EL *NO* DE ALTHUSSER AL HUMANISMO

A pesar de sus quejas, hay ciertos paralelismos entre las preocupaciones de Althusser y las de figuras como el antropólogo Levi-Strauss, el psicoanalista Lacan o el epistemólogo Foucault. Parecen compartir una preocupación común acerca de las estructuras inconscientes presupuestas por las actividades de los sujetos humanos, acerca de las formas complejas y opacas adoptadas por el discurso humano, acerca de las alternativas a un humanismo que considera al sujeto humano consciente como soberano. (Callinicos, 1976, pág. 115).

El *no* de Althusser al humanismo es un *sí* a la ciencia. Más exactamente: se trata de un *no* a la ideología, a la figura clave de la ideología, a la pretensión de reemplazar –en el marco de un problema o una serie de problemas aún insuperables, de obstáculos solo susceptibles de ser superados a nivel del deseo y las aspiraciones– los conceptos científicos por meras representaciones ideológicas. Hablar de “ciencia” y de humanismo, claro está, en términos generales, es insuficiente: Althusser está pensando, específicamente, en la *ciencia de la historia* –a saber, el *materialismo histórico*– y en la vertiente humanista –¿o habría que decir, más bien, la *desviación?*– del pensamiento marxista. Rechazar de plano lo que, en su esencia, no es más que una posición de rechazo. Examinémoslo más de cerca.

El humanismo socialista, en efecto, al igual que el humanismo burgués, casi incluso como su complemento

—de hecho, Althusser distingue, precisamente, en el joven Marx, ambos momentos, tanto el “liberal” como el “comunitario”— se presenta bajo la forma “[del] rechazo y [la] denuncia: rechazo de todas las discriminaciones humanas, sean estas raciales, políticas, religiosas u otras. Rechazo de toda explotación económica y esclavitud política. Rechazo de la guerra” (Althusser, 1967, pág. 197). Esta posición comportaría un doble peligro o, más bien, consistiría en la peligrosa articulación de un “error” a nivel epistemológico con una “aventura” a nivel político —y ello, en la medida en que no se trataría, simplemente, de una recusación *hacia afuera* que se limitara a poner de manifiesto la “inhumanidad” propia del sistema capitalista y a anunciar, por contrapartida, la “«humanidad» futura”, ese “hombre nuevo” (entiéndase: el ser humano mismo y en cuanto tal, en pleno dominio de sí, des-enajenado, con el que se inauguraría *propiamente* la historia) que habría de advenir al suprimirse las clases sociales, al socializarse los medios de producción, al acabarse la explotación de una clase por otra y emanciparse, por ende, el trabajo humano; sino que, por el contrario, consistiría en una impugnación efectuada *hacia el interior* mismo de las filas marxistas: el fin del stalinismo, en cuanto fin de la dictadura del proletariado, daría supuestamente lugar (sobre la base de una crítica que hace foco en el llamado “culto a la personalidad”) al comienzo de “un mundo sin explotación económica, sin violencia, sin discriminación, un mundo que abre a los soviéticos el espacio

infinito del progreso, de la ciencia, de la cultura, del pan y de la libertad, del libre desarrollo, un mundo que puede existir sin sombras ni dramas” (pág. 197)–.

Por consiguiente, el rechazo de este rechazo de lo inhumano⁵⁶, es decir, el rechazo de esta pretendida afirmación sustantiva que –como lo señala Althusser al efectuar la crítica de ese “humanismo real” al cual, dicho sea de paso, el profesor Mondolfo se remitía a la hora de buscar en Marx y en Engels aquellos elementos que le permitiesen dar un fundamento “objetivo” a la tesis de que *el materialismo histórico es, en sustancia, un humanismo*– no constituiría más que una suerte de señal o de indicación “que nos dice qué movimiento es necesario realizar y en qué dirección, a qué lugar es necesario *desplazarse* para encontrarse, no ya bajo el cielo de la abstracción sino sobre la tierra real” (pág. 202); y, de esta forma, vendría a ser la *repetición* de aquel gesto originario con el que Marx *funda* el materialismo histórico casi en el mismo sentido en que tiene lugar *el descubrimiento de un continente*, como se desprende de lo observado por Althusser en su polémica conferencia⁵⁷ *Lenin y la filosofía*:

⁵⁶ Que aspira, ciertamente, a fundarse en el que vendría a ser el “antiesencialismo” marxiano. En las palabras de Althusser: “Al rechazar la esencia del hombre como fundamento teórico, Marx rechaza todo ese sistema orgánico de postulados. Echa a las categorías filosóficas de *sujeto*, empirismo, esencia, ideal, etc., de todos los campos en que reinaban” (1967, pág. 189).

⁵⁷ En el sentido de que, como señala Ortega Reyna (2017, pág. 228), abre a un Lenin “problemático”.

Si consideramos, en efecto, los grandes descubrimientos científicos de la historia humana parece que podemos comparar lo que llamamos las *ciencias*, como otras tantas formaciones *regionales*, a lo que llamaremos los grandes *continentes* teóricos. Podemos... decir que, antes de Marx, *únicamente* dos grandes continentes habían sido abiertos al conocimiento científico por cortes epistemológicos continuados: el *continente Matemáticas...* y el *continente Física (...)* Marx abrió al conocimiento científico, un nuevo y tercer continente científico, el continente Historia, por un corte epistemológico cuyo primer filo, aún tembloroso, está inscrito en *La ideología alemana*, después de haber sido anunciado en las *Tesis sobre Feuerbach* (1970, págs. 31-33).

Pero ¿qué es lo que *repite* Althusser? No palabras, ciertamente, sino una acción, a saber, la acción de *cortar*: lo que hace es replicar el *corte epistemológico* con el que Marx separa, no muy firmemente en principio, la *ciencia* de la *ideología*. Y si decimos “no muy firmemente” es porque las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana* se sitúan, por así decirlo, en una línea fronteriza (cf. Althusser, 1967, pág. 203 y 204) que es la que se debe cruzar a fin de que el marxismo sea posible. Esto último es crucial. *Si el marxismo es algo, no es, en principio, una ideología*. Cabe señalar que ello no implica una lisa y llana supresión de la instancia ideológica, a la cual (aunque, claro está, redefinida) Althusser le reserva un papel importante *incluso*

en el marco de la sociedad sin clases⁵⁸, sino que es más bien el intento –a partir de una delimitación clara entre lo que es del orden de la ideología y lo que es del orden de la ciencia– de *lograr que la teoría marxista “haga pie”, se yerga firmemente, en un suelo determinado, en un terreno “científico”* –vale decir, en uno que reúna las condiciones de posibilidad de la fundación y el desarrollo de la *ciencia histórica*–. Aquí se halla, a nuestro juicio, el punto verdaderamente crucial de la obra de Althusser: si bien no es, ni esencial ni, primeramente, una ideología, *el marxismo no es tampoco (por lo menos aún) una filosofía*. Althusser despacha así, de un plumazo, las pretensiones teóricas de quienes se esfuerzan por hacer de aquel –pensemos, por ejemplo, y muy especial, aunque no únicamente, en la escuela italiana: Labriola, Gramsci, Mondolfo– una *filosofía de la praxis*. Habría, en esta línea, algo así como un doble equívoco, en la medida en que los adherentes a esta perspectiva, por una parte, leen en la enigmática Tesis XI la anunciación profética de una “nueva filosofía” cuando se trataría más bien, por el contrario, de la

⁵⁸ Creemos que el siguiente pasaje (que merecería mucha más atención de nuestra parte) es sumamente claro al respecto: “En la ideología, la sociedad sin clases *vive* la inadecuación-adequación de su relación con el mundo, en ella y por ella transforma la conciencia de los hombres, es decir, su actitud y su conducta, para situarlos al nivel de sus tareas y de sus condiciones de existencia (...) *En una sociedad sin clases, la ideología es la tierra y el elemento en los que la relación de los hombres con sus condiciones de existencia se vive en provecho de todos los hombres*” (Althusser, 1967, págs. 195 y 196).

formulación –imprecisa aún, y en un lenguaje perteneciente todavía al mundo ideológico con el que se trata de romper– de las bases de una “nueva ciencia”; mientras que, por otra parte, creen hallar en Engels –en el marco de la polémica que este, según él mismo reconoce, se vio forzado a mantener contra Dühring *en el terreno de su circunstancial adversario*– las bases conceptuales de aquella, es decir, el fundamento mismo del *materialismo dialéctico*.

La posición de Althusser, entonces, tal como la adopta en el marco de su reivindicación de Lenin ante la academia, es altamente provocadora: en primer lugar, no hay aún una filosofía marxista; en segundo lugar, *si algún día llega a haberla, esto solo será posible sobre la base de una ciencia sólidamente establecida* –con lo cual, obviamente, le da un giro violento al juego de las fundamentaciones: no es el materialismo dialéctico (filosofía) el que constituye el fundamento del materialismo histórico, sino el materialismo histórico, en cuanto *ciencia nueva* fundada por el trabajo en conjunto de Marx y Engels y cuyos cimientos fuesen definitivamente consolidados por Lenin, el que *provocará*, eventualmente (para Lenin era aún demasiado pronto) el nacimiento de la filosofía en cuestión–. En sus propias palabras:

Si algo como la filosofía marxista puede... nacer alguna vez, parece que sea de la gestación misma de esta ciencia, hermana totalmente original sin duda, pero hermana de las ciencias existentes, tras el largo período que separa siempre una modificación filosófica de la

revolución científica que la provoca (...) Para que la filosofía nazca o renazca, es necesario que las ciencias sean (...) [y] sobre la ciencia que la provoca a nacer en su primera forma, o a renacer en sus revoluciones, la filosofía lleva siempre el retraso de una larga jornada, que puede durar años, dos décadas, medio siglo o un siglo (Althusser, 1970, pág. 35 y 36).

Sobre esta base, Althusser efectúa tres significativas inferencias, a saber: 1) que el descubrimiento marxiano del continente Historia debía generar una modificación importante en el ámbito de la filosofía (anunciada, probablemente, por la Tesis XI); 2) que la existencia de una filosofía en general tiene su condición de posibilidad en la existencia previa de una ciencia en general, y no a la inversa (lo cual aplica también al marxismo en particular, con todo lo que esto entraña a nivel teórico); 3) que, siguiendo la estela de Lenin, es en los elementos teóricos de *El Capital*, entonces –y de ninguna manera en la obra de juventud de Marx, de cuño feuerbachiano y por ende aún arraigada en suelo hegeliano– donde hay que ir a buscar, aunque aún “en germen” o “en estado práctico”, las categorías propias de una (futura) filosofía marxista (Althusser, 1970, pág. 37 y 38).

El *no* al humanismo es, en este sentido y, en primer lugar, un *no epistemológico*. La concepción humanista del marxismo se empeña en fundarlo o, más bien, refundarlo en una *problemática* que le es ajena. Más exactamente: en una *problemática* de la cual Marx se apartó de una vez para siempre en sus obras “de madurez”, esto es, en las

que siguieron a *La ideología alemana*. Callinicos lo resume muy bien:

[En *Pour Marx*] Althusser argumenta que entre los *Manuscritos* de 1844 y el trabajo posterior de Marx existía un corte radical. Esta ruptura representaba un cambio en la problemática... [pero] no era meramente un cambio de problemática: era un corte epistemológico entre una ciencia y la ideología que la había precedido. Lo que sucedió fue que Marx rechazaba la problemática antropológica de los *Manuscritos*, la cual lo limitaba a la reflexión metafísica más bien que al análisis científico (1976, pág. 37).

Lo que diferencia a la ciencia de la ideología, como destaca Callinicos, se resume en el hecho de que la problemática de la primera es tal que le permite el desarrollo y la profundización de los conocimientos: esto, y no otra cosa, es lo que afirmamos al sostener que la ciencia es abierta, vale decir, un proceso continuo de transformación y producción de conocimientos, mientras que la ideología, en cuanto sistema cerrado, se caracteriza por su estancamiento y solo hay lugar en ella para las representaciones fijas y cristalizadas. En la primera predomina la función teórica; en la segunda, en cambio, la función práctico-social (cf. Althusser, 1967, pág. 192). Insistimos: no se trata, a partir de estas observaciones, de suprimir la ideología, de hacer que la ciencia *sustituya* a la ideología –falsa solución o callejón sin salida que, en definitiva, no haría del marxismo sino una especie de versión contestataria del positivismo–. El desafío, por el

contrario, consiste en generar y emprender un *desplazamiento territorial*; es decir, poner en marcha un proceso similar al que, en el código deleuzo-guattariano, recibe el nombre de *desterritorialización*⁵⁹. Althusser nos habilita a una lectura semejante; más aún, podemos decir lo mismo que él sostiene al concluir su exposición sobre Lenin: que, si bien ha ido más allá de su letra, le ha sido fiel. Y nos habilita desde el momento en que señala que la radicalidad del desplazamiento en cuestión no es meramente local sino además conceptual: no estamos ante un mero cambio de problemática que nos mantuviese, sin embargo, en la misma región sino que es preciso *cruzar la frontera* en el sentido de efectuar un corte, llevar a cabo una ruptura epistemológica consistente en abandonar las abstracciones o “viejos conceptos” (la “esencia”, la “naturaleza humana”, la “idea del hombre”) para acceder así, finalmente, al ámbito de lo real: “Uno ha abandonado el antiguo terreno, los viejos conceptos. Uno se encuentra frente a un nuevo terreno en el que nuevos conceptos le proporcionan el conocimiento. Señal de que se ha cambiado sin duda de lugar, de problemática, y que una nueva aventura comienza: la de una ciencia en desarrollo” (Althusser, 1967, pág. 204).

El *no* posee, además, un aspecto o costado político, pero esto solo puede ser inteligible a partir de la paradoja que comporta, según Althusser, el desplazamiento al que

⁵⁹ Sobre este punto, cf. Deleuze & Guattari (1985), en especial, la definición de la desterritorialización como “paso de flujos” (239).

acabamos de referirnos: “el conocimiento de los hombres concretos (reales), es decir, el conocimiento del conjunto de las relaciones sociales, no es posible más que a condición de prescindir completamente de los *servicios teóricos* del concepto de hombre... [el cual] aparece, en efecto, inutilizable desde el punto de vista científico, no porque sea abstracto, sino porque no es científico” (1967, pág. 202 y 203). Para Althusser, es preciso deshacerse del concepto de *naturaleza humana*, del “hombre” como sujeto histórico, para fundar la ciencia histórica y de esa manera proporcionarle –a través de dicha fundación– un *arma teórica* a la revolución del proletariado. En efecto, el materialismo histórico –a partir del desvelamiento de los mecanismos que están a la base de la explotación, la represión y el dominio de una clase por otra– no puede más que enfrentarse a las ciencias burguesas, en un choque de *epistemes* que se articula, de manera indisociable, con la lucha política –la cual, no obstante, no se autofunda sino que solo alcanza su fundamento por la vía científica–. El equilibrio entre teoría y práctica resulta complejo. Y es por eso que Althusser lanza la siguiente advertencia: “Si es cierto... que el mayor acontecimiento de la historia de la lucha de clases –es decir prácticamente de la historia humana– es la unión de la teoría marxista y el movimiento obrero, se concibe que el equilibrio interior de esta unión pueda estar amenazado por esas deficiencias de la teoría que se llaman *desviaciones...*” (1970, pág. 41).

Desviaciones entre las cuales la humanista sería, de acuerdo con su enfoque, ciertamente la más grave, ya que más que un simple desvío constituiría un doble *retroceso*: por un lado, desde el punto de vista epistemológico, no solo a una problemática premarxista cualquiera sino puntualmente a aquella con la que era preciso romper a fin de efectuar el pasaje de la ideología burguesa a la ciencia socialista; y, por otro lado, desde el punto de vista político, lo admitiesen o no sus partidarios –de hecho, las estructuras ideológicas están ocultas y operan “por detrás” de la conciencia⁶⁰–, a una concepción “universal” de la naturaleza humana en la que los conflictos de clase estarían opacados o silenciados, ideológicamente *encubiertos*, y en el seno de la cual reinaría una cándida armonía, una paz abstracta que –echando sobre las partes en pugna (burgueses y proletarios, explotadores y explotados, capitalistas y obreros) el más sutil de los velos, a saber, el “viejo concepto” del Hombre– tornaría

⁶⁰ Althusser es rotundo al respecto: “En realidad, la ideología tiene muy poco que ver con la «conciencia», si se supone que este término tiene un sentido unívoco. Es profundamente *inconsciente*, aun cuando se presenta bajo una forma reflexiva (como en la filosofía premarxista)” (1967, pág. 193). Ahora bien, si la cuestión ideológica se juega más en el plano del inconsciente que a nivel de la conciencia, podría decirse que de alguna manera el propio Althusser “da pie”, sin proponérselo, a la sustitución del “engaño ideológico” por el “deseo de servidumbre” (en doble remisión a Spinoza y a Reich) como principio de explicación de la adhesión de las masas al fascismo (cf. Deleuze & Guattari, 1985, pág. 36).

innecesaria, superflua ¡y hasta injusta! la unión efectiva de los proletarios del mundo y, por ende, la Revolución.

Si el *socialismo científico* o, en el caso de que lo anterior constituya un pleonasma, el *socialismo* a secas, es el arma teórica del movimiento obrero internacional, el *socialismo* o *marxismo humanista* –tal como lo concibe Althusser– no tiene de socialista más que el hecho negativo de ser la *claudicación del socialismo*, su Perestroika conceptual, la ideología de su desarme y su derrumbe. Conviene, en los tiempos actuales, volver a examinar con atención este punto de vista -sin dejar de descartar o de corregir, en ningún caso, los aspectos que así lo ameriten– a fin de determinar cuáles son los elementos positivos que tiene para aportar al establecimiento de las bases de un pensamiento emancipatorio del siglo XXI.

Que podrá, ciertamente, seguir otros caminos; pero no abstenerse –de vez en cuando, y según lo requieran las circunstancias– de visitar la obra de Althusser y recibir, siempre oportuna, alguna nueva enseñanza.

7. DESPOSESIÓN, ALIENACIÓN, MISERIA: UNA LECTURA DE Bensaïd

1

La palabra de Bensaïd *hace eco*: llega hasta nosotros como si se tratase de *ondas* que, rebotando una y otra vez, obstinadas, pugnarían no solo por no desvanecerse sino por recobrar o, más bien, regenerar esa fuerza originaria que está a la base de una sucesión de experiencias históricas revolucionarias –de la Comuna de París al Mayo Francés, claro; y del Mayo Francés a la actualidad, a esa actualidad a la que él *también* pertenece y piensa (nos negamos, precisamente, a hacer uso del pretérito) con las herramientas teóricas del marxismo a la vez que actualiza el propio pensamiento marxista adaptándolo o reajustándolo a los hechos, como sin duda querría Marx, que constituyen el marco de nuestras vidas–.

En este sentido, podría decirse que *Los desposeídos* es un libro-acontecimiento que se escribe en algo así como un particular *entre-deux*, a saber, esa misteriosa zona intermedia en la cual lo viejo y lo nuevo se funden el uno en el otro, retroalimentándose y, por cierto, situándose en tensión y definiéndose recíprocamente. La misma estructura del ensayo lo deja en claro, conduciéndonos de mediados del siglo XIX a los tiempos actuales y al examen de una coyuntura a la que sustrae de las engañosas redes del discurso postmoderno, para concluir en un

anexo en el cual nos encontramos con un Marx previo al Marx del marxismo; o, más exactamente, con un Marx que ni siquiera es aún ese Marx *antropólogo* que está a la base de la vertiente humanista y contra el cual, como se sabe, arremete Althusser. Un Marx previo a Marx, si puede decirse en esos términos; un Marx en cierto modo *fantasmal* que no dejará de rondar nunca a ese Marx posterior, al de la madurez, trazando a su alrededor un círculo imperfecto, difuso, relativamente impreciso –que bien puede pensarse como un horizonte de sentido que, de un modo u otro, persiste en suministrar un contorno a esas *aventuras* dialécticas del pensamiento marxiano que terminarían por conducirlo al singular descubrimiento del continente Historia–.

Como podrá apreciarse a partir de lo anterior, lo que está en juego en esta lectura de Bensaïd –o más bien a partir de ella– es nada menos que lo que cabría llamar *el destino del marxismo*. No pretendo insinuar con esto que estemos ante una obra que cierre, o que aspire a cerrar siquiera, semejante cuestión. Todo lo contrario. Lo que hace es abrir, *reabrir* la pregunta por Marx en un mundo que, por momentos, parece ser radicalmente extraño con respecto a las viejas categorías marxianas e inabordable ya por ellas; mientras que por otros, a la inversa –y con las particularidades propias de nuestro siglo, que aún no termina de deshacerse de la jactancia apocalíptica del fin de las ideologías y que va escribiéndose casi a los tropiezos, al menos en lo que solía llamarse Tercer Mundo,

contra la arrogante sentencia de que ya no habría una historia por ser escrita–, parece entrañar la promesa del resurgimiento de un polo antiimperialista y anticapitalista signado por el incommovible principio de la autodeterminación de los pueblos. ¿Qué tiene Marx, aún hoy, para decirnos? ¿Quién es, al fin y al cabo, este Marx –entiéndase tal interrogante, desde ya, en términos rigurosamente extrabiográficos– cuya doctrina, a diferencia de tantas otras, no solo no habría caducado sino que se mantendría vigente y necesaria a la hora de hacer conceptualmente *inteligible* la conflictiva trama del presente y científicamente *predecible* la resolución emancipatoria de las tensiones y enfrentamientos de clase en el futuro? A nuestro juicio, entonces, hay que correr el riesgo de volver a preguntarnos por Marx, sacudiéndonos los prejuicios que se han ido naturalizando a lo largo de la historia del pensamiento marxista y situándonos por fuera de la ya agotada discusión entre las perspectivas *humanista* y *cientificista*, es decir, deshaciéndonos tanto de una anquilosada concepción metafísica de la naturaleza humana como de una ya agotada batería de preceptos dogmáticos y metodológicos, si es que aspiramos a que algo así como el marxismo siga siendo, de aquí en más, *posible*.

A efectos de lo cual, el ejercicio que nos propone Ben-said en *Los desposeídos* es, ciertamente, decisivo.

2

Hubo un tiempo en el que Marx era aún liberal. Con ese Marx, con el director de la *Rheinische Zeitung* que concebía por aquel entonces a la prensa como la “realización práctica de la teoría producida por el movimiento filosófico” (Bensaïd, 2012, pág. 11), nos encontramos en un principio. Y lo hallamos en ese punto de inflexión en el que, precisamente, estaría desarrollándose el proceso de superación de la “fase liberal” (pág. 13) de su pensamiento –en el cual, la cuestión del *robo de madera* tiene, como bien señala Bensaïd, un papel destacado en la medida en que impulsa a Marx a interesarse, por primera vez, por asuntos de índole *material* o *económica*–. Dicha cuestión estaba, por así decirlo, *sobre el tapete*: no solo motivó la sanción de una ley forestal sino además la elaboración de un informe que fue objeto de deliberación por parte de la Dieta renana. Se trataba de sancionar toda una amplia gama de hurtos –que iba de la madera aún no talada a la simple viruta– y de disponer un sistema de multas que, en caso de verificarse la insolvencia del infractor, podía eventualmente dar lugar a una condena de *trabajo forzado* en beneficio de aquel propietario forestal cuya *propiedad* hubiere sido sustraída.

Lo que quisiéramos destacar, en primer lugar, es el hecho de que, a la base del significativo auge de los *robos de madera* –que se procura castigar a través de una legislación “adecuada” a tal fin–, lo que hay es el fenómeno de

la *pauperización rural*; y, en segundo lugar, que lo que se plantea y se redefine en torno a la apropiación de madera por parte de los campesinos termina siendo ya no la mera “propiedad” de aquella –¿a quién le pertenece la rama que se ha caído de un árbol: al dueño del árbol o a aquel que la ha tomado del suelo?– sino la naturaleza de la propiedad en general. En breve: la problemática de la *propiedad privada* –de su garantización y consolidación por medio de la ley– no enfrenta aquí a capitalistas/obremos sino a terratenientes/campesinos. Marx no ha descubierto aún en el proletariado al “estado social que es la disolución de todos los estados sociales”⁶¹. Todavía no ha llegado, aunque está ya muy cerca, a la determinación última del *trabajo* como la esencia misma de la naturaleza humana –y, por consiguiente, no está circunstancialmente en condiciones de brindar una explicación *a fondo* del mecanismo que posibilita el surgimiento y el mantenimiento de la propiedad privada de los medios de producción–. Más exactamente, en vez de decir que *no está en condiciones* habría que afirmar que la cuestión de la propiedad aún no se le presenta *de esa manera*. Lo que tenemos, entonces, es un Marx que interviene *en defensa de los pobres*, es decir, en favor de aquellos cuyas precarias condiciones de vida implican un estar-sumergidos en la más absoluta *miseria*; y el que encarna esa particular

⁶¹ Extracto de una cita de Marx efectuada, a su vez, por Bensaïd (2012, pág. 19).

situación es un sujeto rural, a saber, el campesinado: son los “campesinos masivamente pauperizados” quienes se ven en la imperiosa necesidad de proceder a la “apropiación ilegal de madera y otros productos forestales” (Bensaïd, 2012, pág. 14) –y esto, ciertamente, no es un hecho menor–. Analicémoslo más de cerca siguiendo, en principio, a Bensaïd, para luego introducir nuestra propia hipótesis.

Bensaïd examina minuciosamente los argumentos que Marx opone a la tipificación legal de acciones tan diferentes como pueden serlo *arrancar* una rama de un árbol y *recoger* una rama ya caída en términos de “robo”. Por un lado, el énfasis se pone en la notable diferencia de objetos y de acciones que se pretende unificar bajo un mismo concepto: mientras que el árbol crece en el dominio del propietario forestal y la madera cortada/manufacturada procede del árbol en cuestión y le pertenece, por lo tanto, como efectiva propiedad suya, las ramas que se han desprendido de aquel ya no son, naturalmente, parte de él –y, por el simple hecho de que ya no pertenecen al árbol, no serían tampoco una propiedad del propietario del árbol–. Reducir actos tan disímiles a la más pura indistinción, subsumirlos sin más bajo la categoría de “robo”, no solo constituiría una injusticia que llevaría a castigar a quien no lo merece sino que, en última instancia, pondría en peligro el fundamento mismo sobre el que descansa la propiedad: “¿Al considerar indiferentemente como robo todo atentado contra la

propiedad sin distinción –cita Bensaïd a Marx–, sin una determinación más amplia, no sería toda propiedad privada un robo?” (pág. 17). Por otro lado, atendiendo a la relación delito/pena, mientras que “la medida de la pena expresa la medida social «inteligible y comunicable» de la propiedad” (2012, pág. 17), la proposición de ley elevada a la Dieta introducía una confusión de fondo entre lo público y lo privado al atribuir a una instancia privada (el guardia forestal) la función correspondiente a una instancia pública (la evaluación del perjuicio en cuestión) y al establecer como castigo, según ya hemos adelantado, la realización de *trabajos forzados* en favor del propietario damnificado. Lo público se torna privado y lo privado público, según una lógica que hace del empleado del propietario forestal una autoridad pública y de la autoridad pública una mera herramienta de la cual el propietario dispone para la reafirmación y la legitimación de la propiedad privada y que, en definitiva, no es otra cosa que *un empleado más*. Está en juego la propiedad, desde ya, su estatuto –y Bensaïd hace lugar a una más que interesante confrontación de los puntos de vista de Proudhon y de Marx al respecto, atendiendo a sus diferencias y a la ruptura del vínculo entre uno y otro–; pero al mismo tiempo, paralela e indisociablemente, sale a la luz el papel del Estado moderno y se revelan tanto sus contradicciones internas como sus incoherencias estructurales, las cuales “arruinan su pretensión a una racionalidad universal” (pág. 30): en efecto, lo que en última instancia comienza

a perfilarse y a ponerse de manifiesto en los artículos que Marx escribe en torno al robo de madera y su penalización es que *el Estado moderno es, ya siempre y en cuanto tal, un Estado de clase*. El Estado es el Estado de los propietarios; el Estado es la gran máquina política cuyo *comportamiento* desmiente, en el plano de los hechos, lo que se nos presenta a nivel de la teoría como la representación del interés general y el aseguramiento del bien común. En palabras de Bensaïd:

Reduciéndose él mismo a la suma sin síntesis de las relaciones contractuales tejidas en la sociedad civil, el Estado contradice así la racionalidad superior que le adjudica Hegel (...) Esta reducción del Estado a una suma de relaciones contractuales privadas se manifiesta de manera patente para Marx en el sistema de sanciones infligidas por la ley a los “culpables” de crímenes forestales... En el ejercicio de su función regaliana, el Estado se comporta entonces como un vulgar asegurador de los propietarios (...) El asunto del robo de madera, pues, le proporciona a Marx la posibilidad de sacar conclusiones generales en cuanto a la realidad del Estado y sus funciones con respecto a la sociedad civil (págs. 30 y 31).

A nuestro juicio, se deriva de ello una conclusión preliminar que no es explicitada como tal por Bensaïd pero que se desprende, ineludiblemente, de su análisis: el “pasaje” de una concepción liberal a otra socialista, en esa esfera subjetiva que viene a ser “el pensamiento de Karl Marx”, se corresponde estrictamente con otro “pasaje”,

que tiene lugar en la esfera objetiva de la realidad empírica y la legislación penal y en el cual se produce una “redefinición de las relaciones de propiedad” (pág. 18) que concluye en la absolutización de la misma⁶². La redefinición de la propiedad implica la supresión radical de sus formas híbridas y, por lo tanto, de lo que se conviene en llamar los derechos consuetudinarios de los pobres. No deja de ser llamativa la constatación de que las contradicciones de hecho del Estado moderno, a las que nos hemos referido anteriormente como una desmentida práctica de su pretendida racionalidad universal, salen a la luz en el preciso momento en que se da este proceso de racionalización absoluta de la propiedad, vale decir, esta negación de toda clase de propiedad que aspirase a sustentarse sobre la base del uso y de la costumbre y la consiguiente reducción de la propiedad al tipo específico de la propiedad privada. Paradoja o ironía: el Estado moderno nos revela su irracionalidad constitutiva, su falsa pretensión de constituir una instancia universal y omniabarcante, en la medida en que procura introducir una racionalidad inmovible en lo que respecta a la (legislación sobre la) propiedad. Si hay racionalidad en el Estado, no se trata de una tal que cupiese denominarla

⁶² En el sentido más *político* del término: “Cuando el hombre, en cuanto sujeto individual y socio del contrato, se convierte en la medida de las prácticas sociales, la propiedad se define con respecto a él como propiedad privada. En la época clásica, el estatuto de la propiedad evolucionó, de este modo, progresivamente hacia un «absolutismo de la propiedad»” (Bensaïd, 2012, pág. 20).

“de conjunto” sino, por el contrario, de una de índole “acotada” o, más bien, únicamente enfocada a la eliminación de las especies “irracionales” de propiedad y al establecimiento de una sólida garantía de lo que, luego de todo un proceso de depuración, cabrá entender por propiedad. En pocas palabras: no hay forma de racionalizar el ámbito de la propiedad –es decir, de “proteger” o “salvaguardar” a ultranza el derecho de los propietarios definidos como tales sobre la base del “formalismo contractual” (pág. 20)– sin que ello resulte en perjuicio de los que quedan inexorablemente por fuera, de los excluidos, de los indigentes, por medio de la abolición del “derecho imprescriptible de los pobres al bien común ofrecido por la naturaleza” (pág. 19).

3

Ciertamente, el ensayo de Bensaïd arroja una muy penetrante luz sobre algo que solo muy erradamente podemos concebir como un rasgo exclusivamente propio de nuestra época y de la forma actual de capitalismo: el fenómeno de las privatizaciones. La vorágine privatista arrasa con absolutamente todo –los saberes, los seres vivos, los “bienes indispensables” para la vida–. ¿Locura de los tiempos postmodernos? ¿Excesos de una forma extrema, salvaje, de capitalismo que sería pertinente diferenciar de una forma social en la que el capital estuviese subordinado y al servicio de las necesidades humanas? *Los desposeídos* nos muestra, en primer lugar, que esta

“lógica de las privatizaciones” se halla en el principio mismo de la determinación de la propiedad en términos de propiedad privada. Lo que presenciamos hoy es su escalada asombrosa, completamente desbordada y a un ritmo desenfrenado. Sin embargo, ese vertiginoso “movimiento de los cercamientos” (Bensaïd, 2012, pág. 21) que, acompañado de una rigurosa delimitación formal de la propiedad, “dejaba afuera” –en todos los sentidos que pueda admitir esta expresión– a una inmensa masa de pobres se halla articulado con las voraces políticas expropiatorias-privatistas que solo cabe concebir como “«nuevos cercamientos»” (pág. 51). El capitalismo nunca fue “social” y no hay posibilidad alguna de que, reformándolo o recomponiéndolo, llegue a serlo algún día. Si hay algo que desenmascara *Los desposeídos* es precisamente ese mito de que el capitalismo tendría “solución”, es decir, de que necesita no más que unos cuantos ajustes –para emprender los cuales solo se requiere la apertura ética hacia los que sufren, la persuasión pragmática de que ese “liberalismo a ultranza” que llamamos “neoliberalismo”, en el fondo, no es conveniente y solo conduce a la autodestrucción del sistema (¿quién consumirá, al fin y al cabo, si se aniquila, hambrea y pauperiza a demasiada gente?, ¿no se estarían perdiendo demasiados clientes?)– y la voluntad política para llevar adelante las reformas pertinentes a tal efecto. Privatizar es desposeer. O: la determinación abstracta de la propiedad como esencialmente privada no puede no implicar, no

conllevar de manera forzosa, la desposesión concreta de todos aquellos que, con el cambio de reglas, ya no están en condiciones de constituirse en propietarios y que muy bien podríamos denominar *impropietarios* (cf. pág. 38): no se trata de sujetos circunstancial y accidentalmente excluidos del reino de la propiedad sino más bien estructural y necesariamente mantenidos por fuera de este en la medida en que la naturaleza contradictoria de la propiedad –observada ya por Proudhon, aunque no haya sido capaz de sacar a la luz su fundamento último– así lo requiere. Si alguna vez creímos, allá por los años 90, que la devastadora ola de privatizaciones a través de la cual se llevaba adelante el vaciamiento y la destrucción del Estado eran aquello que definía al neoliberalismo, vemos ahora con claridad que se trata más bien de un mecanismo que se inscribe desde un primer momento en el proyecto liberal en cuanto tal y que “la globalización capitalista como nueva fase «de acumulación por desposesión»... [constituye la] prosecución de las prácticas de acumulación “primitiva” u “originaria” vigentes en la alborada del capitalismo” (pág. 54).

4

Ahora bien, ¿qué relación hay entre lo que acabamos de exponer y la presentación en la cual invitábamos a (re)pensar a Marx y a (re)plantear, sobre dicha base, las condiciones de posibilidad del marxismo? ¿Acaso estaríamos sugiriendo que el “Marx liberal” que “atribuye en

esos textos de 1842-1843 un papel principal a la sociedad civil, por medio especialmente de la libertad de prensa y la constitución de un espacio público que permite la confrontación de intereses sociales opuestos” (Bensaïd, 2012, pág. 32), tendría algo más “auténtico” y “profundo” que ofrecernos que el “Marx maduro”, dialéctico, exhumador del secreto de la plusvalía y cofundador, junto con Engels, del materialismo histórico? De ninguna manera. No planteamos en absoluto que “este” Marx encierre la verdad del “Marx posterior” y, con ello, la del marxismo; ni aspiramos, en modo alguno, a la reducción del pensamiento marxiano a categorías “cómodas” y “confortables” que atenuasen o deformasen su carácter revolucionario. Pero tampoco adherimos, por contrapartida, a la idea de que habría que deshacerse sin más del “primer Marx” como si estuviésemos ante un Marx “metafísico” o “idealista” que no habría logrado desprenderse aún de las redes ideológicas del pensamiento filosófico moderno. Entre ambas posiciones extremas tiene lugar, a nuestro modo de ver, el pensamiento de Bensaïd, que nos presenta a un Marx *en devenir*, es decir, a un Marx que es aún muy liberal como para ser revolucionario, pero ya muy revolucionario como para ser liberal. El interés de Bensaïd se centra principalmente –desde el título mismo de su breve ensayo– en la figura de los desposeídos y en la conexión que vincula al “pauperismo rural” del siglo XIX con esa multiplicidad de excluidos y marginados –“los «sin» (sin

papeles, sin domicilio, sin techo, sin empleo, sin derecho)” (pág. 55)– que sobreabundan, como no podría ser de otra manera, en este siglo XXI que, de postmoderno, desde este punto de vista, no tiene demasiado. De hecho, en la proliferación de estas masas de *sin* y en su desesperada lucha por sobrevivir y por obtener o recuperar sus derechos más elementales, es más bien lo *premoderno* lo que se exhibe, lo que se muestra como aún no erradicado, lo que irrumpe una y otra vez refutando con su sola y espectral presencia a ese *American Dream* que –se nos dice o, “mejor” aún, se nos vende– podría llegar a ser también el nuestro: ¿o acaso la globalización no se trataba de eso, de llevar ese fantástico sueño a cada rincón del mundo? Así, en este minucioso examen hecho por Bensaïd encontramos el terreno propicio para postular una hipótesis que, consideramos, podría ser relevante –como dijéramos en un comienzo– para una reconsideración de las bases teóricas del marxismo que logre salir airoso del atolladero conceptual y, al mismo tiempo, práctico, que nos retiene entre el dogmatismo y el revisionismo. La presentamos, sumariamente, a continuación.

5

En *Las nuevas alianzas*, Guattari y Negri se proponen una redefinición del comunismo en la cual el proletariado –a partir de la experiencia refundacional de Mayo del '68, que según ellos “de ahora en adelante socializado y

singularizado, no querría oír hablar de movimiento político que no estuviese fundado sobre «agenciamientos» democráticos en acto” (Guattari & Negri, en: Guattari, 1995, pág. 83)– pierde ese carácter universal que lo constituía en la clase revolucionaria por excelencia. Asistimos, por el contrario, a la emergencia de una multiplicidad irreductiblemente heterogénea de sujetos cuyas luchas, sin embargo, se trataría de conectar. En este sentido, el proletariado quedaría en cierto modo yuxtapuesto –no coincidiría con ella, no se le superpondría ni la fagocitaría– a la “inmensa masa de los excluidos, de los «no garantizados»” (pág. 85) cuyos destinos la derecha trata, una y otra vez, de separar. El proletariado pasa a ser una fuerza más –lo que no significa que vaya a jugar por ello un papel menor o irrelevante⁶³– que deberá aliarse con otras a fin de construir nuevas “máquinas de lucha... [desarrolladas a partir de] experiencias de

⁶³ En efecto, no hay que ver en modo alguno en este planteo una subestimación o minusvaloración de la figura del obrero o de la clase trabajadora: “Nos parece fundamental insistir en este punto: hoy en día, Stakhanov, la dignidad superior del obrero de mano callosa (del que Reagan siente nostalgia), una cierta concepción de la centralidad obrera y todo el viejo imaginario vehiculado por los sindicatos y por la izquierda, con un desconocimiento sistemático de la inmensa mayoría no-garantizada del proletariado, todo esto se descompone irremediablemente (...) Lo que no significa, sin embargo, que las clases obreras en tanto tales no puedan desarrollar en el futuro hechos decisivos en la dinámica de las transformaciones sociales. Pero *solo a condición de que estas sean radicalmente recalificadas por las revoluciones moleculares que las atraviesan*” (Guattari & Negri, en: Guattari, 1995, págs. 85 y 86).

comunidad y de solidaridad” (pág. 122). Ni “centralidad del proletariado”, entonces, ni “mutaciones esenciales” que solo cabría esperar de los sectores marginados:

La secuencia revolucionaria fundamental, a la que actualmente estamos enfrentados, concierne las posibilidades de conexión e interacción de las clases obreras, de los sectores de producción terciarios y de los innumerables componentes del universo de los 'no-garantizados'. Esta problemática de la confluencia deberá ser asumida por los movimientos con toda la inteligencia y la energía de la que estos son capaces. No porque la clase obrera siga siendo el elemento determinante del proceso revolucionario. O que los sectores terciarios, intelectuales, marginales, etc., sean portadores de mutaciones económicas esenciales... ¡Nadie puede ganar con la persistencia de tales malentendidos históricos! Es evidente que los discursos sobre la centralidad y la hegemonía obrera están completamente caducos y que no pueden servir de base a la estructuración de nuevas líneas de alianza, políticas y productivas; o, incluso, simplemente como modelo de referencias (pág. 123).

¿Qué relación hay, desde nuestro punto de vista, entre la irreverente posición adoptada en *Las nuevas alianzas* –que rompe de manera manifiesta con algunos de los pilares teóricos de la ortodoxia marxista– y el panorama que nos es descripto en un ensayo como *Los desposeídos* (que, a decir verdad, no se propone nada semejante)? Sencillamente, el hecho de que no es la clase obrera como tal la que tiene, ni aquí ni allá, el papel predominante. Por una parte, *Los desposeídos* nos habla de un Marx que no ha

establecido aún las bases del materialismo histórico y que no ha llegado todavía a la caracterización del proletariado como la única “clase verdaderamente revolucionaria” (Marx & Engels, 2019, pág. 63): el Marx de los artículos sobre el robo de madera focaliza su atención en los pobres, en los campesinos, en el fenómeno del pauperismo rural y en el mecanismo legal que se propone privar a este sector de toda forma de propiedad “extracontractual” –lo que equivalía, lisa y llanamente, a sumergirlos sin contemplaciones en la indigencia más absoluta–. *Las nuevas alianzas*, por su lado, nos remite al universo de “la miseria en todas sus formas” (Guattari & Negri, en: Guattari, 1995, pág. 128) que –aunque en modo alguno opuesta a la situación de los obreros “garantizados”– se diferencia de ella y, más aún, la desborda⁶⁴. Múltiples “zonas de miseria y de muerte” (pág.

⁶⁴ De algún modo, esto ya se insinúa en la propia definición “clásica” del proletariado como “la clase de los obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo y lo encuentran únicamente mientras su trabajo acrecienta el capital” (Marx & Engels, 2019, pág. 39). La afirmación de que los integrantes del proletariado solo logran desarrollar su vida (proletaria) en la medida en que *encuentran* trabajo, perfila la instancia del *desempleo* como una especie de *marco* u *horizonte* que envolvería, amenazante, la vida de los obreros. Marx y Engels, desde ya, no ven en el *desempleado* un tipo cualitativamente distinto del *proletario*: es solo un modo de ser posible de este último, que puede circunstancialmente estar sin empleo o eventualmente llegar a estarlo. A nuestro juicio, la figura del *desempleado* habrá de cobrar luego una cierta sustantividad y autonomía. *Proletario* y *desempleado* ya no constituyen (al menos no necesariamente) las dos caras de una misma moneda: obrero en acto/obrero en

90) configuran un infierno que devora, amenaza y consume a una “multiplicidad de singularidades” (pág. 115), a la irreductible heterogeneidad de los sin. El proletariado, por supuesto, como puede apreciarse paradigmáticamente en el alguna vez llamado “Tercer Mundo”, se halla en una situación de extrema pobreza (pág. 110); pero esta, en definitiva, viene a ser una ciénaga en la que –más o menos lentamente, más o menos profundamente según el caso– se hundan también otros sujetos, estrechamente ligados al que sin duda sigue siendo el proletariado –aunque como uno entre varios a los que no subsume y no puede tener, ya, la pretensión de subsumir–. Y esta multiplicidad objetiva de la miseria y de las singularidades derrumbadas, cuasisepultadas en ella, se corresponde en el plano subjetivo con una multiplicidad de formas de alienación:

Bajo distintos rótulos, todos participan en la producción de control y de represión... [En] una misma jornada un mismo individuo no cesa de cambiar su rol: explotado en el taller o en la oficina, se vuelve a su vez explotador en familia, en la pareja, etc. En todos los niveles del socius encontramos una mezcla inextricable de vectores de alienación. Los trabajadores y los sindicatos de tal sector industrial de avanzada, defenderán

potencia. Proletarios, desempleados, marginados, excluidos –se trata de sectores inextricablemente ligados entre sí, articulados, con innegables zonas de intersección, pero que ya es imposible hacer que coincidan o se reduzcan, en última instancia, a uno de ellos que viniese a contener al resto como meras posibilidades o modalidades suyas– ..

arduamente, por ejemplo, el lugar de la industria, en la economía nacional y, eso, a pesar de sus 'repercusiones' en el dominio de la población o a pesar de que esta misma industria participe en el equipamiento de aviones de caza que servirán para ametrallar a las poblaciones africanas... (págs. 54 y 55).

En resumen: si la lectura de Bensaïd nos hace ver, en nuestros *sin* contemporáneos, la proyección o la prolongación de los desposeídos del siglo XIX –así como en los cercamientos legales de nuestra época la continuidad de aquellos que, en tiempos del joven Marx, apuntaban a excluir a los pobres aun de las formas más precarias y “naturales” de propiedad–, la lectura de Guattari y Negri nos sugiere, por su parte, que hace falta integrar –tanto en la acción como en la teoría– la lucha obrera tradicional con la de muchas otras “singularidades individuales y/o colectivas, aplastadas, bloqueadas...” (pág. 66). De Marx a Bensaïd y de Bensaïd a Guattari/Negri lo que podemos apreciar es que desposeídos y proletarios –con todos sus puntos de contacto e, incluso, sus zonas de indistinción– no son una y la misma cosa. De la historia de nuestros *sin*, de nuestros desposeídos, hay que decir que por lo menos excede la historia de la clase obrera. De la situación en que se hallan, de su realidad insostenible, de su existencia al límite y en el límite mismo de la sociedad, hay que ser capaces de dar cuenta en el marco de un pensamiento que en cierto modo vuelva sobre las viejas discusiones en torno a la relación campesinado/proletariado pero replanteándolas sobre una

nueva base, que piense y a la vez promueva la rebelión de las “clases obreras clásicas... en alianza con la masa inmensa de los explotados, de los marginalizados, donde se encuentran mayoritariamente los jóvenes, las mujeres, los inmigrados, los sub-proletarios del tercer mundo y las minorías de todo tipo” (pág. 126).

Solo en la medida en que logre responder a esta insoslayable exigencia, solo entonces, habrá un futuro para el marxismo en tanto que teoría *viva y revolucionaria*.

8. BAJO EL SIGNO DE LA REVOLUCIÓN: UNA LECTURA DE “EXAMEN DE CONCIENCIA” DE HÉCTOR AGOSTI

1. Introducción. Nos proponemos, en lo que sigue a continuación, abordar el concepto de “examen de conciencia” que nos ofrece Agosti en *El hombre prisionero* poniéndolo en la perspectiva generacional en que este se lleva a cabo. En un doble movimiento, la conciencia individual se supera a sí misma y llega hasta su raíz social, descubre su pertenencia a un colectivo del cual forma parte; y, a la vez, a través de esa reflexión, a través de ese ahondar en sí misma de una conciencia particular, toda una generación alcanza la conciencia de sí y de su destino. Sobre esa base, cabe afirmar que tal examen de conciencia constituiría una instancia imprescindible de la empresa revolucionaria, esto es, un *momento necesario* de una *praxis* social transformadora y no un mero juego teórico que no pudiese más que quedar atrapado dentro de los límites de un yo individual y aislado, plenamente satisfecho en explorarse y en hurgar en sus más íntimos pliegues, sin pasar nunca a la acción y sin trascender la esfera monádica –plácidamente burguesa– de su propia subjetividad–. En otras palabras, la autorreflexión de Agosti –y esto es algo que puede constatarse línea a línea, siguiendo el hilo de su exposición y atendiendo a las implicancias de la misma– va más allá de él como

individuo, es decir, de su *suerte* como tal; y se plasma, más bien, en la formulación de un *compromiso* que hace las veces de un nudo, es decir, de un lazo que vincula a aquel con su clase, con su patria y con la Revolución.

Por lo pronto, hay un punto de crucial importancia que bien podría pasar inadvertido por detrás de su obvie-
dad. Este “examen de conciencia” que efectúa Agosti no se mantiene en la esfera de la interioridad, de *su* interioridad. Está plasmado por escrito, ha sido *exteriorizado* y, de ese modo, se ha *comunicado* a otros (sus reales contemporáneos, virtuales para nosotros; sus virtuales póstumos, que somos nosotros mismos). Se produce, en este sentido, una sutil articulación entre la forma y el contenido. La maestría de Agosti no reside ni en el plano formal (donde, como todo pensador –al poner por escrito su palabra, al fijarla–, le habla a su época y también al futuro) ni en el plano material (donde nos encontramos con que el contenido de sus ideas no tiene la pretensión de ser el producto “único” u “original” de un genio individual inaprehensible) considerados de forma separada, sino en la manera –a todas luces excepcional– en que logra integrarlos dialécticamente: al referirse de manera expresa a *su* generación, al proceder a su caracterización, Agosti logra *que la forma se haga carne*, es decir, que se plasme como contenido (desde el momento en que da cuenta, a través de cada una de sus afirmaciones, de esa apertura hacia un porvenir esperanzado que trasciende al que es su presente histórico) a la vez que el contenido

mismo, por su parte, refleja acabadamente la forma (en cuanto el texto –que solo puede escribirse desplegándose, esto es, alejándose a cada instante del presente– puede ser leído tanto en términos de una reflexión que aquel lleva a cabo *para los suyos* como un testimonio que le ofrece a esa posteridad que viene a ser el aquí y el ahora en cuyo marco *nosotros* hacemos recepción de su palabra y la convertimos también en *nuestra*).

Podemos decir entonces que cuando Agosti postula: “Somos una generación de afilados perfiles” (1938, pág. 203), en definitiva, introduce una ambigüedad que, lejos de ser una debilidad, le proporciona a su exposición un formidable dinamismo. Es, en parte, una afirmación que se dirige hacia todas aquellas personas que pertenecen a dicha generación y que han sido protagonistas de las experiencias y las vivencias en cuestión; pero es también, no obstante, una misiva que tiene como destinatarios *necesarios* a aquellos que los sucederán y sin los cuales su existencia misma y el objeto de su lucha carecerían por completo de sentido. *Ellos y nosotros*, en este juego dialéctico de espejos, superamos la aparente brecha –tanto cronológica como identitaria– y nos reconocemos como momentos de un mismo y único proceso revolucionario en el que *nosotros* (este nuevo “nosotros” enriquecido por la toma de conciencia y la continuación activa de un proyecto) seremos –o más bien ya somos, ya estamos siendo– el *ellos* de los que vendrán.

En lo que sigue, partiremos del análisis que hace Agosti del *perfil generacional* y lo pondremos en relación con la cuestión del *estilo* tal como la presenta Derrida en *Espolones*. A partir de ello, nos ocuparemos de las metáforas astrológicas a las que recurre en “Examen de conciencia” y trataremos de mostrar que, a través de ellas, lo que hace es pensar *al filo* de la contradicción, es decir, *borderar* literariamente el límite entre lo “científico” y lo “no-científico”, entre lo “racional” y lo “irracional”, entre “lo cósmico” y “lo humano” –y, de este modo, reflexionar *en la frontera misma* entre vertientes aparentemente opuestas del marxismo sobre el destino de su generación–. Veremos cómo el elemento “zodiacal” se articula tanto con el orden de la fatalidad (dimensión de lo necesario, que da base a la racionalidad antihumanista) como con el propio de la aventura (dimensión de lo posible, que abre al ámbito de la pasión y de los riesgos propios de la existencia); y cómo, justamente en la medida en que logra articular lo necesario y lo posible, la autorreflexión de Agosti logra poner las bases de la *responsabilidad* histórica que da sentido militante y orientación revolucionaria a la *praxis* transformadora de la realidad social. Por último, examinaremos el rol que le asigna Agosti a la guerra como manifestación trágica del proceso dialéctico de destrucción (de lo viejo) y construcción (de lo nuevo) y concluiremos que, aunque su concepción de la función bélica –y, por ende, de una eventual conflagración revolucionaria a nivel mundial– no

podiese actualmente ser sostenida, en la medida en que el capitalismo siga siendo un estado de cosas que haya que suprimir a través de ese proyecto de emancipación material y cultural que llamamos “comunismo”, la *praxis* revolucionaria –por nuevas que sean sus formas e inéditos los desafíos a los que haya de enfrentarse– seguirá teniendo necesidad de una inteligencia crítica que agudice la escisión (hoy llamada “grieta”), explicita las contradicciones de clase y forme parte orgánica, activa y militante de las luchas que se libran en nuestro siglo y, específicamente, en nuestro continente.

2.- El estilo de la generación de Agosti. El “examen de conciencia” que realiza Agosti comienza con el sugerente reconocimiento, que acabamos de mencionar en la Introducción, de los “afilados perfiles” de su generación. Se tratará, por lo tanto, de sacar a la luz sus rasgos distintivos, sus notas características, el conjunto de elementos que la definen y que se presentan como poseedores de un peculiar *filo*.

Lo que hay en juego, en esta perspectiva, es la cuestión del estilo –a la que Derrida supo definir, en un sentido que se tornará especialmente patente en el caso que nos ocupa, como “el *examen*, la presión de un objeto puntiagudo” (1981, pág. 20)–. La cita podrá parecer extraña a primera vista, pero resulta, como veremos, más que pertinente. A través del acto mismo de la escritura, es decir, a través del examen *agudo* de su generación, Agosti no hace más que ofrecernos una muestra, ciertamente

paradigmática, del *estilo* propio de aquella. Comprendemos su generación *al mismo tiempo* que se nos hace patente su pertenencia a la misma, el nexo que lo vincula *orgánicamente* a ella y hace de él –en la medida en que logra explicitar dicho vínculo y brindar un panorama de conjunto no desde el punto de vista de un espectador pasivo y externo sino en la perspectiva de un protagonista activo y comprometido– uno de sus máximos exponentes.

En este enfoque, por cierto, se pone de manifiesto que “estilo” no constituye única y meramente una categoría estética y, por lo tanto, no coadyuva a una mera “estetización” de la existencia y, con ella, a la reducción de la lucha a la representación de la lucha. El estilo es siempre *punzante* y no se caracteriza por una renuncia a la violencia: se trata siempre de “golpes, golpes de estilo” (pág. 14). Y un estilo que da golpes no es lo que se dice “dócil” o “domesticable”. *Al filo* de esta cuestión, siguiendo la huella derridiana, la pluma y el estilete (o el puñal) (pág. 20) entran en contacto: uso militante, revolucionario, sustancialmente violento de la escritura; ligereza épica y narrativa, creadora de belleza, propia de la rebelión armada de la que se espera que ponga fin al capitalismo. Bajo el ángulo del estilo, el examen de conciencia ya no se muestra como una instancia simplemente teórica, como un artificio intelectual: el sujeto de dicho examen es, al fin y al cabo, no una persona sino el propio proceso revolucionario; y eso hace, a la vez, que el ejercicio de la

palabra, que la indagación histórica a través de la que cual aflora la razón de ser⁶⁵ de toda una generación, solo tenga como objeto la transformación efectiva de la realidad no *en* el mañana sino más bien *para* que ese mañana –al que se siente próximo, casi al alcance de la mano– logre cristalizarse en lo que se presenta como una *chance* única: “tenemos la oportunidad intransferible de asistir al nacimiento de una flamante civilización y de aportar nuestro esfuerzo para que ello ocurra” (pág. 229).

Ahora bien, es siguiendo el hilo de la cuestión del estilo en cuanto cuestión del filo como podremos echar algo de luz sobre la función que cumple el elemento astrológico en este “Examen de conciencia”. Veamos de qué manera y en qué sentido Agosti se sirve de él en el ejercicio de una autorreflexión que, tal como hemos observado, se plantea desde el vamos como *comprometida* y *revolucionaria*.

⁶⁵ Como veremos más adelante, esta “razón de ser” va de la mano de “la certeza de su responsabilidad social” (Agosti, 1938, pág. 205). La certeza (categoría gnoseológica) de la responsabilidad social (categoría moral) no se limita a la aprehensión abstracta de lo que se es sino que, muy por el contrario, constituye el “motor” que hace que solo se sea lo que se es en la medida en que se asuma dicha responsabilidad hasta sus últimas consecuencias autodeterminándose como fuerza agente de la transformación histórica. Además, puede decirse que entraña de suyo la insuficiencia de la mera aprehensión teórica desde el momento en que una “responsabilidad social” implica irrenunciablemente un “momento” o “aspecto práctico”, un “pasar a la acción”, una asunción *concreta* de la praxis transformadora.

3. Sino zodiacal. Para dar cuenta del *nacimiento* y el *destino* de su generación, Agosti apela, en efecto, al lenguaje y a los símbolos de la astrología. Recurso llamativo, que lo sustrae al mismo tiempo tanto de la lógica pretendidamente científica del materialismo dialéctico como de la concepción filosófica que resalta el carácter humanista-existencial del materialismo histórico. Veamos brevemente las razones por las cuales el pensamiento marxista no sería, en ninguna de dichas vertientes, compatible con la astrología; y volvamos, posteriormente, al texto de Agosti.

Por una parte, con respecto a unos parámetros que (al menos en principio) se tienen por estrictamente racionales y a partir de los cuales –poco importa, en este punto, con qué suerte– el materialismo dialéctico se proponía como “la ciencia filosófica sobre las leyes más generales del desarrollo de la Naturaleza, de la Sociedad humana y del pensamiento” (Rosental & Iudin, 1946, pág. 201)⁶⁶,

⁶⁶ La expresión “ciencia filosófica” presenta innumerables complicaciones. Por supuesto, el objetivo de una *totalización* permite pensar –como lo hace Althusser (1970, págs 25, 34) cuando establece la diferencia entre el “materialismo dialéctico” (filosofía) y el “materialismo histórico” (ciencia)– que se trata esencialmente de una *filosofía* que procura sentar las bases de una *cosmovisión* de cuño dialéctico. No obstante, “por detrás” de esa aparente filosofía, no hay más que un intento de generalización de las ciencias naturales. Engels lo reconoce más o menos abiertamente cuando afirma: “La naturaleza es la piedra de toque de la dialéctica” (2003, pág. 9). A nuestro criterio, entonces, la “filosofía” del materialismo dialéctico de cuño engelsiano no es más que la renuncia a la filosofía e, incluso, a las ciencias sociales *en cuanto tales*: si la naturaleza constituye la “piedra de

la astrología –que concibe las acciones humanas y las diversas circunstancias que se suceden y entrelazan en el desarrollo mismo de la historia sobre la base de la influencia que las posiciones y los movimientos de los astros tienen sobre aquellas– no puede constituirse más que como una disciplina pseudocientífica, esto es, como un *corpus* de supersticiones “secundarias” que solo contribuyen a la alienación social en la medida en que difunden la creencia generalizada de que los hechos de la vida cotidiana, así como los “grandes acontecimientos”,

toque” de la dialéctica eso solo puede significar que la concepción dialéctica de la historia no tiene en sí misma su propio fundamento sino que este debe ser aportado por las ciencias naturales. Solo hay lugar para una *filosofía* marxista en la medida en que la naturaleza no absorba a la historia y la ciencia –reducida, esencialmente, a las ciencias naturales– no agote el sentido de la *praxis*. Discutir esto a fondo implicaría llevar a cabo una lectura y una crítica exhaustiva de Althusser, quien advierte claramente la “deriva positivista” de Engels y trata de sustraerse tanto de ella como de la “deriva humanista” apelando a la tesis de Lenin según la cual “el descubrimiento decisivo que provoca la modificación obligada de la filosofía materialista no viene tanto de las ciencias de la naturaleza como de *la ciencia de la historia*, del materialismo histórico” (Althusser, 1970, pág. 55). En otras palabras, el autor de *Pour Marx* procura hallar una vía intermedia entre la “filosofía positivista” del materialismo dialéctico “oficial” –que somete al materialismo histórico, en su carácter de ciencia de la historia, a una epistemología de corte positivista– y la alternativa “filosofía de la praxis” –que hace del materialismo histórico más bien un humanismo o un existencialismo antes que una ciencia propiamente dicha–. Como sea, su perspectiva no deja de ser, en líneas generales, “cientificista”: “En el corazón de la teoría marxista hay una ciencia: una ciencia muy singular, mas una ciencia” (pág. 78).

responden en última instancia al obrar de ciertas “fuerzas ocultas” (cf. Adorno, 2011).

Por otra parte, desde el punto de vista humanista, si consideramos la reivindicación “existencialista” que hace Fromm de la “filosofía de Marx”, nos encontramos con que el objetivo principal del marxismo consiste en revertir el estado de enajenación y cosificación de los seres humanos: una vez establecido el problema al que se ha de hacer frente, a saber, “el de la existencia del individuo real, que *es* lo que *hace*, y cuya «naturaleza» se desarrolla y se revela en la historia” (Fromm, 1970, pág. 7), el “auténtico” socialismo –en cuanto proyecto de “emancipación de la persona humana” (pág. 9) que desbordaría la matriz positivista de las ciencias sociales– se ofrece como la *solución* al mismo. Aquí tampoco hay lugar, ciertamente, para una valoración positiva de la astrología, ya que si hay una “naturaleza humana” solo puede ser radical y esencialmente *histórica*. A la visión “cientificista” del materialismo dialéctico, que aspira a un conocimiento totalizador de la naturaleza y de la historia (y que no hace más que subsumir, al fin y al cabo, el “mundo social” bajo el imperio de las leyes naturales y sin lugar alguno para lo metafísico), se le contrapone, entonces, la concepción “humanista” del materialismo histórico, la cual “aspira a considerar al hombre en su realidad efectiva y concreta; a comprender la existencia del hombre en la historia, y a la historia misma como realidad producida por el hombre a través de su

actividad, de su trabajo, de su acción social” (Mondolfo, 1964, pág. 7) y en la que, por definición, tampoco se admite la intervención de agentes o factores extrahumanos. En esta segunda perspectiva, el marxismo no pone el fundamento de la historia en la naturaleza, desde el momento en que “la explicación del mundo en el que vivimos y de la existencia del hombre y de la historia humana, no son buscados por Marx en un concepto abstracto, como el de materia... reduciendo al hombre a un puro producto de la acción de esta materia...” (pág. 11). La historia es esencialmente *praxis* y la “materia” en cuestión, a la base del materialismo histórico: a) es todo aquello que forma parte de la “realidad sensible concreta de los hombres” (pág. 12) y que la filosofía de la historia hegeliana consideraba como la *materia* sobre la cual opera, moldeándola, la razón universal: al invertir la dialéctica, al despojarla de su misticismo, lo que para Hegel era la materia se muestra, más bien, como su forma o, en palabras del propio Marx, como su “núcleo racional” (2010, pág. 20); b) refiere también, no obstante, de manera especial, a las *masas* a las que, según Bauer y sus seguidores, las élites procedían a moldear (cf. Mondolfo, 1964, pág. 12): aquí también se produce una inversión, no en cuanto al contenido sino en lo que hace al sujeto del proceso histórico y, por supuesto, de la revolución socialista. Como sea, la historia se explica por la acción efectivamente llevada a cabo por seres humanos concretos y no por la intervención de “fuerzas naturales” ni

mucho menos de “fuerzas cósmicas”. El marxismo humanista no explica *en general* la historia por la naturaleza y, por lo tanto, no hace lugar *en particular* para una explicación de la dinámica histórica como *reflejo* de la dinámica celeste. Si la mirada “cientificista” no admite la existencia de un plano que esté “por encima” o “por fuera” de la naturaleza, el enfoque “humanista” procura ni siquiera apelar a esta (y mucho menos a algo que la trascienda). Como sea, el marxismo parece cerrarse, por ambas vías, al reconocimiento de una dimensión “sobrenatural” que determinase los acontecimientos de la existencia humana y solo en referencia a la cual estos fuesen susceptibles de adquirir sentido y, por ende, de ser explicados.

Y, sin embargo, a lo largo de todo su “examen de conciencia” –muy especialmente en el comienzo y en el final– Agosti echa mano de conceptos y de símbolos astrológicos al momento de describir tanto el *pathos* como la misión de su generación. En principio, para situar su *nacimiento* “bajo una constelación de pelea” y para definir a esta última (cuando esperaríamos más bien el concepto de *lucha*, que aparece después) como la “aventura estupenda” que singularizaría a la anterior “en el zodiaco social” (Agosti, 1938, pág. 203). En segundo lugar, para expresar que, desde que vio la luz, su promoción se caracterizó por “la ansiedad de un destino” (pág. 204), ya que poseía “la certeza de su responsabilidad social, a la que se [veía] impelida *desde el nacimiento* [cursiva

nuestra]” (pág. 205) y, aunque “parecía destinada a desintegrarse en aquel espantoso Apocalipsis que venían prediciéndonos las Escrituras” (pág. 207), finalmente, más que ninguna otra, “ha percibido un destino más grávido y responsable”, *universal* –a punto tal que, al tomar conciencia de que el futuro le pertenece, “las manos se agrandan, entonces, a dimensiones cósmicas” (pág. 206)–. Y por último, para resaltar una vez más que aquella “tiene en sus manos el destino americano, aporte inédito al equilibrio mundial”, agregando que –sabedora de que lo que está en juego, el futuro, es su responsabilidad (es decir, aquello para lo cual *ha nacido*)– “acaricia con amor una esperanza, *bajo las cuatro estrellas que nombran nuestro cielo en el mundo* [cursiva nuestra]” (pág. 229).

El final, como no podía ser de otra forma, retorna al principio. Y nos aporta un detalle de importancia. Nos permite apreciar que Agosti no apela sin más a la astrología, sino que escribe “al borde” o “en el límite”, es decir, situándose *en la frontera misma* que la separa de la esfera racional. La dimensión astrológica (“mística”) se confunde así, en cierto modo, con la astronómica (“científica”), en una especie de “zona intermedia” en la que Agosti se mueve poéticamente con el propósito de establecer los límites (o más bien el horizonte) de un marco cósmico *particular*. No se trata *del* cielo sino de *un* cielo determinado, aquel en el que las *cuatro estrellas* principales definen la figura de la más pequeña de las constelaciones, popularmente conocida como *Cruz del sur*. Ahora

bien, lo característico de la *Cruz del Sur* es el hecho de que permite determinar, inequívocamente, la ubicación de dicho punto cardinal. La referencia a ella en carácter de símbolo le permite entonces a Agosti señalar, por su intermedio, el *Sur* al que pertenece su promoción en cuanto “nueva generación americana” (pág. 204). Pero la referencia al espacio no se basta a sí misma y debe ser completada por la remisión al tiempo. Y así como el espacio se ha mostrado como un espacio *señalado* (el “Sur”), el tiempo se revela también como un tiempo *preciso*: “nunca se entenderá cabalmente el sentido genérico de nuestra promoción –observa Agosti– si se prescinde del tiempo particular de su aparición en el espacio (pág. 203).

En otras palabras: la adopción de una perspectiva *puramente* astrológica no sería conciliable ni con un marxismo “cientificista” (en el que la naturaleza predominaría sobre la historia, cuyas leyes dependerían en última instancia de las leyes de aquella en la medida en que la dialéctica histórica exigiría una instancia de fundamentación última que solo podría ser proporcionada por una dialéctica de la naturaleza) ni con un marxismo “humanista” (en el que la historia, por el contrario, tendría la preeminencia sobre la naturaleza desde el punto de vista de una *filosofía de la praxis*). No obstante, Agosti escribe *al filo* de la frontera que separa al ámbito científico del no-científico. Su examen de conciencia no solo se vuelca *sobre* su generación sino que toma *de* ella misma su

impronta, a la vez que refleja sus contradicciones en la medida en que las experimenta y logra procesarlas. Es a lo largo de este ejercicio, *filosamente* literario, que se pone de manifiesto el hecho de que Agosti no escribe desde una individualidad abstracta sino profundamente arraigada: si puede reconocer los “afilados perfiles” de su generación, el carácter *escindido* y *afilado* por “meditaciones agotadoras” (pág. 204) de su conciencia, es porque su propia conciencia posee ese *filo* y lo experimenta, lo vive y lo plasma en la escritura.

Pero ¿por qué la astrología? ¿Qué *función* cumple en el marco de este “filoso” examen de la “afilada” conciencia de una generación revolucionaria? Lo que le preocupa a Agosti es poner de manifiesto aquellos rasgos o circunstancias que *singularizan* (más bien que individualizan) a la promoción a la que él pertenece. Esa singularidad no es, aquí, objeto exclusivo de ciencia (básicamente, de ciencia social) o de análisis filosófico: “He allí su singularidad histórica –observa Agosti–. Filosóficamente podríamos determinar algunas de sus raíces. Socialmente, su entraña más vital está incidida por el divorcio de dos mundos que se enfrentan fieramente” (pág. 204). Lo interesante es que, para captar esa “singularidad histórica”, Agosti no adopta ni la perspectiva del filósofo ni la del sociólogo. Su examen de conciencia parece *border* ambas disciplinas, con sus categorías y sus conceptos, a lo largo del desarrollo de lo que se nos presenta –aplicándole a él sus propias palabras– como una “verdadera

confesión” (pág. 204). Puede, entonces, en ese marco, recurrir a metáforas como las astrológicas –que ni la ciencia ni la filosofía admitirían– sin “hacer astrología”, desplazándose con su pluma por el delgado hilo que separa los territorios de lo “racional” y lo “irracional”, con un firme propósito: dar cuenta del que es, a su juicio, el “tono dominante de [su] generación: la ansiedad de un destino” (pág. 204).

4.- Pelear por el porvenir (o: la *fatalidad* de la *lucha revolucionaria*). La cuestión del destino nos sitúa en el corazón mismo del gran problema de la historia, esto es, el relacionado con su *sentido* y con el papel desempeñado en ella por la *acción* humana. La resume muy bien Calvo Gómez al momento de explicar en qué consiste el anti-humanismo althusseriano: “Althusser analiza los escritos de Marx para concluir que los seres humanos no pueden negar a su antojo los destinos de la historia” (2019, pág. 240). Antihumanismo y “cientificismo” convergen en la negación de la acción del sujeto, esto es, en la negación de la (posibilidad de) transformación de lo real a partir (únicamente) de una decisión libre de la voluntad humana, por colectiva que sea. Le pone un límite al aventurerismo, si se lo puede expresar en estos términos, haciendo que todo dependa –al menos en lo sustancial– del aceitado funcionamiento del mecanismo dialéctico que opera “dentro de” la historia y que, en su debido momento, superadas automáticamente las respectivas contradicciones, le proporcionará a la humanidad el *nuevo*

momento que habrá de sustituir al mundo capitalista. La revolución, en pocas palabras, *se hará por sí sola*, esto es, sin necesidad de épicas temerarias. Buena parte de la tensión existente entre humanismo y antihumanismo se juega precisamente en esto: no tanto en el resultado final del proceso revolucionario –que para uno y otro puede y debe ser el mismo: la emancipación de la persona humana, el fin de la alienación, el establecimiento efectivo de las bases de una sociedad en la que todos y cada uno de los seres humanos se realicen plenamente sin que una clase (burguesa), acaparadora de los medios de producción y concentradora del capital, se beneficie de la explotación de la fuerza de trabajo de otra (proletaria)– sino en lo que respecta al *desarrollo* del mismo y a la instancia *eficiente* que lo lleva a cabo.

Si la historia *se hace por sí misma* pierde en los hechos su dimensión humana: la emancipación de los seres humanos no dependería de los seres humanos y, en última instancia, perdería su carácter de tal.

Si la historia, en cambio, la hace meramente *la voluntad humana* pierde entonces su dimensión material y su base científica: de esta forma se cae, una vez más, en el idealismo.

Agosti avanza *por el límite mismo* entre estas posiciones. El elemento *zodiacal* va estrechamente relacionado con el concepto de *aventura*. Su generación ha nacido –conviene repetirlo– “bajo una constelación de pelea” –lo que nos animaríamos a traducir, con una metáfora

que respete el *aire de familia* y cuyo fundamento se evidenciará en la conclusión cuando hagamos referencia a la caracterización que hace Agosti de la guerra, como: “bajo el signo de la Revolución”–. Por intermedio de esta imagen, Agosti conjuga la predestinación (zodiacal) con la pelea por el propio destino. Dicho muy simplemente: su generación tiene el peculiar destino de tener que luchar por su destino, es decir, está “predestinada” a asegurar el “destino americano” (Agosti, 1938, pág. 229) y a lograr así el balance de fuerzas a escala internacional. De ahí la crítica a quienes le objetaran su “apresuramiento”. Lo percibido como tal por parte de aquellos que supieron formular dicha objeción era más bien esa “*ansiedad* de destino” a la que ya hemos hecho referencia. Lo interesante es que, de acuerdo con Agosti, se trataba de una crítica que operaba con categorías vetustas –de tintes academicistas, y especialmente de carácter ético– y que, en definitiva, no era más que el síntoma de que quienes recurrían a ellas se hallaban “sordos al rumor de la intensa vida que los rodeaba” (pág. 203). Hay algo que no se percibe “desde afuera” y, mucho menos, desde una lógica muerta, superada, incapaz de captar tanto las contradicciones vivas del presente como el porvenir mismo, casi a la mano, que está en juego en ellas.

Lo zodiacal va, entonces, de la mano de *lo fatal*. Pero no se trata de una fatalidad en la que no hay el más mínimo margen para la acción humana. Cuando Agosti les replica a sus detractores, le contrapone a su ética rancia

y gastada “la pureza moral... de auténtico sacrificio y de verdadera búsqueda” (pág. 203) que caracterizaba a su generación. La vieja ética y la nueva moral se enfrentan en una lucha de vida o muerte que es, también, una lucha *entre* la vida y la muerte. Lo muerto no entiende a lo vivo y quiere arrastrarlo a su reino de sombras, impidiendo que el presente cumpla con su función revolucionaria y dé a luz el futuro que late en germen en su seno. Y el punto clave está en que el presente no caiga en la trampa del pasado, en que no pretenda acabar con él obrando de forma análoga a la de su enemigo, cuyo único afán es el de aferrarse al pasado y eternizarlo. El enemigo obra así porque *desconoce o se obstina en no reconocer el dinamismo dialéctico de la realidad*. Niega la vida porque –y en la medida en que– niega la dialéctica. En cambio, quienes afirman la dialéctica y, con ella, el *tránsito* como instancia suprema de la vida (pág. 204) solo logran vencer al pasado en tanto que logran aprehender el proceso histórico *necesario* que lleva de una etapa a otra.

Lo que hace Agosti, por ende, es ahondar en la *vivencia* de ese “trance decisivo” (pág. 204) que no es otra cosa que la experiencia de una transformación en curso, la amalgama viva de lo posible y lo inevitable. Lo que caracteriza a su generación es la particularidad de una *coyuntura* –en el más poderoso sentido de la palabra⁶⁷– que

⁶⁷ Es decir, en el sentido de que hay “ciertas contradicciones, ciertos matices, cierto «énfasis objetivo», por decirlo así, que pertenece a la propia situación, y que tiende a *sobredeterminar* y a unificar la

adquiere matices apocalípticos y que Agosti expresa a través de la sugerente imagen de un “divorcio de dos mundos” (pág. 204). Nacer “bajo el signo de la Revolución” no se reduce a una explosión de rebeldía. Ahí tendríamos, más bien, una *generalidad* en la que se diluiría todo rasgo específico y en la que solo hallaríamos un elemento común intergeneracional. Para aprehenderla en su especificidad es preciso volver sobre uno de los puntos ya señalados, a saber, el de la “responsabilidad social” –que es precisamente lo que no advierten (o, peor aún, lo que se niegan a reconocer e incluso combaten) quienes la condenan por su apresuramiento o por los errores cometidos–.

Y es que la responsabilidad adviene a la conciencia para la cual se torna patente tanto la escisión de los mundos como su conexión íntima. Se asume como “responsable” la generación que comprende que es *necesario* que el “nuevo mundo” y el “nuevo hombre” (o, en términos más acordes con nuestra contemporaneidad, la “nueva humanidad”) nazcan de las entrañas mismas de la sociedad que ha de ser “superada” –y es por eso que Agosti, que afirma el “divorcio de los mundos”, sostiene a la vez que el mayor error (oportunamente corregido) “fué aquel de soñar en el «divorcio de las generaciones»,

experiencia global que se realiza dentro de sus amplias coordenadas” (Gainza, 2015, pág. 5) sin que ello implique “un coyunturalismo extremo que acabe redundando en una total dispersión de las situaciones (dada su heterogeneidad constitutiva)” (pág. 4).

abriendo una profunda sima entre nosotros y los hombres caducos que nos rodeaban” (pág. 228)–. Se cae en este error en tanto que se conciba dicho “divorcio de mundos” en forma abstracta, es decir, como una oposición del entendimiento de la que no cabe esperar transición alguna de un polo hacia al otro. La *necesidad* del pasaje, en cambio, surge en el momento mismo en que tales mundos dejan de ser enfrentados uno a otro en el plano de las ideas; esto es, en cuanto se hace patente que *lo nuevo* no puede sino brotar del seno mismo de *lo viejo*. Afirmar una sima entre uno y otro es negar la dialéctica, la historia, la vida misma.

No obstante, esa es solo una parte. Pensar la historia como un proceso *necesario* en el que las etapas van sucediéndose en el orden establecido por un secreto mecanismo interno hacia un fin preestablecido no es suficiente aún para que una generación se autodetermine como “socialmente responsable”. Es más, por sí sola, dicha concepción hace las veces de obstáculo –y de uno ciertamente poderoso– para el emprendimiento de esa acción colectiva de lucha y de transformación que solemos llamar “militancia”. Se asume como “responsable” la generación que, a la conciencia de lo necesario, le añade la conciencia de lo *posible*. O más exactamente: lo que Agosti expresa como “certeza de la responsabilidad social” puede ser formalmente desdoblado como, por un lado, la comprensión (teórica) de la lógica del proceso que tiene que producirse para que tenga lugar el pasaje

de un mundo a otro, y, por otro lado, la aprehensión (práctica) de que dicho pasaje solo ha de producirse *efectivamente* en la medida en que la misma generación que afirma el carácter *necesario* de esa humanidad asuma como *posible* el hecho mismo de su realización. Por eso es que Agosti habla de una “oportunidad intransferible” (pág. 229), por eso la ansiedad, por eso los errores y las ilusiones: *solo hay una plena responsabilidad revolucionaria allí donde lo necesario y lo posible se reconcilian en la praxis como unidad dialéctica del conocimiento (objetivo) y de la acción (subjetiva)*. La singularidad de la generación de Agosti consiste, por lo tanto, en esto: en su índole esencialmente *contradictoria*, en el hecho de ser *en sí* pero también *para sí* –como lo refleja este “examen de conciencia” en el que tal “naturaleza” resulta no meramente descripta sino vivamente *plasmada*– “una contradicción en marcha que habrá de resolverse en un parto sangriento y pleno de posibilidades” (pág. 205).

5. Conclusión. Aún el comunismo. El pensamiento de (la generación de) Agosti es trágico. Si su nacimiento “bajo una constelación de pelea” puede interpretarse –siguiendo la metáfora zodiacal– como un haber visto la luz “bajo el signo de la Revolución”, es solo porque lleva, indeleble, el sello de la *guerra* –pero no de una más, por cierto, sino de aquella de la cual llegó a suponerse, por su carácter inéditamente cruento y global, que *pondría fin a todas las guerras*–.

Se trata, entonces, de una instancia *hiperbólica*; la cual, por su desmesura y sus alcances, no enfrenta a dos bandos particulares cualesquiera: “La guerra... es la realidad que aparece vigorosa, sobreponiéndose a las demás... Ya no hay campo privado para la inteligencia. Son imposibles el desdén y la neutralidad” (pág. 146). De hecho, la contienda se expande y abarca, así, la totalidad de lo real al mismo tiempo que la polaridad de los bandos enfrentados adquiere una dimensión universal (“cósmica”) y plenamente *apocalíptica*: el “divorcio de mundos”, como lo entiende y lo vive Agosti, es más bien un *desgarro* ocasionado por la *violenta irrupción de una civilización nueva que pugna por nacer del seno de la precedente, ya moribunda*. Destrucción y creación se entrelazan *aún* del mismo modo que el horror y la esperanza. La guerra no es más que la manifestación de una dialéctica profunda que da sentido a la historia. De ese modo, Agosti puede caracterizarla como “el incendio del mundo y la quiebra de una civilización que se caía de podrida” (pág. 206); y, en tal contexto, la *inteligencia* se ve forzada a tomar partido: determinándose como “conciencia bélica” (pág. 147) es, por un lado, conciencia *de la guerra* en cuanto realidad omniabarcante; y, por otro lado, conciencia que *a partir de la guerra* se propone la labor revolucionaria de transformar la totalidad de lo real y “reedificar una nueva cultura” (pág. 181): si el *fin último* es “cultural” o “espiritual” –a saber: que la cultura ya no sea patrimonio exclusivo de un grupo privilegiado, propiedad privada de

la clase burguesa— el *medio* no puede ser otro que librar a las masas “de las mortificantes angustias cotidianas” (pág. 182). Y es a partir de la guerra —a la que no concibe como un choque irracional de fuerzas sino, por el contrario, como el conflicto a través del cual se torna patente “que la existencia misma de la cultura es incompatible con la prolongación del dominio burgués” (pág. 170)— y de los medios proporcionados por ella que Agosti confía en que se produzca dicha liberación.

Ahora bien, un año después de la publicación de *El hombre prisionero* habría de estallar la Segunda Guerra Mundial, de cuya atrocidad y espanto —que superaron y con mucho las barreras de lo verosímil— el capitalismo salió, ciertamente, airoso. Y si bien es muy posible que hoy, en un extraño mundo postmoderno en el que (neo)liberalismo y (neo)fascismo se alían y en el que el sueño de la Revolución parece haber concluido tras el colapso (en el plano material) de la URSS y la caída (en el plano “intelectual”) de los “grandes relatos”, no quepa aguardar —al menos no en los términos que acabamos de indicar— que la guerra sienta las condiciones de posibilidad de emancipación de la clase trabajadora y, con ella, de la humanidad, hay algo que subsiste con plena legitimidad del planteo de Agosti; algo que, además, cabe reivindicar en el contexto político actual, en el que la denominada *grieta* es presentada como una suerte de fractura ideológica que dificulta o incluso imposibilita la unión de la sociedad argentina con miras a un objetivo

común. Al margen de que “grieta” no es más que un eufemismo de sello postmoderno para hacer referencia al antagonismo de clase, su pretendida supresión (o, eventualmente, disimulación) bajo la fachada de la “unidad” y el “diálogo” busca fundamentarse en que, tras el derrumbe del modelo bipolar a principios de los noventa, a la izquierda del capitalismo solo habría una pared que no podría ser derribada por relatos de emancipación obsoletos que responderían a una lógica y a una épica ya perimidas. La lucha de clases, en este contexto, sería “cosa del pasado” y toda la izquierda que el sistema podría llegar a considerar como “racional” y “aceptable” tendría que ser en todo caso *interna* al mismo, sin matices ideológicos y con la menor injerencia posible en la economía de mercado capitalista (a punto tal que hasta el keynesianismo resulta ser, en muchos casos, demasiado “de izquierda” para las diferentes variedades de derecha del *establishment* a lo largo y ancho de nuestro continente).

Pero por más que una conflagración universal en la cual el “proletariado del mundo” se una para poner fin al dominio de la burguesía se presente, en el siglo XXI, como “imposible” –discusión que hay que dar, pero que excede los límites de este escrito– lo cierto es que el comunismo, en cuanto “lucha colectiva por la liberación del trabajo, es decir... [en cuanto] lucha por el término del estado actual de las cosas” (Guattari & Negri, en: Guattari, 1995, pág. 64), no solo no ha perdido vigencia

sino que ha ganado incluso en urgencia. Evidentemente, las actuales formas de opresión, de dominio, de extracción de plusvalía (y de plusvalía misma) constituyen desafíos a los que ya no es posible responder con los métodos de acción y las categorías teóricas de antaño. Pero esto solo significa que es menester una nueva *praxis* revolucionaria, acaso más múltiple y descentrada, susceptible de generar alianzas entre una amplia gama de grupos y minorías y capaz de hacer frente a un sometimiento tanto más perverso cuanto más sutil e inasible; y, en este sentido, la palabra de Agosti, lejos de haber pasado de moda, sigue siendo señora. Cuanto más se nos repita que hay que dejar atrás la “grieta”, más debemos advertir que ese camino es solo una vía muerta, una opción imposible. “La inteligencia legítima –de acuerdo con Agosti– está obligada a la escisión” (1938, pág. 151). A profundizar la grieta, a explicitar las contradicciones, a unir el pensamiento crítico con la acción transformadora.

Digamos, para concluir, que las luchas, los actores y los escenarios podrán ser otros, pero la idea de *comunismo* solo subsistirá y conservará algún valor en la medida en que se la siga acuñando a través de un pensamiento comprometido y militante.

O, lo que es lo mismo, en la medida en que *nosotros, los revolucionarios* –los de ayer y los de hoy, contemporáneos a través de los siglos– nos reconozcamos, ahora y siempre, como regidos por un mismo sino. Como nacidos *bajo el signo de la Revolución*.

9. OTRO FÉLIX. UNA *DERIVA* A PARTIR DE BERARDI

1.- INTRODUCCIÓN

Hablamos mucho de *deriva* últimamente. De hecho, creo que forma parte de una selecta y abigarrada jerga que utilizamos una y otra vez en nuestros juegos retóricos. Porque hay que decirlo alguna vez: por más prevenciones que tengamos con respecto a ellas y a la interpretación, el mundo deleuzo-guattariano está poblado de metáforas –algunas de ellas, incluso, no tan buenas– que recurren al disfraz del tecnicismo y se prestan –con la excusa del rizoma, con el pretexto de la proliferación– a cierto carnaval del concepto en el que la mera referencia a lo que vendría a ser “el hormigueo de acontecimientos y de personas, de soledades y de encuentros sin sentido, sin fidelidad y sin finalidad previsible” (Berardi, 2013, pág. 58) –que nos remite, desde ya, a las “experiencias alucinatorias” que Deleuze y Guattari confiesan haber tenido y en las cuales vieron “líneas, como columnas de hormiguitas, abandonar una meseta para dirigirse a otra” (Deleuze & Guattari, 2002, pág. 26)– parece ser suficiente para decretar que se ha huido definitivamente de esa “trampa lógica” (Berardi, 2013, pág. 58) que constituye la dialéctica.

Quiero ser claro al respecto. No pretendo, con estas palabras, ignorar el hecho de que –tanto en su

producción conjunta como de forma separada— Deleuze y Guattari han formulado serias objeciones al pensamiento dialéctico; del cual tratan, precisamente, de *escapar* a través de una lógica ya no antitética, ya no de oposición, sino más bien de la multiplicidad (Deleuze & Guattari, 2002, pág. 39). Lo que me preocupa, en cambio, es la *deriva* —y con esto vuelvo al inicio— que tiene lugar en este punto y que se torna patente en el *Félix* de Bifo. Por supuesto que es posible, e incluso deseable, llevar a cabo una crítica de la dialéctica y, si las circunstancias así lo requieren, dejarla de lado⁶⁸. Y es verdad que, en su *Nietzsche y la filosofía*, “Gilles Deleuze nos dice que el pensamiento de Nietzsche debe ser comprendido como respuesta a la dialéctica” (Berardi, 2013, pág. 52). Donde me aparto —veremos más adelante en qué reside la especificidad de este *apartarse*— es en la excesiva importancia atribuida a Nietzsche como influencia de Deleuze, por un lado, y en la conformación del proyecto esquizoanalítico de Deleuze-Guattari, por el otro. Examinaremos brevemente esta cuestión, la cual nos conducirá —a través de una referencia a la comunidad deseante— a una lectura crítica del ensayo de Berardi

⁶⁸ De hecho, dentro del propio ámbito del marxismo recientes investigaciones contribuyen a poner en duda, desde diversos ángulos, el carácter esencialmente dialéctico del pensamiento de Marx. Cf. Mazora (2017, págs. 57-59) y Renault (2017, págs. 14-15 y, para mayor detalle, págs. 43-63).

sobre Guattari en torno a los ejes del comunismo, la militancia y la resistencia.

2.- ¿UN MANIFIESTO NIETZSCHEANO?

Cuando Berardi afirma: “El acontecimiento irresponsable, la danza ligera de la cual habla su Nietzsche, es la contribución que Deleuze trae a la máquina rizomática” (pág. 64) comete, como mínimo, una injusticia: ¿a eso se reduce el aporte deleuziano? Creo que no. Creo que hay una insólita omisión –un recorte nietzscheano, precisamente– de todo lo que “la máquina Gilles” ha ido elaborando hasta el encuentro con “la máquina Félix”. *Tiene que destacarse Nietzsche porque Berardi quiere que se destaque Nietzsche*; lo cual, ciertamente, es su elección y, como tal, hay que respetársela –pero no necesariamente compartir: yo, de hecho, no la comparto–. Como tampoco su visión acerca de lo que caracterizaría a “Guattari sin Deleuze”, con puntual énfasis en el hecho de que “Guattari trae a la máquina rizomática la concreción micromatérica de su indagación” (pág. 64). Y mucho menos su caracterización del *Anti-Edipo* como “el manifiesto de la comunidad deseante, provisoria y nómada (...) [con el cual] la máquina conceptual de la modernidad alcanza su punto de catástrofe” (pág. 21).

Esta exagerada apreciación de la importancia de Nietzsche no es casual. El autor de *Zarathustra* no solo es el principal enemigo de la dialéctica sino también del socialismo. En la lectura de Berardi resulta imprescindible,

por una parte, dejar a un lado todas las contribuciones deleuzianas que no sean las de su Nietzsche (menciona a vuelo de pájaro las obras del “período monográfico” pero, según ya vimos, solo *Nietzsche y la filosofía* tendría una importancia decisiva al momento de dar forma al *Anti-Edipo*); y, por otra parte, presentar a un Guattari absolutamente centrado en la dimensión *micromatérica* y en las cuestiones *moleculares*. Nada de otras influencias clave; nada de Marx, especialmente; y nada que pueda parecerse siquiera a eso que llaman “socialismo”, sin importar –volveremos sobre este punto más adelante– que Félix hubiese sido comunista, que hubiese procurado (en los años ochenta, los “de la depresión”) *redefinir* y *refundar* el comunismo; y sin que cuente, desde ya, el hecho de que Gilles hubiese estado trabajando, al final de sus días, en un ensayo sobre *la grandeza de Marx*. Especialmente, ¡nada de materialismo! Todo queda en el plano *imaginario*.

Lo que me interesa resaltar es que, de esta forma, se condena a Félix y a Gilles al dudoso honor de haber sido los creadores, gracias a la famosa dinamita nietzscheana, de una bomba postmoderna. O, más exactamente, de una bomba que, al hacer saltar a la modernidad por los aires, siguiendo la inspiración de Mayo del 68, hubiese dado inicio –al menos en el plano filosófico– a eso que llamamos “postmodernidad”. En lo particular, no suscribo ni a la lisa y llana identificación entre postestructuralismo y postmodernidad ni adhiero en absoluto a esta

última y a toda su legión de *post* (muchos de los cuales bullen en el interior del libro de Berardi) que, junto con los grandes relatos, se llevan puesta toda posibilidad emancipatoria y revolucionaria por mínima que fuese. Pero al margen de mi perspectiva, lo que pretendo resaltar es que Berardi:

1.- Concibe al *Anti-Edipo* como un libro esencialmente “nietzscheano”; y, con ello, no queda ya ni rastro de lo que es el proyecto esquizoanalítico, de ese formidable cruce entre psicoanálisis y marxismo⁶⁹ que tiene lugar en afirmaciones rotundas como: “la producción deseante es la categoría efectiva de una psiquiatría materialista que enuncia y trata al esquizo como *Homo natura*” (Deleuze & Guattari, 1985, pág. 14) o: “Una psiquiatría verdaderamente materialista se define... por una doble operación: introducir el deseo en el mecanismo, introducir la producción en el deseo” (pág. 30). Solo si aprehendemos el concepto de *producción* en su sentido eminentemente marxiano –que se retrotrae, por problemático que sea, a los *Manuscritos* de 1844– estamos en condiciones de

⁶⁹ Al referirme a este “cruce” no tengo en mente una operación de *transplante* de conceptos con respecto a la cual el propio Guattari nos advierte: “La proposición de una micro-política del deseo no consiste en establecer un puente entre el psicoanálisis y el marxismo, en tanto teorías constituidas. Esto no me parece deseable, ni posible” (Guattari, 1995, pág. 153). Lo pienso más bien –a la luz de las citas del *Anti-Edipo* que he seleccionado– como el *punto de convergencia* de lo que vendría a ser un doble proceso de desterritorialización teórica.

aprehender en la *producción deseante* ese doble movimiento que hace del deseo una instancia productiva y de la producción una instancia deseante. Por importante que pueda ser la influencia de Nietzsche, *El Anti-Edipo* se inscribe en la línea de la obra de Reich (psicoanálisis marxista o marxismo psicoanalítico: como se prefiera) y pretende haber dado un paso decisivo en el camino abierto por aquella desde el momento en que “para fundar verdaderamente una psiquiatría materialista, [a Reich] le faltaba la categoría de producción deseante” (págs. 36 y 37). Como vemos, el proyecto deleuzo-guattariano resulta ininteligible sin la remisión a Marx y a la tradición marxista. Sin embargo, Berardi lo omite por completo. Cuando señala que: “*El Anti-Edipo* propone asumir la esquizofrenia como punto de vista desde el cual redefinir la tarea del análisis y de la psicoterapia” (Berardi, 2013, pág. 113) no efectúa ni la mínima mención al hecho de que dicha “redefinición” implicaría la fundación de una psiquiatría materialista en el sentido que acabamos de indicar; y, cuando postula al deseo como la sustancia *abstracta* que “circula en el campo social... [y] en el proceso de comunicación... [y que] aglutina el intercambio simbólico que motiva la acción de los hombres” (pág. 114), ignora por completo que, para Deleuze y Guattari, aquel se halla intrínsecamente articulado con la dimensión –bien real, bien *concreta*– de la producción, al punto de constituir su “principio inmanente” (Deleuze & Guattari, 1985, pág. 14). Al omitir que “la

esquizofrenia es el *proceso de producción* del deseo y de las máquinas deseantes” (pág. 32) y saltarse por completo la categoría de *producción deseante*, la lectura de Berardi sigue una línea de fuga que lo lleva del materialismo al idealismo –y a sostener, por ejemplo, que para Deleuze “el pensamiento construye imaginaciones de mundos posibles, y las construye mediante la imagen del pensamiento, la imagen de un pensamiento individual” (Berardi, 2013, pág. 68)–.

2.- Concibe a la comunidad deseante (puntualmente, a esa comunidad *alciónica* sesentista a la que *El Anti-Edipo*, como hemos visto, le habría proporcionado su manifiesto) de una forma que, lo diré sin ambages, *no tiene nada que ver* con el pensamiento de Guattari. No se trata de un error; se trata, más bien, de que lo que se manifiesta a cada instante, a lo largo de su *Félix*, es ese *ultra-nietzscheanismo* que se hace manifiesto en ambos sentidos del prefijo “ultra”: una *exacerbación* de los elementos nietzscheanos que nos conduce a la vez *más allá* de Nietzsche (que estaría muy lejos de adscribir a su perspectiva anárquico-libertaria) y, por supuesto, de Guattari. Y que, en este punto, *muestra claramente la hilacha*. Lo que Berardi quiere es despegar al concepto de *comunidad* de todo posible vínculo con el *comunismo*: nada molar, nada fijo, nada “metafísico”; y, para asegurarse de ello, *nada de pertenencia*: “La comunidad originaria se funda sobre la pertenencia... En la comunidad deseante, al contrario, no hay pertenencia, sino singularidades que

se encuentran” (pág. 21). Ahora bien, en *Las tres ecologías*, Guattari expresa abiertamente que “no existe ninguna razón para pedirles a los inmigrantes que renuncien a los rasgos culturales que corresponden a su ser, o bien a su pertenencia nacionalitaria” (1996, págs. 48 y 49). Y lo hace nada menos que en el marco de una reflexión acerca del desfase sincrónico que existe entre las “luchas a gran escala”, por un lado, y “las praxis ecológicas y las micropolíticas del deseo” (pág. 48), por el otro. Lo que está en juego, como bien puede apreciarse, es nada menos que la articulación entre el plano *molar* y el plano *molecular*. Voy a hacer aquí una suerte de paréntesis, tras el cual reanudaré el cotejo entre las perspectivas de Guattari y Berardi.

3.- LO MOLAR Y LO MOLECULAR

Estamos, por lo pronto, ante una cuestión ciertamente compleja, que no es adecuado plantear en términos dualistas: “no hay que oponer los dos tipos de multiplicidades, las máquinas molares y las moleculares, según un dualismo que no sería mejor que el de lo Uno y lo Múltiple” (Deleuze & Guattari, 2002, pág. 40). Que, en cierto contexto, haya sido necesario sacar a la luz la dimensión molecular y hasta poner un énfasis especial en su relevancia, es más que comprensible y sin dudas justificado; no obstante, centrar la atención únicamente en ella y pasar por alto sus nexos y puntos de contacto con la dimensión molar –haciendo entrar a ambas en una

relación de oposición y procediendo a distribuir rígidamente las cualidades y atribuciones (positivas, unas; negativas, las otras)⁷⁰— nos introduciría en la más curiosa de las paradojas ya que, como observa Soares (2014) en lo que respecta a los polos molar y molecular de la política existencial, estos “no son polos antinómicos, puesto que si así fuesen todo sería molar, porque las antinomias en sí presuponen identidades fijas y, más allá de que no existieran efectivamente, constituyen la marca principal de la dimensión molar”. Es posible que ciertos pasajes de la obra de Deleuze y Guattari induzcan a veces a confusión—como cuando, en “¿uno solo o varios lobos?”, contraponen “las multiplicidades moleculares” a “las unidades molares” (Deleuze & Guattari, 2002, pág. 34)—. Pero muchos otros se encargan de disipar toda duda al respecto; como cuando, en la misma meseta que acabamos de mencionar, queda definitivamente claro que *solo hay multiplicidades* que pueden ser consideradas a nivel macro o a nivel micro (pág. 39) o, en otros términos, máquinas molares y máquinas moleculares (pág. 42). Entre ellas, por lo pronto, todo puede suceder: moléculas

⁷⁰ El análisis que Deleuze y Guattari realizan de *In the cage* de Henry James es, en este sentido, terminante: “Estamos ante una primera línea de vida, *línea de segmentariedad dura o molar*, en modo alguna muerta, puesto que ocupa y atraviesa nuestra vida, y al final siempre se dará la impresión de que predomina. Esta línea implica incluso mucha ternura y amor. Sería muy fácil decir: «esa línea es mala», pues la encontraréis en todas partes, y en todas las demás” (2002, pág. 200).

relativamente grandes, por ejemplo, pueden pasar a formar parte de un conjunto molar (pág. 48); entre un polo y otro, además, es posible determinar “más o menos estados intermediarios (...) [lo cual] amplía la relación entre lo molecular y lo molar” (pág. 64); y están también las *transducciones*, por cierto, “que explican la amplificación de resonancia entre lo molecular y lo molar” (pág. 66). La diferencia, en todo caso, “es fundamentalmente de grado de tamaño, o de escala” (pág. 63); pero la necesaria *distinción* entre ambos tipos de segmentariedades, lejos de conducir a una oposición y a una eventual opción entre una y otra, debe ser complementada a través de la constatación de su *inseparabilidad* y su presuposición recíproca (cf. pág. 218). ¡Y hasta puede decirse, en ciertas ocasiones, que la distinción molar/molecular ni siquiera funciona! (cf. pág. 49).

Retomo entonces el hilo y espero que, sobre la base del breve recorrido que acabamos de hacer por *Mil mesetas*, se pueda apreciar:

a) por un lado, a qué apunta Guattari cuando sostiene que “conviene hacer que [los diversos niveles de práctica] entren en procesos de heterogénesis” (1996, pág. 48). Por supuesto, el rechazo de una *homogeneización* de las luchas molares y moleculares a partir de la apelación a una instancia trascendente puede –y tiene que leerse– como una afirmación de las micro-luchas (que tienen que ver siempre con un *devenir*) a fin de que no sean ignoradas o aplastadas por las macro-luchas (que se inscriben siempre, por

su parte, en el plano de la *historia*). Pero es manifiesto que Guattari no toma partido por unas (moleculares) en detrimento de las otras (molares). Simplemente se producen *en diferentes niveles* y habrá que establecer, en todo caso, tanto sus puntos de contacto como sus respectivas fisuras. Y si es “positivo” que los movimientos feministas nunca agoten el devenir-mujer o que los inmigrantes nunca renuncien a su cultura y a sus rasgos identitarios es porque, de esa forma, lo molecular y lo molar no terminan de subsumirse nunca el uno en el otro⁷¹, manteniéndose la tensión –si cabe expresarlo de esa forma– que los vincula entre sí;

b) por otro lado, qué posición es la que adopta Berardi cuando afirma que “lo molecular no se opone a lo molar, *pero le cuenta la verdadera historia*” (2013, pág. 103). De hecho, lo que hace es oponer tajantemente ambas instancias, poniendo en el plano molar “las instituciones, las lenguas, los estados, las estructuras jerárquicas reconocidas (...) [que vienen a ser] las formas del poder y de la ideología, del consenso y de la representación” (pág. 103) y situando en el plano molecular, por debajo del anterior, al ardiente “hormiguero de segmentos orgánicos, psíquicos, mecánicos, informacionales, tecnológicos que están en continua recomposición” (pág. 103). Berardi *sí* toma partido por una instancia (la molecular) contra otra (la molar), y eso puede percibirse:

⁷¹ De hecho se los puede pensar como polos o como estratos, nunca como sustancias.

I. Más indirectamente, en su concepción hedonista –y no lo digo peyorativamente, en absoluto, sino atendiendo a las implicancias ontológicas que ello supone– de las conjunciones, las cuales: a) solo se efectúan por un *placer* que es ya siempre “el placer del devenir otro” (pág. 52); b) solo lo son “de signos y de corpúsculos” (pág. 53). Traduzcámoslo. Por placer, nunca por *resistencia* (como buen nietzscheano, Berardi se planta contra esta última, como veremos hacia el final de nuestra presentación). En función de un *devenir*, no de una transformación histórica: revoluciones y revolucionarios, abstenerse. Y solo de elementos moleculares que, como tales, sean susceptibles de constituir lazos “nomádicos y provisorios”: ¡nada de conjunciones a nivel molar: ni Estado ni Partido ni macro-organización que suponga una dirección, cualquiera fuese su índole!⁷² Todo esto se condensa en una única palabra: *anarquismo*.

⁷² Es cierto que, en *Mil mesetas*, se nos presenta a la conjunción, característica del rizoma, como diferenciada de la filiación, característica del árbol (cf. Deleuze & Guattari, 2002, pág. 29). No obstante, desde el momento en que “y” no es solo una conjunción más sino “una forma muy especial de toda posible conjunción” (pág. 115, nota 26), cabe hablar de conjunciones a nivel molar –por ejemplo, cuando “en el primer plano de la escena política” Guattari identifica “la conjunción entre las reivindicaciones ecológicas y autonomistas” (1996, pág. 15, cursiva nuestra)– o aprehenderlas, incluso, allí donde se produce una conexión entre “lo molecular” y “lo molar” –como cuando Guattari, en una verdadera lección de militancia, asevera que “[un] enunciado individual solo tiene alcance en la medida que puede entrar en conjunción con *agenciamientos colectivos*

II.- Más directamente, en su capítulo dedicado al CMI. En principio, su descripción del enfrentamiento entre el bloque soviético y el bloque estadounidense en términos de una *simulación* de efectos devastadores por detrás de la cual lo que tenía lugar era más bien “la integración planetaria del capitalismo” (pág. 29) parece ser consecuente con la posición adoptada por Guattari cuando afirma que, dado que “el capitalismo ya ha colonizado todas las superficies del planeta” (1995, pág. 17), cabe considerar que “[el] antagonismo este-oeste tiende a perder consistencia” (pág. 25). También da la impresión de seguir la línea trazada por él cuando, asumiendo un punto de vista “obrero libertario”, arremete contra los socialismos reales –en particular, contra los “imperios” soviético y chino– en cuanto “régimenes social-autoritarios... [fundados] sobre la aceptación sustancial de las reglas jerárquicas del economicismo capitalista” (Berardi, 2013, pág. 30). Guattari, en efecto, fue sumamente crítico de la “izquierda tradicional”, los “partidos comunistas históricos” y los “socialismos reales” (cf. Guattari & Negri, en: Guattari, 1995, págs. 75-79). Pero –y esto es algo que Berardi pasa completamente por alto– nunca dejó de ser un comunista. Más aún, todo su cuestionamiento del marxismo –que va en paralelo a su crítica del psicoanálisis (Guattari, 1995, págs. 153-157) y que no es meramente “negativo” sino que incluye reformulaciones

que funcionen efectivamente desde ya, comprometidos realmente en las luchas sociales” (Guattari, 1995, pág. 159)–.

de conceptos o desplazamientos de ciertos puntos de vista⁷³— gira siempre en torno al eje, como puede apreciarse en *Las nuevas alianzas* (manifiesto coescrito con Negri en 1983), de un proyecto de *refundación del comunismo* en cuanto “*liberación de las singularidades individuales y colectivas*” (Guattari & Negri, en: Guattari, 1995, pág. 63). Lamentablemente, no es posible entrar aquí en detalles. Sin embargo, señalaré algo que a mi criterio es decisivo: por dura que sea la crítica guattariana hacia los diferentes modelos de socialismo real, lo que él considera como su fracaso no hace más que poner de manifiesto que “*el problema del capitalismo permanece*” (Guattari, 1995, pág. 63) y que *solo el comunismo* —en términos,

⁷³ Como, por ejemplo, cuando observa que “[la] *desterritorialización* del capitalismo sobre sí mismo es aquello que Marx había llamado «la explotación de la burguesía»” (Guattari, 1995, pág. 22); o cuando señala el carácter meramente estadístico de la categoría marxiana de “trabajador colectivo” y señala que “[la] fuerza de trabajo se representa a través de agenciamientos concretos, mezclando íntimamente las relaciones sociales con los medios de producción, el trabajo humano con el trabajo de la máquina” (págs. 39 y 40); o cuando pone en cuestión “el carácter esquemático de la composición del Capital —que Marx divide en Capital relativo a los medios de producción (Capital constante) y Capital relativo a los medios de trabajo (Capital variable)—...” (pág. 40) para concluir —luego de un examen del concepto de plusvalía y de una valoración positiva del descubrimiento marxiano de un desfase entre los diferentes componentes del trabajo en los *Grundrisse* (cf. pág. 41)— que “el movimiento actual del capitalismo tiende a que todos los valores de uso se transformen en valores de cambio y que todo trabajo productivo dependa del maquinismo” (pág. 44), etc.

por supuesto, “no tradicionales”⁷⁴, pero comunismo al fin— *es capaz de hallar una solución al mismo*.

4.- AÚN EL COMUNISMO. MILITANCIA Y RESISTENCIA

De esto, Berardi, ni una palabra. O sí... Recuerda, por ejemplo, cómo en cierta ocasión —tras el arresto en París por haber sido parte activa de “una insurrección bizarra que se inspiraba más en el dadaísmo y en *El Anti-Edipo* que en los manuales de la política revolucionaria” (2013, pág. 10) y que tuvo lugar en Bolonia allá por 1977— coescribió con Guattari, quien movió los hilos para sacarlo de la cárcel, “el texto de una declaración contra la represión en Italia y contra el compromiso histórico entre comunistas y democracia cristiana” (pág. 11). Mientras que destaca que dicho pronunciamiento —que contó con el apoyo de las más destacadas figuras de la escena intelectual francesa de aquel entonces— “se manifestaba, por

⁷⁴ Véase la definición elaborada por Guattari y Negri: “*Llamaremos comunismo al conjunto de las prácticas sociales de transformación de las conciencias y de las realidades en los niveles políticos y sociales, históricos y cotidianos, colectivos e individuales, conscientes e inconscientes...* Nuestro comunismo no será, sin embargo, una fantasía que vaga sobre la vieja Europa. Lo queremos como una imaginación esparciendo procesos al mismo tiempo colectivos y singulares, barriendo el mundo con una inmensa ola de rechazo y de esperanza. El comunismo no es nada más que un llamado de la vida a romper el cerco de la organización capitalística y/o socialista del trabajo, que conduce hoy al mundo, no solo hacia un acrecentamiento de coacciones de explotación, sino hacia el exterminio de la humanidad” (en: Guattari, 1995, pág. 65).

primera vez, como fenómeno internacional capaz de oponerse con la misma fuerza al capitalismo occidental, a la represión soviética y al socialismo real” (pág. 11) omite por completo que “la creatividad filosófica de Félix Guattari” –a la que elogia por su capacidad de abarcar un panorama notablemente amplio y cantar, de ese modo, “la canción de los tiempos que deben venir” (pág. 12)– estaba comprometida con la creación de una *nueva política* (cf. Guattari & Negri, en: Guattari, 1995, pág. 78), pero siempre bajo el nombre y la bandera del *comunismo*.

Lo que ocurre es que Berardi se halla muy ocupado en demostrar que capitalismo, nazismo y comunismo se fusionan en un mismo y nauseabundo guiso ideológico: “La democracia nada tiene que ver –afirma– con el fin de los regímenes social-autoritarios que en los años noventa adquirieron los rasgos de regímenes nazi-comunistas” (2013, pág. 30). A diferencia de Guattari, solo ve en el marxismo una doctrina que ya no sirve *en absoluto* en la medida en que, a su criterio, “[el] divorcio entre valor de cambio y valor de uso es definitivo” (pág. 32) y, por lo tanto, “si hoy queremos razonar en términos de autoorganización molecular del neotrabajo contra el capital-flujo, es preciso hacer referencia a los conceptos del esquizoanálisis y no a los del marxismo-leninismo” (pág. 47). Omitiré la que yo considero, en el mejor de los casos, una apresuradísima toma de posición con respecto a la inconmensurabilidad del esquizoanálisis y el marxismo –de cuya problemática convergencia, con puntos de

unión y a la vez de quiebre, espero ocuparme próximamente en mi tesis—. Me conformaré con resaltar que, donde Berardi simplemente descarta al marxismo, Guattari efectúa —tal como hemos visto— una crítica aguda que puede no dejar conformes a aquellos que se mantienen bajo el paraguas de la ortodoxia pero que no se queda jamás en la enumeración o el rechazo de lo que serían sus aspectos negativos o en el señalamiento de su supuesta inutilidad sino que procura, más bien al contrario, reelaborar sus pilares teóricos a fin de sentar las bases de un *comunismo de fines del siglo XX* que sigue estando, no obstante, en nuestro futuro.

Esta diferencia no es casual. De hecho, aquí se nos empieza a revelar lo que, entiendo, nos proporciona la clave de la lectura que Berardi hace de Guattari y del uso que hace, o pretende hacer, de su pensamiento. En Berardi ya no hay lugar para la lucha social en cuanto tal. Las transformaciones o mutaciones o como se las quiera llamar se limitarán, en lo sucesivo, a *acaecer*, nosotros, en tanto, solo podremos desempeñar el papel de sujetos sorprendidos ante los cambios o modificaciones que *se den*, casi mágicamente, ante nuestros ojos y sin nuestra participación expresa, consciente y organizada: “Los cambios sociales —sentencia Bifo— no dependen de la voluntad de cambio o del choque entre voluntades diversas, sino de la inserción de elementos que no estaban comprendidos y que ni siquiera eran previstos o previsibles al interior del proceso” (pág. 142). Hay, en cambio, un

pensamiento mágico. Y otra vez he de aclarar que no estoy siendo ni despectivo, por cierto, ni peyorativo. A lo sumo, un tanto literal. Ya que es el propio Berardi el que nos dice que –luego de la declaración a la que me he referido anteriormente– decenas de miles de personas confluieron en Bolonia “como esperando una palabra mágica capaz de abrir el camino hacia una nueva historia, una historia igualitaria y libertaria que estuviese a la altura de los tiempos venideros (...) [reunidos] allí para encontrar la fórmula mágica capaz de evitar el reflujo, la violencia, la catástrofe y la derrota de toda solidaridad” (pág. 12).

Por supuesto, infructuosamente.

Cuando renunciamos a nuestra voluntad y a toda organización –por mínima que sea– de una acción colectiva transformadora de la realidad, es lógico que solo seamos capaces de balbucear “¿Quién hubiera pensado que...?” (pág. 142) y de apelar, como último recurso, a un *abracadabra*. Renunciamos, en suma, a la *militancia*. Y la diferencia que percibimos en lo que respecta al comunismo se replica, ahora, en este punto –o es, quizá, la misma diferencia solo que aprehendida desde otro ángulo–. Guattari, por su parte, realiza una crítica de la que vendría a ser “[la] actitud de la mayoría de los militantes profesionales” (1995, pág. 30) pero con el propósito de que “el análisis y la crítica del *militantismo*” (pág. 118) constituya la condición negativa sobre cuya base sea posible “reinventar totalmente las formas del

militantismo... [y obtener una] redefinición concreta de un *nuevo militantismo*, sea cual sea la amplitud de sus motivaciones” (pág. 118); el cual, a partir de la experiencia del Mayo Francés –gracias a la cual “una parte importante de la juventud obrera y estudiantil se ha desprendido de los modelos militantes tradicionales” (pág. 177)– nos permita a su vez, como escribe Negri en la “Carta arqueológica” a Guattari, “inventar una nueva vida de la que serán desterrados tanto el terrorismo como la violencia de Estado... [en la medida en que] que sea capaz de plantear el problema de una alternativa de valores y de métodos totalmente radicales” (en: Guattari, 1995, pág. 151). De ninguna manera se despidió de la lucha y hasta afirma la necesidad de comportarse, frente a los desafíos por venir” como “pequeños soldados... [o] buenos militantes” (Guattari, 1996, pág. 49) que logren dar forma a una ecosofía que sustituya “a las antiguas formas de compromiso religioso, político, asociativo... [sin caer en] una simple renovación de las antiguas formas de «militantismo»” (págs. 76 y 77). Berardi, en cambio, renunció a la militancia política en 1977 –no casualmente, el año en que estalló el movimiento *punk* y que constituyó para Bifo “el momento conclusivo de la modernidad” (2013, pág. 22)–. Además, según él mismo cuenta, aunque Guattari supo impulsarlo aún a ella en los años ochenta, su experiencia era que “la voluntad militante y la acción política e ideológica ya no podían nada más” (pág. 22).

Hay, a mi criterio, una diferencia abismal entre la crítica a la “militancia profesional” llevada a cabo por Guattari de cara a la creación de nuevas formas de militan-tismo y lo que Berardi entiende por ese “proceso de crítica de la militancia y de superación de la conceptua-lización político-existencial moderna” (pág. 22) que, con el sello del *no future* (cf. pág. 38), lo lleva a identificar el punto de vista *punk* con el punto de vista libertario, cuya desconfianza y rechazo de los socialismos reales (cf. pág. 30) no cae en otra cosa que en un individualismo⁷⁵ o un atomismo totalmente inofensivo que propondría, en el mejor de los casos, que los seres humanos canalizásemos nuestra rebeldía en calidad de “experimentadores autó-nomos” (pág. 12). Tal diferencia, demasiado evidente, no puede dejar de ser reconocida por el propio Berardi, que realiza aquí una triple operación, a mi juicio, inad-misible:

I.- Ante todo, Bifo califica a las reuniones militantes de las que Guattari seguía participando (y a las que él lo acompañaba) como “insensatas” y afirma algo que, en lo personal, encuentro insostenible desde todo punto de vista: “Félix ya no tenía nada que ver con las reuniones militantes, con la acción política” (pág. 22). El pesi-mismo de Berardi concluye que el optimismo de Guat-tari era infundado y que, por debajo de las apariencias,

⁷⁵ Efecto inevitable, en el plano práctico-existencial, más allá de toda distinción teórica entre individualidad y singularidad (cf. Be-rardi, 2013, pág. 94).

había otro Guattari –el *verdadero*– que, desde ya, venía a coincidir con su visión de la política y, claro, de la vida misma. Un Guattari que, por supuesto, yo solo veo como una proyección *a imagen y semejanza* del propio Berardi.

II.- En segundo lugar, este procede a justificar su rechazo de la acción político-militante argumentando que:

a) las acciones políticas han pasado a ser meras acciones de *resistencia*;

b) las acciones de resistencia son acciones *sin esperanza* desde el momento en que “defienden configuraciones conceptuales e imaginarias que han perdido su presa sobre el mundo” (pág. 22);

c) la resistencia tiene su fundamento en el deber y se opone, como tal, al creacionismo, que se basa en el deseo (cf. págs. 22 y 23).

Desde la teoría, solo observaré que Guattari pone el acento en el hecho de que, precisamente mientras sigamos encerrados en nuestros guetos ideológicos al momento de concebir los antagonismos sociales, “nos mantendremos indefinidamente a la defensiva, incapaces de apreciar el alcance de las nuevas formas de resistencia en los campos más diversos” (1995, pág. 34). Al mismo tiempo, señala junto con Negri que “[las] formas integrativas, totalizantes y totalitarias del producir, transforman los viejos modos de esclavismo económico en sujeción política y cultural y se esfuerzan por reducir a la impotencia toda resistencia a las pretendidas necesidades económicas” (en: Guattari, 1995, pág. 73). E indica,

asimismo, en colaboración con el coautor de *Imperio*, que en la medida en que el Estado de Bienestar reorienta su política en el sentido de “un crecimiento 'controlado' de la pobreza... [procede a] una *represión pulverulenta*, molecular, de todas las formas de resistencia y de libre expresión de las necesidades” (págs. 94 y 95). La dupla Guattari/Negri observa, además, que “[la] expansión de la resistencia de las nuevas formas de subjetividad” (pág. 103) alcanza incluso a determinadas élites; y afirma, en el marco de una dura crítica al terrorismo setentista, que este “ha planteado un problema verdadero a través de premisas y de respuestas radicalmente falsas: ¿cómo ligar la resistencia contra la reacción, con la instalación de un nuevo tipo de organización? (...) *Se trata entonces de construir otra sociedad, otra política, otro movimiento de mujeres, otro movimiento obrero, otros movimientos juveniles*” (pág. 106). Vemos así a un Guattari embarcado en un agenciaamiento revolucionario; más concretamente, en un proyecto de reformulación del comunismo que va de la mano de la *creación* de nuevas formas de militancia, de resistencia y de organización. En este marco, la crítica a los socialismos reales es solo en función de redoblar la apuesta comunista: la creación se anuda con la resistencia y la militancia; estas, intrínsecamente creadoras, entrañan una esperanza invencible (pues ese comunismo, con todo lo que implica, es algo *por venir*) y todo esto solo es posible en tanto en cuanto –muy lejos de esas “comunidades nómades y provisionarias”, fatalmente condenadas

a la dispersión— las *nuevas alianzas* entre los nuevos sujetos o agentes revolucionarios no sucumban en el vórtice de un anarquismo disolvente y sean capaces de *organizarse* sin aplastar sus respectivas singularidades sino, por el contrario, potenciándolas. En Berardi, la proliferación de las singularidades rebeldes exige, para el libre fluir de su creatividad deseante, el abandono de toda política de resistencia; en Guattari, en cambio, *solo el ensamble entre las nuevas formas de resistencia y las singularidades “aliadas” en la lucha anticapitalista puede producir efectos de índole revolucionaria*: “Es evidente que en un mundo donde los únicos 'excesos' solo pueden ser rupturas a-significantes, *la reconquista del valor del testimonio, del compromiso personal, de la resistencia singular y de la solidaridad elemental* se ha vuelto un motor esencial de transformación” (Guattari & Negri, en: Guattari, 1995, pág. 118).

Desde la práctica, simplemente diré que, justo en el mismo año en que Berardi —al calor del célebre estribillo de los Sex Pistols (*No future / No future for you!*)— tuvo esa iluminación postmoderna según la cual era menester apartarse de la acción política por ser esta “meramente” de resistencia y, por lo tanto, *reactiva*, un grupo heroico de catorce mujeres —en medio de la más horrenda dictadura— articuló todo lo que él declara inconciliable —resistencia, creación y esperanza— de una forma inaudita. En el *acontecimiento* de aquella primera ronda en torno a la Pirámide de Mayo, las Madres resistieron a la represión policial imaginando y dando forma, sobre la marcha, a

un símbolo único y singularísimo –a un círculo que, trazado a partir de la conjunción entre una ineludible voluntad de lucha y una prodigiosa imaginación que iba más allá de “lo posible”, encarnaba la infinitud de su deseo y su esperanza, aunque no hubiese, de momento, una salida o una *línea de fuga*–. Las movía, si puedo apelar a otro estribillo –el de una canción de Paralamas del año 86, cuando el invierno arreciaba–, “el arte de vivir con fe / y sin saber con fe en qué”. Por otro lado, no quiero dejar de hacer referencia, como contraejemplo de la posición de Berardi, a la concepción y a la práctica de la resistencia en el movimiento neozapatista –cuyo vínculo con la obra de Deleuze y Guattari, afortunadamente, ya es objeto de muy interesantes estudios–. Me limitaré, por el momento, a invitar a la lectura del comunicado: “«A 500 años del inicio de la resistencia». No nos conquistaron. Seguimos en resistencia y rebeldía” (CNI-CIG, 2021).

III.- Por último, Bifo propone una suerte de terapia filosófica que pretendería dar cuenta de una “experiencia de la depresión... [que ha sido apartada] como culpabilizada, como algo de lo que no se debe hablar en público” (2013, pág. 17). Y agrega, enigmática y crípticamente, pero no tanto como para que no sea posible aprehender la idea: “Hipocresía felicista” (pág. 17). Tendría mucho que decir al respecto y, lo confieso, creo que lo haría mejor si me abstuviese de recurrir al lenguaje académico. Un amigo no habla así. Mucho menos, de un amigo

muerto. Y muchísimo menos de un amigo muerto que tenía el coraje de seguir militando a pesar de las derrotas, de los obstáculos y de las impenetrables tinieblas que se cernían entonces –no sé si debo utilizar el Imperfecto– sobre toda la humanidad. Es cierto, en principio, que Guattari “durante la última década de vida, conoció a Josephine, quien sería su última pareja, treinta años menor, con quien se casó y no dejó de tener serios problemas, al punto de precipitarse en una grave depresión” (Pacheco, 2017). Pero Berardi va más allá de los límites. De hecho, aunque nos comunica que la depresión de Félix tenía un nombre propio, el de su pareja (2013, pág. 19), no se detiene en ese punto (al que, por lo demás, solo menciona de pasada). Le interesa hacer énfasis *no* en su costado biográfico (las circunstancias de su relación amorosa con Josephine) *sino* en lo que él considera como “esta impotencia de la voluntad política que no hemos tenido el coraje de declarar” (pág. 23). Pero claro, ni la vida ni la obra de Guattari dan testimonio de hipocresía o de cobardía. Salvo que se presuma, como lo hace Berardi, que Félix –que en su fuero más íntimo “intuía” de algún modo que la resistencia y la militancia ya no serían para absolutamente nada– “nunca lo ha dicho, ni siquiera a sí mismo, y así iba a todas esas reuniones, con gente que no lo seducía, a hablar de cosas que lo distraían, a tomar notas de citas y de compromisos” (pág. 23).

5.- CONCLUSIÓN. OTRO FÉLIX

Básicamente, lo que hace Berardi es postular que *el verdadero Félix* (oculto detrás de una militancia *aparente* y de compromisos vacíos) *sabía* –aunque no lo expresaba y se obstinaba en simular y en mentirse a sí mismo– que *nada de todo eso tenía sentido*. Su depresión, a su juicio, no era política y, si bien la influencia de Josephine habría tenido importancia, se habría originado en “la dispersión de la inmediatez de la comunidad” (pág. 23). Ante el hecho de que Guattari *no aceptó nunca* como un hecho consumado y fatal dicha dispersión –más aún, ante la evidencia de que se plantó expresa y rotundamente frente a ella, afirmando, a dos voces con Negri: “Han llegado los tiempos de pasar de la resistencia dispersa a la constitución de frentes de lucha determinados y de máquinas de lucha que, por ser eficaces, no perderán nada de su riqueza, de su complejidad, de la polivalencia de los deseos que la sostienen” (en: Guattari, 1995, pág. 135)– Berardi prefiere la hipótesis –creo que equivoqué la palabra, ya que la presenta más bien como una certeza– de que el Guattari que perseveraba en la acción militante no era más que un *falso Félix*, una máscara triste y sintomática, por debajo de la cual estaba el Félix “auténtico” –enfermo, obviamente, a causa de no permitir (o de no ser capaz de lograr) que su verdad profunda aflorara a la superficie y se plasmara en su conciencia y en sus actos–.

A mí, por el contrario, la lectura de *Félix* me ha transmitido la impresión de que no hay nada más deprimente que pretender, por una parte, que se posee la verdad de alguien –y en especial de un amigo, de alguien que ya no está– y, por otra parte, que a través de la aprehensión privilegiada de dicha verdad es posible refutar la vida y el pensamiento de la persona en cuestión. Se me objetará, quizá, que exagero. Acepto el envite. Creo estar en condiciones de probar –y creo, en gran medida, haber ya probado– que Berardi, en vez de aceptar las diferencias que lo separaban (y que, a la vez, desde ya, lo unían) a Guattari, trata de forzarlas, resignificarlas y ajustarlas a sus propias necesidades. Y Berardi solo puede argumentar que Guattari se ocultaba a sí mismo la verdad –de la que él, en cambio, dispondría– ocultando, a su vez, y acaso no tan inconscientemente, todo lo concerniente al comunismo de Guattari y a sus implicancias.

Muchas cosas son las que me vienen a la mente, pero hay que hacer un corte. Me conformo con hacer que valga para la máquina Félix el mismo principio que Berardi aplica a la máquina rizomática: “Si una pieza se deja en la sombra no puede entenderse el funcionamiento” (Berardi, 2013, pág. 64). Echar luz sobre el comunismo guattariano significa poner de manifiesto el carácter artificial de una imagen que trata de persuadirnos de que el mismo militante y pensador que tramaba nuevas alianzas de cara a un relanzamiento del comunismo como proyecto de liberación de las singularidades “en el

fondo sabía” que ya no había lugar para la militancia. Donde Berardi sugiere que Guattari, preso de la lógica del *Anti-Edipo*, “no ve” o, más bien, “no acepta” la dispersión de la comunidad deseante y, por consiguiente, cae en la depresión, nosotros planteamos, muy por el contrario, que Guattari era plenamente consciente de tal dispersión y se proponía, en calidad de comunista –no ortodoxo, como hemos visto, pero innegablemente tal–superarla.

Por supuesto, no somos lo suficientemente postmodernos como para adherir a la máxima de Berardi según la cual es innecesario “estar de acuerdo sobre una frase, sobre una palabra... [dado que] no tiene sentido la confutación del concepto, de un agenciamiento lógico” (pág. 67). Creemos firmemente –y no nos parece que sea anti-guattariano ni nos interesa tampoco, ya que no buscamos “ajustarnos” a un canon legitimante sino pensar por nosotros mismos– que la crítica sigue siendo necesaria y que es preciso dar batalla en el campo de las ideas sin renunciar jamás al compromiso y a la militancia, a la multiplicación de lazos fraternales de solidaridad y camaradería, a la transformación efectiva de esa realidad agobiante y cruel que llamamos “capitalismo”. Y creemos que el pensamiento de Guattari sigue siendo un componente crucial, ineludible, de toda máquina revolucionaria.

A lo único que renunciamos, en esta línea, es a invertir la posición de Berardi y a proclamar que nuestro Félix

es “verdadero” y el suyo “falso”. Al fin y al cabo, aunque no de la forma acrítica que él pretende, podemos acompañarlo a lo largo de su texto y, finalmente, “abandonarlo en la primera esquina y retomar nuestra calle” (pág. 67).

En eso consiste, en suma, *nuestra* deriva.

En afirmar que hay *otro Félix*. Y que funciona mucho mejor.

REFERENCIAS Y COMENTARIOS GENERALES

1. “Sombras y esplendores del tipo prometeico de lo masculino en *El nacimiento de la tragedia*” es una versión corregida y revisada de la ponencia originalmente expuesta en las *II Jornadas sobre el Mundo Clásico: Lo Masculino y lo Femenino en la Antigüedad Clásica*, Universidad de Morón (Argentina), septiembre de 2004. Constituye uno de mis últimos intentos por demostrar que el pensamiento de Nietzsche, superada su “fase decadente”, logra deshacerse (si no en todo, al menos en gran parte) de sus componentes “reaccionarios”. Mi convicción en un “nietzscheanismo de izquierda” comenzaba a diluirse. En la actualidad, no obstante, rescato la idea de que *El nacimiento de la tragedia*, para bien o mal, forma parte con pleno derecho de la obra de Nietzsche y no puede ser arbitrariamente escindida de ella; posición que supe defender en 2008, con mayor fuerza y mejores fundamentos, en el marco de las VII Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata: en una mesa especial, dedicada a Schopenhauer y a Nietzsche, Pablo U. Rodríguez y yo presentamos sendos trabajos bajo el título común de “Arte, mundo y voluntad”; en el caso de Pablo, su ponencia se titulaba: “Schopenhauer y Nietzsche. Enfermedad del mundo y redención artística”; en el mío: “*El nacimiento de la tragedia* o una filosofía de la cultura”. Al

margen del título, creo que lo que vinculaba nuestras presentaciones era la pretensión de “recuperar” filosóficamente a ese “primer Nietzsche” que ciertas líneas interpretativas suelen descartar casi por completo. Dos años más tarde, en las *V Jornadas sobre el Mundo Clásico*, celebradas en la Universidad de Morón en 2010, dediqué una última ponencia al Intempestivo: “Historia de un desierto”. Era el fin. Era un *adiós* definitivo a mi adhesión a su pensamiento.

2. “Entre Nietzsche y Derrida: el destino de la interpretación” es una versión corregida y revisada de la ponencia originalmente expuesta en las *V Jornadas Internacionales Nietzsche*, Universidad de Buenos Aires (Argentina), octubre de 2006. Dos años atrás, en las *IV Jornadas Internacionales Nietzsche* organizadas por la Universidad de Buenos Aires, me había ocupado del vínculo entre Nietzsche y Guattari en términos de una “amistad en lejanía”. Es claro que, al mismo tiempo que trataba de *salvar* al “viejo pajarero” de las lecturas “de derecha”, procuraba conectarlo –de manera paradójica, “a pesar de” las contradicciones y de los cortocircuitos– con algunos *póstumos* suyos que podían llegar a conformar –me viene a la mente el final de *Aurora*– una misma comunidad alciónica. En el caso de la relación Nietzsche/Derrida, todo comenzó con la lectura de *Espolones*. Debo confesar que mi primera reacción fue de un rechazo absoluto, casi visceral. La mediación psicoanalítica se me hacía tan forzada como ininteligible. No obstante, tras

ciertas relecturas, logré interesarme por el tema en el que, finalmente, me centré: el de la interpretación y sus límites, Comprendí (o me pareció comprender) que mi incompreensión del texto derridiano era “buscada” o “pretendida” por este como una manera de probar, por una vía negativa, su propia tesis. Más de una década después, en 2018, y gracias a la gentil invitación de Ricardo Álvarez, tuve ocasión de participar en *La filosofía en el siglo XX. Vol 1: Los filósofos del siglo*, publicado por Prometeo, con un capítulo sobre Derrida. Aún me debo la redacción de una serie de artículos sobre la evolución de la forma en que fue evolucionando la concepción de la deconstrucción en su obra. Aún no sé cómo pronunciarme, a decir verdad, con respecto al filósofo francoargelino.

3. “La cuestión de la animalidad en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, enfocada a la luz del concepto de producción” es una versión corregida y revisada de la ponencia originalmente expuesta en las *VIII Jornadas de Investigación en Filosofía*, Universidad de La Plata (Argentina), abril de 2011. Aquí reside una de mis mayores inquietudes filosóficas, en la que espero poder profundizar a medida que avance en mi tesis de doctorado. Lo diré sin vueltas: yo fui de Deleuze y Guattari hacia Marx –y no a la inversa–. Mis lecturas iniciales (y fascinadas) de *El Anti-Edipo* se remontan a 1991; mi ingreso a la obra de Marx se produjo (con el perdón de Althusser), a través de los *Manuscritos*, en 1993. Me resultó evidente, en aquel momento, que ese mismo concepto de

producción que le proporcionaba su sustento ontológico a la relación “hombre/animal” (espero que se advierta el porqué de las comillas) era el que reaparecía, desbordante de potencia y luego de más de un siglo, para darle a la teoría deleuzo-guattariana de las máquinas su sello materialista. Desde luego, las objeciones pueden ser múltiples: que ese Marx aún no es Marx, que ese materialismo está mucho más cerca de la ideología que del materialismo histórico propiamente dicho, que recortar un concepto del joven Marx para establecer las bases ontológicas de una teoría “materialista” y “revolucionario” es un procedimiento tan peligroso como inadmisible... Lo cierto es que, con todas sus aristas y complejidades, la temática me atrae de manera creciente. Más que responder a las críticas “externas”, lo que me interesa y me preocupa a la vez es la necesidad de recurrir a Feuerbach para dar cuenta de cómo es que se anudan las tesis de los *Manuscritos* con la ontología maquina de *Capitalismo y esquizofrenia*. En relación con esto último, cabe acotar que en agosto de 2021 Pablo U. Rodríguez y yo presentamos en el *II Webinário Internacional: Conversas sobre Ludwig Feuerbach*, organizado por el *Grupo de Pesquisas Ludwig Feuerbach e Pensamento Pós-hegeliano*, una ponencia conjunta titulada “Deleuze lector de Feuerbach: la operación de la muerte de Dios”; la cual, en cierto modo, puede considerarse como un primer paso en dicho sentido.

4. “*El mito del siglo XX* de Alfred Rosenberg: la «teoría racial» como «ingeniería» del exterminio” es una versión corregida y revisada de la ponencia originalmente expuesta en la *Jornada “Persistencia del Mito”*, Universidad de Morón (Argentina), noviembre de 2012. El racismo se pretende *teoría* –y ello, claramente, mucho más allá de Rosenberg–. Dar cuenta de sus inconsistencias a la vez que detectar lo que está a la base de su viralidad, es decir, aquello que lo torna peligrosamente contagioso en el plano molar y que lo vuelve además “invisible” (como algo de lo que somos *portadores* sin advertirlo) en el plano molecular es una tarea tan urgente como necesaria. Por diversas circunstancias, no he podido avanzar en esta línea de investigación. Me gustaría poder retomarla buscando los posibles puntos de articulación con la *Psicología de masas del fascismo* de Wilhelm Reich. De alguna manera, todo ese delirio con respecto a las razas –más concretamente, en lo que hace a la existencia de unas “superiores” y otras “inferiores”, a la necesidad de evitar las “mezclas” y asegurar de ese modo una supuesta *pureza* de la sangre– ha llegado a ser *absorbido* por millones de personas que vivieron ese mito como una verdad inapelable. Determinar si Rosenberg ha sido o no el principal ideólogo nazi es una tarea erudita que encuentro tan improductiva como ajena a mis intereses teóricos inmediatos; rastrear, en cambio, sus elementos paradigmáticos –esto es, los componentes que vinculan su visión singular y extravagante con diversas concepciones

racistas, tanto anteriores como posteriores— me sigue pareciendo —en el contexto de nuestra oximorónica globalización, recordando la fórmula de Marcos— una labor indispensable.

5. “En torno a la enajenación: Callinicos, Althusser, Marx” es una versión corregida y revisada de la ponencia originalmente expuesta en las *IX Jornadas de Investigación en Filosofía*, Universidad Nacional de La Plata (Argentina), agosto de 2013. Diez años atrás, le dediqué bastante tiempo a la lectura de Althusser. Si bien, al día de hoy, guardo ciertas preferencias por el marxismo humanista, la perspectiva althusseriana me generó siempre una gran atracción. Obviamente, tengo ante la cuestión del “primer Marx” la misma posición que ante la cuestión del “primer Nietzsche”: no se lo puede escindir del “Marx maduro”. La contraposición entre los momentos “ideológico” y “científico”, a mi juicio, se torna ella misma problemática y, a fin de cuentas, inconducente. Lo que yo hacía entonces era algo así como *escribir para comprender*, tratando de adoptar el punto de vista de los diferentes enfoques —el humanista y el antihumanista— para sacar luego, con mayor claridad, mis propias conclusiones. Desde una ortodoxia retrógrada, hay quienes se burlan de Althusser y afirman que “no entendió nada” del marxismo o, con total desparpajo, que “no era marxista”. A mi criterio, en cambio, se puede disentir con él en todas y en cada una de sus tesis; pero no hay forma de *ser* propia y cabalmente marxista sin *pensar* su obra, es

decir, sin hacer una valoración crítica de sus implicancias epistemológicas y políticas.

6. “El *no* de Althusser al humanismo” es una versión corregida y revisada de la ponencia originalmente expuesta en la *Jornada Interdisciplinaria: “Escritura y Diferencia”*. *Presupuestos Filosóficos de la Crítica Post-Estructuralista: Foucault – Derrida – Deleuze – Lacan*, Universidad de Morón (Argentina), septiembre de 2013. Este texto fue oportunamente escrito como continuación del anterior. Me interesaba “recuperar” polémicamente a Althusser tanto en el campo de la militancia como en el ámbito de la academia. Asumir, si se quiere, una voz –como lo hace un actor que encarna a su personaje– para producir *determinados* efectos: retornar a la “coyuntura teórica” (si cabe la expresión) del mundo de posguerra, a lo que había en juego en ella, a fines de buscar –con miras a la renovación del pensamiento marxista– aquellos elementos que pudiesen ser útiles aún en pleno siglo XXI. Al momento de presentar esta ponencia, precisamente, alguien me objetó que parecía estar de vuelta en los sesenta, que el lenguaje era obsoleto y que estaba muy bien ocuparse de Althusser pero que había que hacerlo a la manera de postestructuralistas como Nancy. Mi respuesta fue que, si tan grave era volver medio siglo en el tiempo para estudiar los conceptos de Althusser, entonces con más razón ya no habría que dar más clases de filosofía antigua ni estudiar la teoría de las Ideas de

Platón. Solo una ironía para resaltar lo absurdo de tal cuestionamiento...

7. “Desposesión, alienación, miseria: una lectura de Bensaïd” es una versión corregida y revisada de la ponencia originalmente expuesta en las *III Jornadas Posthegelianas*, Universidad Nacional de General Sarmiento (Argentina), septiembre de 2015. Unos años atrás, había traducido *Los desposeídos* de Daniel Bensaïd para Editorial Prometeo. La figura del “desposeído”, del “pobre”, llamó poderosamente mi atención: hay algo de “premoderno” en nuestra fría “postmodernidad”, algo que atraviesa a todos nuestros “sin” y que hace tan compleja –entre otras cosas– la adquisición de lo que, en buen y clásico marxismo, se denomina “conciencia de clase”. Por eso es que juzgué fructífera la conexión entre el ensayo de Bensaïd y la propuesta de Guattari y Negri en *Las nuevas alianzas*, procurando anudar ciertos hilos que pasaban “por detrás” y “por delante” del Marx maduro y del marxismo oficialmente establecido. Dado que, por razones personales, no pude concurrir a las Jornadas, fue Pablo U. Rodríguez –uno de sus organizadores– quien leyó la ponencia por mí. Hoy, que habla por sí sola, confío en que siga teniendo, de un modo u otro, *algo valioso que decir*.

8. “Agosti: bajo el signo de la Revolución” es una versión corregida y revisada del artículo presentado en agosto de 2021 para la aprobación del Seminario de Doctorado: “Educación, Humanismo y Revolución. La

filosofía de la praxis en Argentina en los inicios del siglo XX” (Universidad de Buenos Aires, segundo cuatrimestre de 2020), dictado por las Doctoras Alexia Massholder y Cinthia Wanschelbaum. Gracias a este seminario me inicié (tardíamente pero a tiempo) en la lectura de Agosti. Sorprendido por la elegancia y la impronta sarmientina de su prosa, y marcado a mi vez por ese hábito derridiano de efectuar lecturas marginales, al trabajar “Examen de conciencia” –uno de los escritos que conforman *El hombre prisionero*– me resultó muy intrigante el uso reiterado de metáforas astrológicas y procuré desarrollar una interpretación “fronteriza”, situándome en el frágil y borroso límite que separa a las vertientes humanista y científicista del pensamiento marxista. Además, hallé en Agosti nuevas/viejas herramientas para atacar de lleno el burdo concepto postmoderno de *grieta* que circula hasta el hartazgo –como la más evidente de las verdades pero produciendo los efectos más nocivos– por los medios de comunicación y las redes sociales, sembrando una de las más peligrosas variedades de ideología: el relato del no-relato; o, más bien, el relato “antirrelatos”. Se trata de la perniciosa idea de que “las cosas mejorarán” cuando dejemos de lado las diferencias políticas y, sin hacer caso de las ideologías que nos separan, nos unamos (explotadores y explotados, como en la “Fiesta” de Serrat, en una Noche de San Juan eterna) “por el bien de la Nación”.

9. “Otro Félix. Una *deriva* a partir de Berardi” es una versión corregida y revisada de la ponencia originalmente expuesta en el *III Coloquio Internacional de Filosofía en el Perú*, Universidad San Antonio Abad de Cusco (Perú), diciembre de 2021. Con respecto a este escrito, aunque no debería hacerlo, quiero señalar que no se trata de una intempestiva “contra Berardi” –a quien continúe leyendo, con emociones varias, a principios de 2022– sino de una *contralectura*, si se quiere, de la vida-obra de Guattari. La exégesis (¿podré llamarla así?) que realiza Bifo nos presenta a un Guattari postmoderno que solo mantiene su militancia de forma mecánica y que sabe, “por dentro”, que ya no tiene sentido. Con Guattari, con Deleuze o con quien sea sucede exactamente lo mismo: los usos que hacemos de su pensamiento no hacen más que evidenciar el proyecto que nos anima. En mi caso, veo en la crítica guattariana al socialismo dogmático y a la militancia anquilosada una gran herramienta teórica que, sin duda, habrá que examinar y calibrar con cuidado, pero que aún hoy sigue siendo –tal como confío en poder demostrar– absolutamente indispensable para construir el que *puede* llegar a ser *el comunismo del siglo XXI*.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. (2011). Bajo el signo de los astros. En T. Adorno, *Escritos sociológicos II*. (A. González Ruiz, Trad., págs. 9-125). Madrid: Akal.
- Agosti, H. (1938). *El hombre prisionero*. Buenos Aires: Claridad.
- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. (M. Harnecker, Trad.) México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1970). *Lenin y la filosofía*. (F. Sarabia, Trad.) México: Era.
- Bensaïd, D. (2012). *Los desposeídos. Karl Marx, los ladrones de madera y los derechos de los pobres*. (J. M. Spinelli, Trad.) Buenos Aires: Prometeo.
- Berardi, F. (2013). *Félix. Narración del encuentro con el pensamiento de Guattari, cartografía visionaria del tiempo que viene*. (F. Venturi, Trad.) Buenos Aires: Cactus.
- Bianculli, T. (2005). Acerca de la posibilidad de fundamento en lo histórico. *Procesos históricos. Revista de Historia, Arte y Ciencias Sociales*(7), 100-111.
- Callinicos, A. (1976). *Althusser's Marxism*. London: Pluto Press.
- Calvo-Gómez, W. (2019). El humanismo marxista. *Revista Espiga*(18), 226-244.
- Chamberlain, H. S. (2 de Febrero de 2007). *The Foundations of the 19th Century*. Obtenido de

web.archivos.org: https://web.archive.org/web/20070219163506/http://www.hschamberlain.net/grundlagen/division0_index.html

CNI-CIG. (12 de Diciembre de 2021). *Diversos colectivos invitan a la Acción dislocada "A 500 años del inicio de la resistencia" el día 13 de agosto de 2021, 11:00 horas.* Obtenido de Enlace zapatista: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2021/08/07/diversos-colectivos-invitan-a-la-accion-dislocada-a-500-anos-del-inicio-de-la-resistencia-el-dia-13-de-agosto-de-2021-1100-horas>.

Cragolini, M. (2000). *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires: Eudeba.

Deleuze, G. (2017). *Lógica del sentido*. (M. Morey, Trad.) Barcelona: Paidós.

Deleuze, G., & Gattari, F. (1985). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. (F. Monge, Trad.) Barcelona: Paidós.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Mil msetas. Capitalismo y esquizofrenia*. (J. Vázquez Pérez, & U. Larraçeta, Trads.) Valencia: Pre-Textos.

Derrida, J. (1981). *Espolones*. (M. Arranz Lázaro, Trad.) Valencia: Pre-Textos.

Engels, F. (2003). *Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Obtenido de archivo-chile.com:

- http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/engelsf/engelsde00003.pdf
- Esquilo. (1986). Prmeteo encadenado. En Esquilo, *Tragedias* (B. Perea Morales, Trad., págs. 539-582). Madrid: Gredos.
- Fromm, E. (1970). *Marx y su concepto de hombre*. (J. Campos, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Fuentes Morúa, J. (2003). Sobre la historia de la difusión de Manuscritos económico-filosóficos de 1844. *Polis. Investigación y análisis sociopolítico y psicossocial*(2), 189-220.
- Gainza, M. C. (2015). Althusser y la coyuntura. *Demarcaciones*, 1-6.
- Gobineau, J. A. de (1884). *Essai sur l'inégalité des races humaines* (Vol. I y II). París: Librairie de Fermin-Didot et Cie.
- Graves, R. (1985). *Los mitos griegos*. (L. Echávarri, Trad.) Madrid: Alianza.
- Graves, R., & Patai, R. (2004). *Los mitos hebreos*. (J. Sánchez García-Gutiérrez, Trad.) Buenos Aires: Alianza.
- Guattari, F. (1995). *Cartografías del deseo*. (M. D. Norambuena, Trad.) Buenos Aires: La marca.
- Guattari, F. (1996). *Las tres ecologías*. (J. Vázquez Pérez, & U. Larraceleta, Trads.) Valencia: Pre-Textos.

- Heidegger, M. (2012). *Four Seminars*. (A. J. Mitchell, & F. Raffoul, Trans.) Indiana: Indiana University Press.
- Herman, A. (1998). *La idea de decadencia en la historia occidental*. (C. Gardini, Trad.) Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Jewish Virtual Library. (2 de Junio de 2022). *Nuremberg Trail Defendants: Alfred Rosenberg*. Obtenido de Jewish Virtual Library a project of aice: <https://www.jewishvirtuallibrary.org/nuremberg-trial-defendants-alfred-rosenberg>
- Klossowski, P. (1995). *Nietzsche y el círculo vicioso*. (R. Páez, Trad.) Buenos Aires: Altamira.
- Llobera, J. (2003). *The making of totalitarian thought*. Oxford: Berg.
- Marx, K. (1980). *Manuscritos de economía y filosofía*. (F. Rubio Llorente, Trad.) Madrid: Alianza.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. (J. Tula, L. Mames, P. Scaron, M. Murmos, & J. Aricó, Trans.) México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2010). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro primero: El proceso de producción del capital*. (P. Scaron, Trad.) Madrid: Siglo XXI.
- Marx, K., & Engels, F. (2019). *Manifiesto Comunista*. (P. Ribas, Trad.) Madrid: Alianza.
- Mazora, M. (2017). *Marx. discípulo de Engels*. Buenos Aires: UNSAM.

- Mondolfo, R. (1964). *El humanismo de Marx*. (O. Caletti, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Mondolfo, R. (1975). *Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos*. (M. H. Arberti, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, F. (1995). *El nacimiento de la tragedia*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) Buenos Aires: Alianza.
- Nietzsche, F. (2002). *Crepúsculo de los ídolos, o: Cómo se filosofa con el martillo*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2007). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. (A. Sánchez Pascual, Trad.) Madrid: Alianza.
- Ortega Reyna, J. (2017). Órbitas de un pensamiento: Lenin y el marxismo en América Latina. *Revista de Estudios Latinoamericanos*, 65, 227-255.
- Pacheco, M. (12 de Diciembre de 2017). *Guattari según nosotros*. Obtenido de Lobo suelto: <https://lobo-suelto.com/guattari-segun-nosotros>
- Porres Caballero, S. (2014). *Dioniso en la poesía lírica griega*. Obtenido de Universidad Computense de Madrid: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/24575/1/T35156.pdf>
- Renault, E. (2017). *Marx y la filosofía*. (J. M. Spinelli, Trad.) Buenos Aires: Prometeo.
- Rosenberg, A. (2002). *El mito del siglo XX*. (A. Encina, & W. del Prado, Trads.) Madrid: Ediciones Wotan.

- Rosental, M., & Iudin, P. (1946). *Diccionario filosófico marxista*. (M. B. Dalmacio, Trad.) Montevideo: Pueblos Unidos.
- Schopenhauer, A. (2019). *El mundo como voluntad y representación*. (P. López de Santa María, Trad.) Madrid: Trotta.
- Soares, L. E. (11 de Noviembre de 2014). *Félix Guattari, la revolución molecular y la formación del Partido de los Trabajadores*. Obtenido de Rebelión.org: <https://rebellion.org/felix-guattari-la-revolucion-molecular-y-la-formacion-del-partido-de-los-trabajadores>
- Steimann-Gall, R. (2007). *El Reich sagrado. Concepciones nazis sobre el cristianismo*. (R. Vázquez, Trad.) Madrid: Akal.

REQUISITOS PARA PUBLICAR UNA OBRA

CONTENIDO

La Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ) y el Centro Latinoamericano de Pensamiento Crítico (CELAP-PEC), buscan publicar obras originales que se adscriban al pensamiento crítico. El propósito es contribuir en la difusión de conocimiento que aporte información y argumentos firmes en la discusión de los problemas históricos y contemporáneos que padecemos los seres vivos que habitamos la madre Tierra. Se reciben documentos que no tienen cabida en los espacios oficiales o en los medios editoriales mediados por una lógica mercantil. No se admiten documentos con formato de tesis académicas, libros de texto para educación básica o media superior, manuales o instructivos, libros de autoayuda o superación personal, libros de deportes, recetarios de cocina o guías turísticas. Tampoco se aceptan libros publicados de forma previa en español por otros espacios editoriales.

La colección de libros *pensamientos críticos* tiene fines NO lucrativos. Por lo que los trabajos propuestos y aceptados para su publicación circularán de forma libre, en formato digital, por todos los medios electrónicos. Se respetará de forma rigurosa los derechos de autor y se registrará la edición de las obras.

PRESENTACIÓN

El texto debe ser presentado con un interlineado de 2.0, espacio entre párrafos 6 puntos, sin sangría, fuente Arial, tamaño 12, estilo de citado APA, insertar citas y fuentes bibliográficas de forma electrónica (administrar fuentes en Microsoft Word). Las tablas y las gráficas deben presentarse como imágenes.

La extensión del documento es libre. El texto debe estar listo para ser publicado, sin problemas de ortografía, morfología o sintaxis. Las ideas deben ser expuestas de forma clara y coherente.

PROCESO DE DICTAMINACIÓN

Todas las obras que publica la colección *pensamientos críticos* se someten a un proceso de dictaminación por un Consejo Editorial. Las obras son cuidadosamente valoradas para determinar la pertinencia de incorporarlas a la colección. El proceso de dictaminación se compone de varias etapas: predictamen, dictamen del Consejo Editorial y evaluación de Comité Editorial. Si durante el proceso de dictaminación se detecta algún fragmento citado sin remitir la fuente, la obra será inmediatamente desechada.

Predictamen. La obra propuesta primero es sujeta a un predictamen en dónde se determina si cumple con los requisitos establecidos para su recepción, si se apega a la línea editorial de la colección y si cumple con un mínimo

de calidad en cuanto a su forma: ortografía, redacción, estructura y rigurosidad en el aparato crítico.

Dictamen del Consejo Editorial. Las obras con predictamen positivo son remitidas al Consejo Editorial para que emitan por escrito su opinión con respecto a su originalidad, sus aportaciones y su pertinencia en los diferentes campos de los pensamientos críticos.

El grupo que dictamina las obras propuestas conforma un Consejo Editorial con autoras y autores de diferentes geografías de América Latina. El resultado de los dictámenes puede ser la recomendación de no publicar la obra, de publicarla siempre y cuando se atiendan algunas recomendaciones o publicarla tal y como fue propuesta.

Los dictámenes son fundamentales para cuidar la orientación ética y política de la colección, por lo cual tienen un carácter de inapelables.

Evaluación de Comité Editorial. Finalmente, el Comité Editorial, tomando como referencia la recomendación del grupo de dictaminadores, así como los recursos humanos y materiales disponibles, tiene la facultad para decidir los tiempos y las formas en las que se publicará la obra.

ENVÍO DE LAS OBRAS

El archivo debe enviarse en formato doc y pdf a:
editorial@celapec.edu.mx
programaeditorialuaz@uaz.edu.mx

COLECCIÓN PENSAMIENTOS CRÍTICOS

1. SIGIFREDO ESQUIVEL MARÍN. *Creación sin fin. Castoriadis y la condición humana.*
2. RIGOBERTO MARTÍNEZ ESCÁRCEGA. *El irresistible objeto del poder.*
3. JUAN MANUEL SPINELLI. *Fragmentos de sentido, alienación y utopía.*

Esta edición de
Fragmentos de sentido, alienación y utopía
se diagramó y digitalizó
en el mes de febrero de 2023.