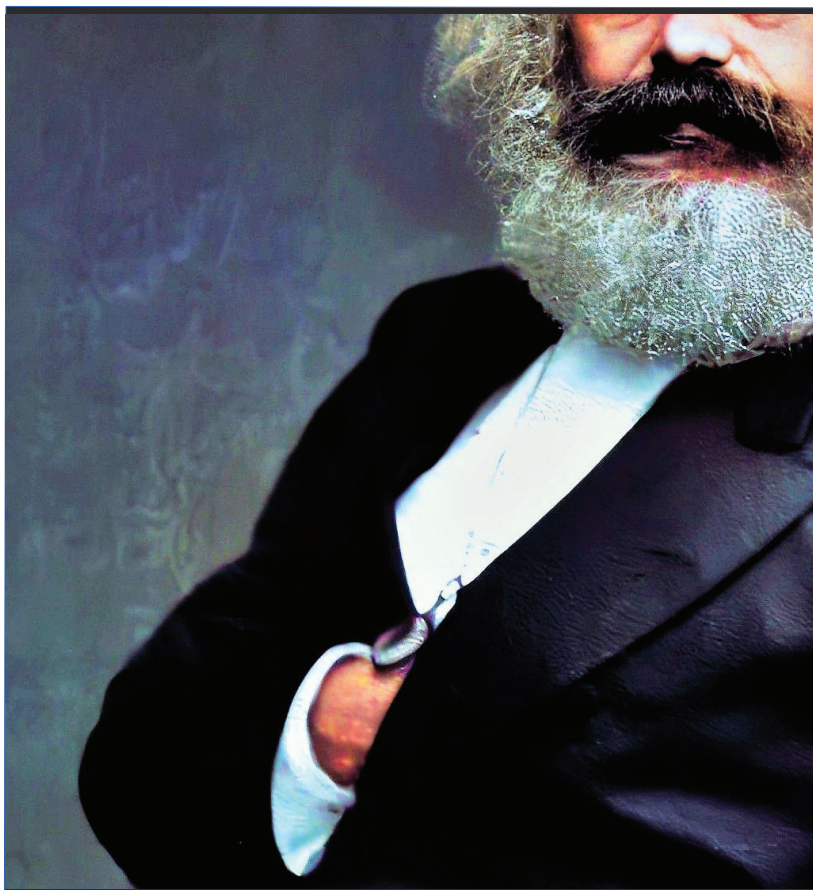


DEI BANQUETE de los DIÓSES

Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas

12

Dossier:
Marxismos-pos-
marxismos



Revista El Banquete de los Dioses

ISSN 2346-9935 – Número 12

Enero-junio de 2023

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires – Argentina



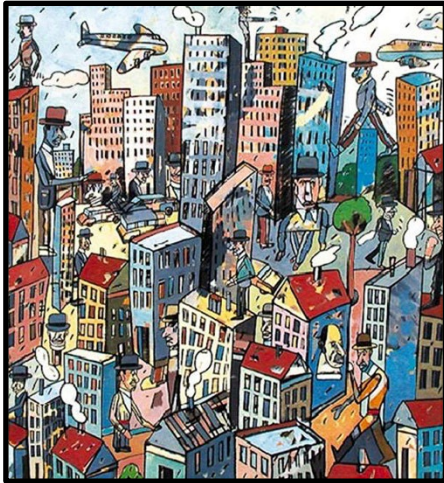
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

IIGG | **GINO**
GERMANI

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

.UBA sociales

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES



*La Revista **El banquete de los dioses** se inscribe en el marco de la Facultad de Ciencias Sociales y el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) de la Universidad de Buenos Aires, Argentina.*

Esta revista de periodicidad semestral figura en el portal de revistas académicas del Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, publicando artículos sujetos a las condiciones de referato doble ciego con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. El contenido de la revista está dirigido fundamentalmente a especialistas, investigadores y estudiantes de posgrado.

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires
Presidente J. E. Urriburu 950, 6to. Piso (1114)
Buenos Aires, Argentina
Tel.: (54) (11) 4508-3815
Fax: (54) (11) 4508-3822
E-Mail: elbanqueterevista@gmail.com



Sumario

Cuerpo Editorial	4-7
Editorial	8-9
Dossier:	
Marxismos-pos-marxismos	
Pensar en francés, escribir en alemán, publicar en Suiza. Moses Hess como catalizador de la crítica al Estado del joven Marx en los <i>Deutsch-Französische Jahrbücher</i> (1842-1843) <i>Thinking in French, Writing in German, Publishing in Switzerland. Moses Hess as a Catalyst for the Young Marx's Critique of the State in the Deutsch-Französische Jahrbücher (1842-1843)</i> Pablo Nocera	10-49
El desarrollo del concepto de proletariado en la obra del joven Marx <i>The Development of the Concept of Proletariat in the Work of the Young Karl Marx</i> Irina Almirón Giménez	50-67
Derechos humanos y capitalismo. La crítica al individualismo liberal en Karl Marx <i>Human Rights and Capitalism. The Critique of Liberal Individualism in Karl Marx</i> Daniel Inojosa Bravo	68-93
La categoría y la experiencia de clase. Un debate cruzado entre teoría, socialismo y nación <i>Category and Experience of the Class. A Crossed Debate Between Theory, Socialism and Nation</i> Nahuel Iván Grinberg	94-114
Crisis de las utopías y modulaciones de la crítica. Un contrapunto entre la ontología política y el materialismo dialéctico benjaminiano <i>Crisis of Utopias and Modulations of Criticism. A Counterpoint Between Political Ontology and Benjamin's Dialectical Materialism</i> Gisela Catanzaro	115-136
La primera aproximación de Carlos Astrada al pensamiento de Marx. Notas en torno a tres textos de 1932 <i>Carlos Astrada's Early Engagement with Marx: A Critical Analysis of Three 1932 Essays</i> Martín Prestía	137-167
La disposición triangular de la constelación política. Notas para una exploración <i>The triangular disposition of the political constellation. Notes for an exploration</i> Esteban Domínguez	168-202
Teoría de la ideología y Hegemonía. Para una crítica althusseriana del pos-fundacionalismo (vía Lacan) <i>Theory of Ideology and Hegemony. For an Althusserian Critique of Post-foundationalism (vía Lacan)</i> Agustín Méndez Samoilloff	203-241
Consideraciones sobre el marxismo global (y el porvenir del marxismo occidental) <i>Considerations on Global Marxism (and the Future of Western Marxism)</i> Santiago M. Roggerone	242-261
Entre el posmarxismo y la filosofía de la praxis. El concepto gramsciano de hegemonía en los debates teórico-políticos contemporáneos <i>Between Post-marxism and the Philosophy of Praxis. The Gramscian Concept of Hegemony in the Contemporary Debates of Political Theory</i> Javier Waiman	262-293



Las Investigaciones Filosóficas y el posmarxismo: usos de la filosofía de Wittgenstein en la obra de Laclau y Mouffe <i>Philosophical Investigations and Post-Marxism: Uses of Wittgenstein's Philosophy in the Theory of Laclau and Mouffe</i> Agustina Victoria Arrigoria	294–325
Vicissitudes não-totêmicas dos líderes democráticos: uma leitura de Laclau e Mouffe à luz de <i>Moisés e o monoteísmo</i> <i>Democratic leaders' non-totemic vicissitudes: an interpretation of Laclau and Mouffe's work in the light of Moses and monotheism</i> Felipe Figueiredo De Campos Ribeiro	326–360
Enrique Dussel en el escenario del marxismo latinoamericano: notas para una (re)consideración <i>Enrique Dussel in the Setting of Latin American Marxism: Notes for a (Re)consideration</i> Flavio Teruel	361–381
Artículos libres	
En las ruinas del Estado: neoliberalismo, neoconservadurismo y anti-igualitarismo en Victor Davis Hanson <i>In the Ruins of the State: Neoliberalism, Neoconservatism and Anti-egalitarianism in Victor Davis Hanson</i> Diego Alexander Olivera	382–403
Ética y mesianismo en la filosofía de Emmanuel Levinas <i>Ethics and Messianism in the philosophy of Emmanuel Levinas</i> Paula Scheinkopf	404–426
Feminismos, violencias y teoría política <i>Feminism, Violence and Political Theory</i> Cecilia Abdo Ferez	427–442
<i>Ethos</i> y genealogía. Aportes foucaultianos para la definición del postoperaismo <i>Ethos and Genealogy. Foucauldian Contributions to the Definition of Postoperatism</i> Andrea Fagioli	443–460
Reseñas	
Astrada, Carlos. <i>Nietzsche, profeta de una edad trágica</i> Aldana Tomasella	461–464
Oliva, Antonio; Oliva, Ángel & Novara, Iván (eds.). <i>Marx and Contemporary Critical Theory. The Philosophy or Real Abstraction</i> Ivan Gabriel Dalmau	465–467
Sacchi, Emiliano; Expósito, Julia; Saidel, Matías & Lo Valvo, Emilio (2022). <i>Ensamblajes neoliberales. Mutaciones del capitalismo contemporáneo</i> Duilio Magretti	468–473
Normas de publicación	474–475
Convocatoria para los próximos números	476



Equipo Editorial

Director

Marcelo Raffin, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Comité Editorial

Luis Félix Blengino, *Universidad Nacional de La Matanza (UNLAM), Argentina.*

Sebastián Botticelli, *Universidad Nacional de Luján Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF), Argentina.*

Iván Gabriel Dalmau, *Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Omar Darío Heffes, *Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV), Argentina.*

Pablo Martín Méndez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Universidad Nacional de Lanús (UNLa), Argentina.*

Alejandra Pagotto, *Universidad Nacional de Avellaneda (UNDAV), Argentina.*

Senda Sferco, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) – Universidad de Buenos Aires – Universidad Nacional del Litoral (UNL), Argentina.*

Natalia Taccetta, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Comité Académico

Cecilia Abdo Ferez, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Irma Julienne Angue-Medoux, *Universidad Omar Bongo (UOB), Gabón.*

Cícero Araujo, *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CONPq) - Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC) - Universidade de São Paulo (USP), Brasil.*

Mariela Avila Gutiérrez, *Universidad Católica Silva Henríquez (UCSH), Chile.*

Bencherki Benmeziane, *Universidad de Orán, Argelia.*

Atilio Borón, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Hugo Biagini, *Centro de Ciencia, Educación y Sociedad (CECIES), Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES), Academia Nacional de Ciencias, Argentina.*

Ernani Chaves, *Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil.*

Carlos Contreras Guala, *Universidad de Chile (UCHile) - Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso (UV), Chile.*

Mónica Cragolini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Marie Cuillerai, *Universidad de París VII Denis Diderot, Francia.*

Luís Antônio Cunha Ribeiro, *Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil.*

Sophie Daviaud, *Institut d'Études Politiques, Centre de recherche CHERPA (Croyance, Histoire, Espace, Régulation Politique et Administrative), Sciences-Po Aix-en-Provence, Francia.*

Emilio de Ipola, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Stéphane Douailler, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

Ricardo Forster, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Cristina Genovese, *Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), Argentina.*

Eduardo Grüner, *Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC), Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

Claudia Gutiérrez, *Universidad de Chile (UCHile), Chile.*

Claudio Sergio Ingerflom, *Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Argentina.*

Mónica Jaramillo, *Universidad Industrial de Santander (UIS), Colombia.*

Fabián Ludueña Romandini, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) -*

Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Sylvie Lindeperg, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Francia.

Scarlett Marton, Universidade de São Paulo (USP), Brasil.

Claudio Martyniuk, Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Susana Murillo, Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Bjarne Melkevik, Université Laval (ULaval), Québec, Canadá.

Francisco Naishtat, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires - Universidad Nacional de La Plata, Argentina.

Teresa Oñate, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España.

Elías Palti, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Centro de Historia Intelectual, Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Luca Paltrinieri, Université de Rennes 1. Francia.

Eduardo Peñafort, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan, Argentina.

Beatriz Podestá, Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de San Juan (UNSJ), Argentina.

Jacques Poulain, Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.

Judith Revel, Universidad Paris X Nanterre, Francia.

Eduardo Rinesi, Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS), Argentina.

Gabriela Rodríguez, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) – Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Miguel Ángel Rossi, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Vicente Sánchez-Biosca, Universidad de Valencia (UV), España.

Felisa Santos, Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.

Julian Sauquillo González, Universidad Autónoma de Madrid (UAM), España

Diego Tatián, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)*
- *Instituto de Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.*

Verónica Tozzi, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)* - *Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires (UBA)* - *Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTref), Argentina.*

Francisco Vazquez García, *Universidad de Cádiz.*

Patrice Vermeren, *Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Francia.*

José Luis Villacañas Berlanga, *Universidad Complutense de Madrid.*

Susana Villavicencio, *Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.*

También fueron parte del Comité Académico

Jorge Dotti, *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)* - *Instituto de Investigaciones Filosóficas Alejandro Korn - Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina.* †

Guillermo Hoyos Vásquez, *Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.* †

Diseño original

Daniel Sbampato.

Editorial

La Revista *El banquete de los dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas* se orienta a temáticas propias de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas, con el objetivo de difundir y debatir ampliamente resultados de investigación y aportes recientes a estas áreas del conocimiento. Evoca en su nombre uno de los más bellos diálogos platónicos y lugares clásicos de la Filosofía al tiempo que, con ese gesto, recupera la celebración del pensamiento, del intercambio de ideas, del diálogo, del encuentro, de la amistad, del placer y de la vida. Pero se trata también de una celebración de la “teoría” en el sentido griego antiguo de la palabra, es decir, como intermediación entre los dioses y los mortales, como aquello que se contiene entre quienes pretenden el conocimiento y que puede acercarnos más a alguna idea de verdad, discutida, cuestionada pero que no deja de disputar un valor de predicación y constitución sobre la vida y el mundo, nunca definitivo, siempre en pugna, parcial y creador de sentido.

En esta oportunidad, el *dossier* temático se enfocará en los marxismos y los denominados posmarxismos. Al respecto, cabe destacar que, desde su emergencia, en la década cuarenta del siglo XIX, el marxismo se constituyó como una referencia ineludible del pensamiento político y social contemporáneo, atravesando los grandes debates que se dieron desde entonces hasta nuestra actualidad. En dicho marco, como contrapartida de las reflexiones motivadas por la coyuntura socioeconómica, esta corriente fue forjando una serie de conceptos que se erigieron como herramientas fundamentales de la filosofía y la teoría política contemporáneas. Sin menoscabo de las deudas teóricas de Marx con la tradición filosófico-política que lo precedió, nociones tales como alienación, clase social, ideología y Estado constituyen –en su acepción marxiana– pilares y referencias ineludibles dentro del acervo de conceptos básicos de la teoría política. Por este motivo, el presente dossier se propone explorar los aportes

conceptuales que se han producido a partir de la obra de Karl Marx. Como así también por el variopinto conjunto de autorxs que suelen ser englobadxs bajo el paraguas de la tradición marxista, desde marxismo revolucionario de principios del siglo XX, al estructuralismo althusseriano, pasando por el historicismo gramsciano y la Escuela de Frankfurt. A su vez, dadas las relecturas y reformulaciones de los conceptos de raigambre marxiana desarrolladas en las últimas décadas, por parte autores que han transvalorado los conceptos de Marx a partir de la puesta en diálogo de su producción con los aportes del posestructuralismo francés y/o del pos-obrerismo italiano, este dossier se propone abordar también contribuciones que tomen por blanco los desarrollos teóricos de aquellxs autorxs que suelen englobados bajo el rótulo de “posmarxismo”.

Recordamos, asimismo, que la Revista *El banquete de los dioses* cuenta, además, con la sección de “Artículos”, que ofrece trabajos acerca de desarrollos de autores y temáticas de la Filosofía y la Teoría Política inscriptos en diferentes tradiciones del pensamiento contemporáneo, como así también trabajos elaborados a partir del modo en que los representantes de la Filosofía y la Teoría Política contemporáneas interpretan a otros autores contemporáneos o de la Filosofía y la Teoría Política clásica, medieval y moderna y cómo ellos son interpretados o retomados. Por otra parte, la sección “Reseñas” presenta reseñas de novedades bibliográficas relacionadas con las temáticas de la revista. Los invitamos entonces, estimadas/os lectoras/es, al banquete de este número.

Comité Editorial
Buenos Aires, junio de 2023

Pensar en francés, escribir en alemán, publicar en Suiza. Moses Hess como catalizador de la crítica al Estado del joven Marx en los Deutsch-Französische Jahrbücher (1842-1843)

Thinking in French, Writing in German, Publishing in Switzerland. Moses Hess as a Catalyst for the Young Marx's Critique of the State in the Deutsch-Französische Jahrbücher (1842-1843)

Pablo Nocera*

Fecha de Recepción: 19/04/2023

Fecha de Aceptación: 01/06/2023

Resumen: *La crítica a la concepción del Estado hegeliano que el joven Marx presenta en los Anales franco-alemanes en 1844 es considerada, a menudo, como el resultado de la extensión de la crítica a la alineación religiosa desarrollada por Feuerbach unos años antes. Matizando esta perspectiva, el escrito analiza específicamente los aportes de Moses Hess en 1843 en la publicación Veintiún Pliegos de Suiza para poner de manifiesto una serie de aristas en las que el autor no sólo integra desarrollos laterales de los herederos críticos de Hegel (Cieszkowski – von Stein), sino que desde allí proyecta una crítica propia a las formas de sometimiento religioso y político que se basa en: a) una concepción de la acción crítica del idealismo hegeliano, b) una concepción de libertad crítica del liberalismo, c) una concepción de la revolución que supera los límites emancipatorios meramente políticos. En sintonía con ello bosqueja una visión del comunismo, en su relación con el proletariado y la propiedad privada. El impacto de esta mediación es*

*Se desempeña como profesor a cargo de la asignatura *El pensamiento sociológico del Joven Marx* y profesor adjunto a cargo de las asignaturas *Historia del Conocimiento Sociológico I* y *Las vetas del texto – La teoría sociológica de Émile Durkheim*, todas ellas de la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. De igual modo, participa como docente en la asignatura *Sociología para Historiadores*, en la carrera de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Ha dictado seminarios de Posgrado (FLACSO Argentina). Correo electrónico: hcs1_nocera@yahoo.com.ar

analizado en la argumentación y elecciones conceptuales que Marx despliega en los Anales, para saldar su crítica a la filosofía del Estado de Hegel y a las formas políticas de emancipación.

Palabras

clave: *Marx – Hess – emancipación política – Estado – comunismo – acción*

Abstract:

The critique of the Hegelian conception of the state that the young Marx presents in the Franco-German Annals in 1844 is often seen as the result of the extension of the critique of religious alignment developed by Feuerbach a few years earlier. In order to qualify this perspective, the paper specifically analyses the contributions of Moses Hess in 1843 in the publication Twenty-One Swiss Papers in order to reveal a series of edges in which the author not only integrates lateral developments of Hegel's critical heirs (Cieszkowski - von Stein), but from there projects his own critique of the forms of religious and political subjugation based on: (a) a conception of action critical of Hegelian idealism, (b) a conception of freedom critical of liberalism, (c) a conception of revolution that goes beyond merely political emancipatory limits. In line with this, he sketches a vision of communism in its relation to the proletariat and private property. The impact of this mediation is analysed in the argumentation and conceptual choices Marx deploys in the Annals to settle his critique of Hegel's philosophy of the state and the political forms of emancipation.

Keywords: *Marx – Hess – Political Emancipation – State – Communism – Action*

“Wie die Aufgabe des vorigen Jahrhunderts eine doppelte war; sich einem doppelten Zwecke zuwandte, einem religiösen und einem politischen, so theilten sich auch zwei Nationen in diese Arbeit: die deutsche warf sich hauptsächlich auf das religiöse, die französische vorzüglich auf das politische Gebiet. Dort bildet Kant, hier die Revolution das Ziel und Ende des vorigen Jahrhunderts”.

Moses Hess¹

Al momentáneo resguardo de la nueva geografía parisina, en donde varios de sus coterráneos transitaban también un exilio forzado por la persecución política de la

¹ «Así como la tarea del siglo pasado fue doble, orientada a un doble fin, religioso y político, de igual modo dos naciones participaron en este trabajo: la *alemana* se lanzó principalmente al terreno religioso, la *francesa* sobre todo al político. Allí *Kant*, aquí la *Revolución*, son la meta y el fin del siglo pasado».

censura germana, entre abril y agosto de 1844, Marx delinea un primer contacto crítico con el discurso de la economía política, cuyo resultado tomaría la forma de los llamados *Manuscritos económico-filosóficos*. En el *Prólogo* afirmaba «[...] además de los socialistas franceses e ingleses, he tenido también a la vista los socialistas alemanes. Sin embargo, los trabajos alemanes enjundiosos y *originales* acerca de esta ciencia se reducen –fuera de los escritos de Weitling– a los artículos de Hess publicados en los *Veintiún pliegos*, y al ‘*Esbozo de una crítica de la Economía política [Nationalökonomie]*, de Engels, en los ‘*Anales franco-alemanes*’, donde yo he esbozado también, en forma muy general, los primeros elementos del presente trabajo» (Marx, 1982a, pp. 325-326 / tr., p. 1982b, pp. 557-558; itálica original).² La referencia a Engels (1820-1895) es y ha sido valorada como un pionero acercamiento a la crítica de la economía que el propio Marx siempre justipreció. Sin embargo, la consideración a Moses Hess (1812-1875) quedó difuminada en sus propios dichos y en los de sus lectores, en parte, por las desavenencias que separaron a ambos autores luego de plasmadas, en 1846, las perspectivas críticas compendiadas en *La ideología alemana*.

La justa invocación a Hess como uno de los pocos referentes del socialismo teutón en esos años esconde, sin embargo, una trama más profunda y compleja de aportes teóricos, que este autodidacta supo difundir en el seno de los herederos díscolos de Hegel. Su labor, como veremos, no sólo impregnó tempranamente las reflexiones críticas sobre el idealismo hegeliano, sino que también extendió el horizonte de referencias teóricas puertas afuera del universo germano, entablado diálogos con las variopintas perspectivas del naciente socialismo francés, a cuyos referentes trató, incluso, personalmente. Su labor como corresponsal, director de publicaciones y prolífico escritor ofició de singular estímulo a los jóvenes hegelianos para tramitar, en alguno de ellos, la llamada «conversión al comunismo». En este marco, la específica referencia marxiana a la revista *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz (Veintiún pliegos desde Suiza)* adquiere una particular importancia. En primer lugar, porque su

² A menos que se aclaren, las traducciones son propias. En los casos en que ciertos matices puedan salvarse parcialmente en la traducción, se adosa el texto original entre corchetes.

primera edición data de 1843, año clave en la maduración y radicalización de la crítica filosófica joven-hegeliana –como advertiremos– cuya profundización desde hacía un lustro volvía cada vez más difícil su difusión en el territorio alemán. En segundo lugar, porque en ese mismo primer ejemplar, Hess publica tres artículos, cuyo alcance e impacto en Marx puede palpase no bien se revisan las posiciones vertidas por este último en los *Anales franco-alemanes* (*Deutsch-Französische Jahrbücher*). En pocas palabras, la mediación de Hess puede pensarse como un aporte de peso en las conclusiones que Marx expone en su crítica al Estado y las formas de revolución política, presentadas fundamentalmente en *Sobre la crítica a la filosofía del derecho de Hegel. Introducción* (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*), y, en menor medida, en *Sobre la cuestión judía* (*Zur Judenfrage*), textos ambos que vertebraban el único número doble que finalmente se publicó de los *Anales*.

En este marco se inicia la reflexión que estas páginas se proponen. En primera instancia, a partir de una caracterización somera del joven hegelianismo en su derrotero de publicaciones periódicas, se ubica la posición de Hess y se esboza su proyección al interior del grupo. En segundo término se analiza el tratamiento que los tres artículos publicados por Hess en los *Veintiún pliegos* aportaron en un cuádruple registro: a) una filosofía de la acción que advierte los límites de la *crítica* joven-hegeliana que bregaba por una salida política de corte estatal para superar el estado de cosas, tal como la plasmaban Arnold Ruge (1802-1880) y Ludwig Feuerbach (1804-1872); b) una noción de libertad que denuncia en qué medida las formas políticas de dominación replican y extienden los modos del sometimiento religioso, invalidando con ello el pretendido alcance revolucionario de las invocaciones germanas a ciertas formas del liberalismo y democratismo; c) la problemática de la propiedad y el protagonismo del proletariado en las formas diversas que el discurso socialista francés esboza como superación de los límites referidos, y finalmente d) los beneficios de una alianza teórico-política entre exponentes franceses del socialismo y referentes alemanes del joven hegelianismo, cuyos paralelismos autoriales Hess traza. En último término, sobre este abordaje previo, se recuperan las posiciones que Marx sintetiza, centralmente en la *Einleitung*, en

términos muy próximos a los de Hess, y que superan los planteamientos críticos de la filosofía del derecho que en el verano de 1843 había plasmado en el llamado *Manuscrito de Kreuznach*.

Hegelianismo de izquierda, joven-hegelianismo y sus órganos de prensa

Es sabido que la herencia de Hegel luego de su inmediato fallecimiento se repartió de manera dispar. La distinción entre un ala de «viejos hegelianos» con tintes conservadores y posiciones de derecha, contrasta con la de los «jóvenes hegelianos», de izquierda, con enfoques más progresistas y con ciertas pretensiones revolucionarias. Aunque cómoda, esta diferenciación deja planteadas no pocas dificultades, al advertir los límites porosos que dividen ambos bandos, los desplazamientos que hubo de parte de algunos de sus miembros respectivos, y los interrogantes que suma el corte temporal que se considere para su identificación (Heinrich, 2020, p. 279). Estas dificultades se profundizan aún más, si a la segmentación «derecha-izquierda» sumamos un eventual «centro». Algo similar sucede con otro fraccionamiento, larvado en el anterior, que emerge a partir de la identificación entre un «joven-hegelianismo» y un «hegelianismo de izquierda». Tratados a menudo como equivalentes, su consideración indistinta disimula no pocos matices que ofician de encuadre a la labor de los protagonistas que nos proponemos analizar. Sin entrar en debates que los límites de este escrito imposibilitan, establecer un criterio de diferenciación preliminar entre ambos, nos permitirá delinear una periodización de sus aportes y referentes, contexto en el cual, las publicaciones periódicas fueron, ciertamente, un medio de difusión fundamental para sus posiciones críticas.

Siguiendo a Renault (2013, p. 86-92), el movimiento joven-hegeliano puede ser considerado como la consecuencia de una triple transformación de la izquierda hegeliana, en materia de política, de religión y de filosofía. Con exponentes múltiples, a menudo enfrentados y alternados en las oposiciones que se despliegan, sus miembros tejieron una red de difusión de sus ideas que, en términos políticos, demuestran un

desplazamiento de posiciones liberales a un cierto democratismo y luego en varios casos, al socialismo, llegando algunos de ellos, incluso, a posiciones comunistas y anarquistas. En términos de religión, esa radicalización supuso la valoración y reivindicación del ateísmo. Finalmente, en materia de filosofía, el cuestionamiento del sistema filosófico hegeliano abrió un arco de nuevas interpretaciones –no siempre homogéneas– que van desde la recuperación de núcleo crítico desde el cual podían «purificarse» las proyecciones del sistema, pasando por la necesidad de pensar su «compleción», hasta llegar a la imperiosa necesidad de bosquejar los modos de una «realización» de sus principios.

En este contexto, es posible establecer una periodización en cinco etapas que va desde 1835 a 1844.³ La primera de ellas, de 1835 a 1837, tiene como antesala las posiciones vertidas por Edouard Gans (1797-1839) y Heinrich Heine (1797-1856). Aún en vida de Hegel, Gans comenzaba a dejar un frondoso testimonio de sus visitas a París (1825-1830-1835) plasmado en los contactos que allí entabla con referentes saint-simonianos y las posiciones desplegadas en *Le Globe* (periódico inicialmente de cuño liberal que se transformaría en uno de los órganos del saint-simonismo a partir de 1830). En la búsqueda de respuestas a la problemática de la *question sociale*, que motiva sus viajes a Francia, Gans reivindica los programas de varios herederos de Saint-Simon orientados a cambiar las condiciones de vida de grandes sectores de la población (Waszek, 1989, p. 583).⁴ En sintonía con Gans, con quien cultivó amistad, pero con matices en la recuperación del saint-simonismo en materia de religión (Waszek, 2015, p. 37) el poeta Heinrich Heine, publicaba en francés, en 1834, en la *Revue de Deux Mondes*, un pequeño opúsculo sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania.

³ Tomamos como base de esta caracterización los desarrollos de Bunzel, Wolfgang – Lambrecht, Lars (2011) y Durand, Anne (2014).

⁴ Si bien a su fallecimiento, Gans fue considerado por un contemporáneo como el más “vivo y más liberal de los ‘viejos hegelianos’” (Waszek, 2015, p. 47), en parte, por escrutar desde la mirada gala los desbordes sociales que incubaba la *Filosofía del Derecho* de Hegel, nunca perteneció formalmente al grupo del joven-hegelianismo. Junto a Heine, sus vínculos con el pensamiento francés serán un campo fértil para las primeras exploraciones de Hess –como veremos– y luego de Marx. Este último lo había tenido a Gans como profesor en la Universidad de Berlín (Cornú, 1955, p. 57).

Editado como libro un año más tarde (*Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*), en sus páginas el poeta trazaba ciertos paralelismos entre Francia y Alemania que buscaban, en parte, desmontar la imagen que Madame de Staël (1766-1817) había delineado casi veinte años antes en *De l'Allemagne*. Para Heine, la Revolución Francesa había tenido su contraparte anticipada en Alemania en 1781. Su epicentro: las páginas de la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant. Al decir de Heine, Alemania había tenido su revolución religiosa con Luther y su revolución filosófica con Kant;⁵ la revolución política a duras penas esperó embozada al interior de aquéllas, dejando a muchos de sus expositores más radicales con los ojos puestos del otro lado del Rin. Frente a estas posiciones de ambos autores centradas en las cuestiones relativas al vínculo entre filosofía, política y religión, la nota característica del período la da, no obstante, la publicación en 1835 del libro de David Strauss (1808-1874) *Das Leben Jesu (La vida de Jesús)*, obra que marcó un punto de referencia en las divergencias que la herencia de la filosofía hegeliana abría entre sus epígonos. Fijando la atención en la dimensión específicamente cristológica de la teología cristiana, centrada en la historicidad de los evangelios, el libro discutía directamente la visión de Jesús planteada por Hegel, e inflamaba los debates relativos a la interpretación de la Reforma, considerada por entonces de manera dispar: por un lado como un proceso que se orientaba al desarrollo de las Luces; por otro, como alimento de las formas reaccionarias del cristianismo.

El segundo de los períodos se extiende entre 1837 y 1838, tiempo en el que Ernst Echtermeyer (1805-1844) y Arnold Ruge fundan los *Hallische Jahrbücher (Anales de Halle)* que rápidamente se transforma en una tribuna de difusión y de organización del movimiento joven-hegeliano. Desde sus columnas se fustigan las posiciones de las

⁵ “Con este libro [*Crítica de la razón pura* de Kant] [...], empieza en Alemania una revolución espiritual que ofrece las más curiosas analogías con la Revolución material en Francia y tiene que parecer al pensador profundo tan importante como ésta [...]. A ambos lados del Rin vemos la misma ruptura con el pasado; se retira todo respeto a la religión; del mismo modo que en Francia tiene que justificarse todo derecho, en Alemania tiene que justificarse todo pensamiento, y del mismo modo que aquí se derrumba la monarquía, la clave de bóveda del viejo orden social, así también se derrumba allí el deísmo, la clave del antiguo régimen espiritual” (Heine, 1979, p. 77 / tr. 2008, pp. 148-149).

autoridades políticas, religiosas e intelectuales en general. Allí se rubrican las tesis de Strauss, cuyas *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie* (*Polémicas en defensa de mi escrito sobre la vida de Jesús y sobre la caracterización de la teología contemporánea*) de 1837 dan a conocer la distinción entre una izquierda, una derecha y un centro del hegelianismo, de acuerdo a las posiciones filosóficas y teológicas vertidas en materia de dogmas religiosos. En 1838, un pequeño opúsculo de Heinrich Leo (*Die Hegelingen*) no sólo denostaba al «partido joven-hegeliano» por romper con la doctrina cristiana, sino que también los reconocía como declarados partidarios del ateísmo.

El tercer período se despliega entre inicios de 1839 y mediados de 1841, tiempo durante el cual los *Anales de Halle* reúnen con mayor visibilidad a intelectuales y filósofos universitarios, cuyas críticas al Estado prusiano se radicalizan con la llegada de Federico Guillermo IV al trono, a quien no sólo reclaman una constitución para Prusia, sino que también le achacan el intento de deshegelianizar la academia sacando del letargo filosófico a Friedrich Schelling (1775-1854).⁶ En sus páginas aparece en 1839 la *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (*Para una crítica de la filosofía hegeliana*) de Feuerbach, primera crítica sedimentada *in toto* del sistema hegeliano. Recrudecida la censura, los *Anales* se reubican en Dresde y pasan a llamarse *Deutsche Jahrbücher* (*Anales Alemanes*).

El cuarto período se extiende desde mediados de 1841 a principios de 1843. En esta etapa se suman a la revista con nuevo nombre, los hermanos Bruno Bauer (1809-1882) y Edgar Bauer (1820-1886) así como Karl Nauwerck (1810-1891). A la segunda edición en 1843 de *Das Wesen des Christentums* (*La esencia del cristianismo*) de Feuerbach (con un nuevo prefacio declaradamente crítico de la filosofía hegeliana), llega el mismo año la publicación de Edgar Bauer *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat* (*La disputa de la crítica con la Iglesia y el Estado*), donde las demandas de

⁶ El propio Engels publicará entre 1841 y 1842 una serie de artículos sobre Schelling. *Schelling über Hegel* (1841) y *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie* (*Schelling y la Revelación. Crítica del más reciente intento de la reacción contra la filosofía libre*) (1842).

liberalización de la política prusiana se transforman en un reclamo por formas ampliadas de democratización. En paralelo, en los inicios de 1842 aparece en Colonia otra publicación, la *Rheinische Zeitung für Politik, Handel and Gewerbe* (*Gaceta renana para la política, el comercio y la industria* que, bajo la dirección de Adolf Rutenberg (1808-1869) y Moses Hess (Marx tomará luego la dirección), despliega en sus columnas, una fuerte crítica a la censura imperante (Marx) y lanza reflexiones sobre el estado de cosas en Francia e Inglaterra, por comparación al atraso alemán (Hess y Engels). Como tribuna de expresión del joven hegelianismo simultánea a los *Anales* de Ruge, compartió la misma suerte que aquella. La de Dresde dejó de publicarse en enero de 1843, la de Colonia en marzo del mismo año. Esta particularidad hizo que las empresas de edición y difusión buscaran alternativas foráneas. Tal fue la experiencia del propio Feuerbach quien, tras un primer intento de publicación en los *Anales*, terminó editando en febrero de 1843, en Zurich, un breve escrito titulado *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (*Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*), dentro de una compilación editada por el propio Ruge bajo el nombre *Anekdotas zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik* (*Anécdotas sobre la filosofía y el periodismo alemanes más recientes*). El mismo destino tuvo otro texto breve del mismo autor que hacía las veces de continuación de aquél, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (*Principios de la filosofía del futuro*) publicado en julio de 1843. Suiza también cobijó una sugerente y breve publicación que habría de concentrar aportes joven-hegelianos de peso. Bajo la dirección de Georg Herwegh (1817-1875) se publicaron los *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* (*Veintiún pliegos desde Suiza*) nombre irónico con el que se patentizaba la exención de la revisión de la censura, que el Estado prusiano había decretado para toda obra que superara esa extensión de pliegos editados. En sus páginas, Bruno Bauer, Engels y sobre todo Hess, acentuaban la radicalización de su crítica en términos más políticos que aquéllos vertidos en la *Anekdotas* (Cornu, 1958: 115). Las tres colaboraciones de Hess serán objeto de nuestra especial consideración en breve.

En el marco de la asfixiante censura germana, el quinto período se abre desde

mediados de 1843 hasta fines de 1844, donde se desplaza la geografía de las publicaciones joven-hegelianas a París. Con una amplia residencia de alemanes y otros europeos exilados, la ciudad luz dio plaza a una breve empresa de trabajo conjunto entre Ruge y Marx que llevó por título los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Anales franco-alemanes*). Con un único número doble editado se integrarían en sus páginas los aportes de varios miembros de las publicaciones censuradas referidas, como fueron Marx, Hess y Engels, e *in absentia*, Ruge y Feuerbach.⁷ A pesar del ánimo rector del título de la publicación, las aportaciones francesas, convocadas en principio, desistieron frente al declarado espíritu ateo de los colaboradores alemanes. Un camino análogo, compartiendo contribuyentes, tuvo el periódico, también editado en alemán, *Vorwärts!* (*¡Adelante!*), el cual, bajo la dirección de Heinrich Bornstein (1805-1892) siguió de cerca el proceder de los comunistas alemanes (Weitling), las acciones de los obreros de Silesia, alternando la reflexión sobre los debates entre los liberales alemanes de la *Joven Alemania* y los comunistas de la *Liga de los Justos* (Grandjonc, 1974, pp. 14-15).

En esta somera y rapsódica reconstrucción cronológica, no deja de ser coincidente que Suiza, en su bilingüismo, aglutine una primera fuga del joven-hegelianismo. Decimos «coincidente» porque fue en ese doble registro franco-germano que se conjugaron los pioneros aportes de Hess que dieron forma al número inicial de 1843 de los *Veintiún pliegos*, que Marx valoraba al año siguiente. Como veremos, con sus tres colaboraciones, Hess no sólo condensa la triple radicalización de los *Junghegelianer*, sino que también, por medio de ellas, toma distancias de las posiciones asumidas por dos coterráneos igualmente protagonistas del movimiento, como fueron Ruge y Feuerbach. Ese punto de inflexión que marca sus aportes suizos, suponía antecedentes de peso en sus reflexiones previas, cuya sucinta revisión permitirá justipreciar su alcance.

⁷ Ruge cayó enfermo en el período preliminar de preparación del número inaugural, cosa que hizo que Marx dirigiera prácticamente toda su organización y definiera su perfil general, incluso frente al disgusto de aquél. Hess colaboró con un conjunto de epístolas, aunque para entonces tenía concluido un pequeño texto *Über das Geldwesen* (*Sobre la esencia del dinero*) que finalmente no se incluyó. De igual modo, Feuerbach se había comprometido a enviar un escrito contra Schelling que finalmente no vio la luz por diversas razones, quedando en estado de mero manuscrito.

Los antecedentes germano-franceses de Hess en el joven-hegelianismo

En el inicio de la década de 1840, Hess ya contaba con una primera obra editada en la que llevaba adelante una síntesis entre la filosofía de Spinoza y la tradición religiosa judaica. Con una alusión constante al filósofo neerlandés, a su juicio, la cabeza filosófica que había prefigurado los tiempos que se avecinaban, Hess desarrollaba en sus páginas una reconstrucción de la historia en la clave de una cierta filosofía hegeliana. Esta obra publicada en 1837 llevaba por título *Die heilige Geschichte der Menschheit*. En sus páginas, no exentas a menudo de cierta oscuridad expositiva, Hess describía una historia desagregada en tres grandes épocas en las que a un período gobernado por Dios padre (bíblico), le seguía uno gobernado por su Hijo (cristiano) y finalmente lo coronaba un período cuyos antecedentes, ya palpables en el presente, gobernado por el Espíritu Santo (futuro), cuya introducción había bosquejado el propio Spinoza y habían continuado, en los hechos, la revolución estadounidense y la francesa respectivamente. Aunque esta «sagrada historia de la humanidad» se proponía desplegar una mirada universalista, en realidad, la visión del pueblo judío monopolizaba sus reflexiones. Resultado seguramente de la sólida formación religiosa adquirida en su juventud (Cornú, 1955, p. 236), y a contrapelo de las historias pensadas en la voz de coterráneos previos, entre los que sobresale Hegel, sin ser el único protagonista, Hess otorgaba una plaza central al judaísmo, en compensación del habitual eje Grecia-Roma-Cristiandad cuyo protagonismo poblaba la reconstrucción de las historias universales (Avineri, 1985, p. 28). De igual manera, la prioridad otorgada a una filosofía de cuño religiosa no le impedía a Hess esbozar una mirada sobre cierta condición social del hombre, donde se advierte, de forma incipiente, las perspectivas socialistas francesas.

Todavía de manera muy imprecisa, en las páginas de ese libro, Hess impugnaba la existencia de la propiedad privada, institución a la que le achacaba la realización parcial de los objetivos fijados por la Revolución Francesa. En pocas palabras, con el

antiguo orden quedaba una vieja forma de aristocracia, cuya continuación, bajo nuevos aspectos, traía consigo los avances del mundo industrial: «Es tarea de nuestro tiempo abolir el carácter hereditario del mérito, es decir, no destruir todavía la oposición de los individuos y de los pueblos, sino llevarla a una armonía eterna que se encuentre constantemente equilibrada. Porque veremos que al final, la vida general deberá necesariamente tambalearse allí donde existe una aristocracia que concentra las fuerzas de la sociedad de un lado, mientras cubre al otro de ignominia y de servidumbre. No nos referimos aquí a la aristocracia cuyo poder ya está quebrado, a saber, la aristocracia de la nobleza [*Adelsaristokratie*] que fue atacada en primer término, porque se interpuso en primer lugar. Hablamos de la aristocracia del dinero [*Geldaristokratie*]» (Hess, 1961, p. 56). Con una terminología que rivaliza con los primeros referentes saint-simonianos (Bazard, Enfantin), Hess discrepa con la idea de pensar una superación de ese estado de cosas, invocando al cristianismo: «La más alta igualdad no puede emerger directamente, como lo sostienen los [saint] simonistas, del cristianismo; cumbre de la desigualdad. La lucha del mundo contemporáneo se resume en la abolición de la herencia; su trabajo ya se ha iniciado. Pero la culminación de la obra aún está por iniciarse: todavía tenemos que esperar a aquéllos que realmente asaltarán los cielos...» (Hess, 1961, p. 53).

La contracara luctuosa del desarrollo industrial es el avance progresivo del enriquecimiento que da volumen a esa nueva aristocracia. Esta es la razón por la cual el programa de la Gran Revolución dejaba incompleto la consecución de sus metas. No obstante, Hess advertía que existían condiciones para augurar la llegada de una “nueva Jerusalén”. Aunque en germen, esa genuina posibilidad vendría de la mano, a su juicio, de la confluencia de dos tradiciones nacionales, como eran Francia y Alemania, cuyos aportes son tangibles en el presente:

En el corazón de Europa se fundará la nueva Jerusalén. Alemania y Francia son los dos extremos de Oriente y Occidente, los extremos de cuyo contacto emergerá el fruto divino. El interés por lo político-social es común a los franceses; el vínculo de los alemanes, sin embargo, es una necesidad espiritual,

un tiempo religioso-social [...] Alemania fue y sigue siendo la tierra de las grandes batallas espirituales, como Francia es la tierra de las revoluciones políticas de la historia mundial [...] Por eso decimos, desde Francia, la tierra de las luchas políticas, un día emanará la verdadera política, como de Alemania emergerá la verdadera religión. Sin embargo, mediante la unión de ambas, nacerá la nueva Jerusalén. La trompeta de la época sonará por tercera vez, y el reino de la verdad será fundado» (Hess, 1961, p. 53).

A través de una síntesis judeo-cristiana, Hess augura una nueva forma social de humanidad, cuyo epicentro en Europa alcanzará una efectiva reconciliación orientada por la filosofía de Spinoza. El filósofo neerlandés, a diferencia de Jesús –cuya mirada universalista no logró trascender la dimensión puramente espiritual– lograba dar no sólo una justificación espiritual sino también material al mundo social, a partir del cual, una efectiva reconciliación entre cuerpo y espíritu, religión y Estado tendría lugar.

A pesar del mesianismo religioso incubado en esta perspectiva, todavía distante del ateísmo que despuntaría en poco tiempo más, Hess retoma una de las vetas singulares del pensamiento hegeliano relativa a la idea de Europa. Aunque reponer las aristas del eurocentrismo hegeliano supera en mucho los límites de este escrito, digamos tan sólo que su pensamiento participó de una revisión característica del romanticismo alemán, con el que se intentaba desafiar la idea de una “Europa francesa” –trasfondo palpable de la mirada ilustrada de sus vecinos galos– apelando a la figura de una “Europa germánica” delineada tras las posiciones de Novalis y Schlegel entre otros (Ginzo, 2004, pp. 33-34). A pesar de la celosa atención con que leía los acontecimientos políticos en el continente y los movimientos vertiginosos de la sociedad civil y las instituciones políticas inglesas, Hegel acompañó también esas trazas hasta el final de sus días. No obstante, esa primacía comenzó a mostrar matices y revisiones en el arco temporal que se abre luego de su fallecimiento, en el inicio mismo de la década de 1830, y que tiene por nota característica, el progresivo interés que suscitan, en un círculo de sus herederos, los derroteros del saint-simonismo francés, cuyos tempranos vasos

comunicantes, como vimos fueron los aportes de Gans y Heine.

En el libro que publicara en 1841, *Die europäische Triarchie*,⁸ Hess lanza una mirada sobre Europa para pensar un vínculo nacional que concilie los aportes de las tres potencias, a su juicio, más progresivas del continente: Alemania, Francia e Inglaterra. Allí no sólo retoma, ampliándolas, las formulaciones de su obra previa, en términos de épocas sucesivas y conciliación de naciones, sino que explicita de manera mucho más contundente los vínculos entre acción y filosofía. Así es como en la *Introducción* –la sección más rica desde el punto de vista filosófico– apropia de manera explícita los aportes del filósofo polaco August von Cieszkowski (1841-1894) cuyos desarrollos en los *Prolegomena zur Historiosophie* editados en 1838 ofrecieron una revisión / renovación de peso en las perspectivas hegelianas sobre la historia, la relación entre teoría y acción, así como las consideraciones sobre el futuro. Cieszkowski exploraba del legado hegeliano haciendo foco en su visión de la historia. En pocas palabras, a su juicio, Hegel había dejado encapsulada la mirada de la filosofía sólo en la reflexión sobre el pasado, como fundamento para dar cuenta de la época presente, volviéndola muda a cualquier reflexión sobre el futuro; *in extenso*, afirmaba:

Pero, precisamente en la filosofía de la historia, [Hegel] ha sostenido un prejuicio negativo, el cual, por natural e indiscutible que pudiese parecer, sin embargo impedía comprender las cosas de un modo normal. Esto es, en su obra no se halla ninguna alusión al *futuro*; e incluso era de la *opinión* de que la filosofía, al examinar a fondo la historia, sólo puede poseer fuerza retroactiva, y de que, en cambio, al futuro hay que excluirlo por completo del ámbito de la especulación. Sin embargo, nosotros, por nuestra parte, tenemos que afirmar de entrada que, sin la *posibilidad de conocer el futuro*, sin el futuro concebido como una parte *integrante* de la historia, que representa la realización del destino de la humanidad, es imposible llegar al conocimiento de la totalidad *orgánica* e

⁸ En parte, la obra aparecía como respuesta a *Die europäische Pentarchie*, texto publicado anónimamente en 1839 y atribuido a Karl Goldmann, en donde se pensaba la organización de Europa bajo la égida de Rusia y Austria (Gassner, 2012, pp. 152-153)

ideal, así como al conocimiento del proceso apodíctico de la Historia Universal (von Cieszkowski, 1838, p. 9 / tr., p. 71-72).

Los *Prolegomena* planteaban una sucinta comprensión de la historia basada en las formas de conocimiento del hombre. Al igual que Hess, Cieszkowski trazaba una distinción tripartita de la historia en las que se palpaban, más nítidamente, los contactos que el filósofo polaco había tenido en París con los epígonos de Saint-Simon. Con huellas visibles de las formulaciones volcadas por Philippe Buchez (1796-1865) en su *Introduction a la science de l'histoire* (1833)⁹, Cieszkowski dividirá la historia en tres grandes etapas. El primero de los períodos se despliega en la *Antigüedad*, caracterizado por el protagonismo que tiene el arte y la belleza, donde el sentimiento hará las veces de mediación entre el hombre y la naturaleza. Hablará, pues, de una «estética de la historia». Con la época moderna, la razón y el pensamiento ocuparán el lugar del sentimiento, abriéndose paso una “filosofía de la historia”, cuya conclusión en un tiempo futuro, habrá de dar protagonismo, a diferencia de las anteriores, a la práctica (*praxis*), elemento de realización tanto del sentimiento como de la idea, síntesis a partir de la cual la *historiosofía* (sabiduría de la historia) dará lugar, por medio de la voluntad, a la acción, tanto en su forma teórica como práctica¹⁰.

La mediación del filósofo polaco no sólo es central, como se advierte, para los planteos de Hess; también sus ecos llegarán al propio Marx. Cieszkowski abre la posibilidad, en el seno del joven hegelianismo, a revisar las reverberaciones conservadoras que dejaba expuesta la filosofía de la historia hegeliana. En sintonía con

⁹ De acuerdo con Liebich (1979, pp. 47-48), la recepción de Hegel en los *Prolegomena* está mediada por la visión orgánica de la historia que Buchez desplegaba en la obra de referencia, en clara sintonía con los trabajos recurrentes que Saint-Simon había planteado entre 1815 y 1820. En ella no sólo el futuro es tomado en consideración, también lo es la condición libre del actuar del hombre en la sociedad venidera. Ambos motivos nutrirán la reflexión del filósofo polaco, cuyas coincidencias con su contraparte francesa se harán extensivas, en la década siguiente, en cierta mirada próxima al *catolicismo social*.

¹⁰ “En general, al futuro se lo puede determinar *de tres formas*: mediante el sentimiento, mediante el pensamiento y mediante la voluntad. [...] la *tercera* determinación es la determinación realmente práctica, aplicada y ejecutada, espontánea y voluntaria, libre; de ahí que abarque toda la esfera de la acción, los hechos y su significado, la teoría y la praxis, el concepto y su realidad; y engendre los *ejecutores de la historia*” (von Cieszkowski, 1838, p. 16 / tr. 76).

el conde polaco,¹¹ Hess recuperará la necesidad de pensar el futuro sobre la base de una periodización del pasado. En su reformulación, el primer período de la historia tiene como protagonista a Adán, el segundo momento lo tiene al propio Jesús, para llegar a un tercero cuyo centro es Spinoza. Mientras que en la Antigüedad prima la profecía, en la época medieval hará lo propio el misticismo; en los tiempos modernos rige la filosofía. De este modo, organizado en cinco grandes capítulos, Hess estructura la obra reconstruyendo la historia de la humanidad en correspondencia con las especificidades nacionales inscriptas en esa temporalidad. Con dos primeros capítulos dedicados al estudio de conjunto de Europa, evocando el pasado romano-germánico, cuya unidad de otros tiempos sería crucial recuperar, frente a una Europa presente que se afirma en su disgregación, los restantes tres capítulos están consagrados a cada una de las potencias europeas que nutren el objetivo de fondo de la obra. Al capítulo dedicado a «Alemania. Nuestro pasado o la libertad del espíritu», donde se revisan los aportes de la Reforma, le sigue el capítulo «Alemania y Francia. Nuestro presente o la acción libre» donde se escrutan las consecuencias de la Revolución Francesa y la libertad de las costumbres, para concluir con el capítulo «Alemania, Francia e Inglaterra. Nuestro futuro o la libertad socio-política» en el que explora el rol de Inglaterra como momento futuro del espíritu.

Así es como la posición de Hess revisaba agudamente la preponderancia que varios de sus contemporáneos hegelianos le concedían al espíritu germano como futuro exegeta de una revolución de la humanidad. Hess defendía una mirada más integral en la que se enfatizaba las bondades de Europa para pensarla de modo acabado, sin la necesidad de invocar programas o normativas: «Europa no necesita que se le imponga una única ley, una forma de gobierno, una creencia o cualquier otra medida externa de coerción para que pueda sentirse unificada y fuerte. Europa ya se halla unificada a través de su historia y su cultura» (Hess, 1961, p. 103). Con claras reminiscencias a

¹¹ «La ‘izquierda’ de la escuela hegeliana constituye ya un pasaje de la filosofía del pasado a la filosofía de la acción [...] Un pasaje *positivo* de la filosofía alemana a la acción se ha llevado a cabo por el escrito de Cieszkowski [...]» (Hess, 1961, p. 82-83).

Heine, en términos filosóficos, el punto de anclaje de la unión europea estaba cifrado en la correspondencia entre Saint-Simon y Hegel: “uno de ellos [Saint-Simon] percibió el futuro, estaba lleno de acción y entusiasmo propio de un corazón apasionado; el otro [Hegel] percibió el pasado, inclinado a la contemplación, poseído por un espíritu lógico y frío” (Hess, 1961, p.148). Entre ambos se volvía a hacer visible el pensamiento de Spinoza, cuya *Ética* sellaba la transición de una filosofía puramente especulativa a una teoría de la práctica.¹²

En este marco, la novedad que Hess introduce en esta reconstrucción es el tratamiento conferido a Inglaterra. Frente al desdén con que, a menudo, alemanes y franceses referían a las tradiciones anglosajonas, por considerarlas atadas a cierta mirada mercantil y sin profundidad cultural equiparable a las propias, el mundo inglés permite pensar, no obstante, un particular vínculo de funcionamiento entre Estado y religión, contrario a las dinámicas de varios países continentales. En la isla, el Estado y la Iglesia no se hallan separados, sin que eso trajera consigo una tensión política entre las esferas laica y secular, como sucedía con ciertos extremismos cristianos. Con ello Hess advertía cómo los ingleses lograron, de igual modo, garantizar la libertad de conciencia sin pagar el precio descomunal que tuvieron que enfrentar países como Francia. Aunque es evidente que el autor no acompaña ninguna forma de persecución u opresión religiosa, evitarla por medio de la referida separación traía consigo no pocas desgracias. La principal es que ese proceso de liberación de lo religioso deja a las instituciones del Estado privadas de cualquier contenido espiritual o ético, dejando su funcionamiento librado al de un simple instrumento de preservación de la satisfacción de necesidades individuales, desplegadas por medio del mercado. Si bien en su opinión la Revolución Francesa no fue sólo una revolución política (también le reconoció promover una revolución en las costumbres [*Sittenrevolution*]), le endilga el no haber consumado una verdadera transformación práctica:

¹² No es casual, en esta perspectiva, que el panteísmo del filósofo neerlandés pudiera fijar una base común que sostuviera –no exenta de matices– las posiciones de los saint-simonianos y los jóvenes-hegelianos. En ese registro se despliega el iluminador trabajo de Espagne (1986).

La Revolución Francesa fue una revolución ética, relativa tanto a los intereses materiales como los intereses espirituales de la sociedad. Sin embargo, esa doble relación, se volvió más un aspecto seductor que una realización continua, y eso es consecuencia de la naturaleza de las naciones de las cuales procede [...] El alemán es idealista, el inglés materialista [...] Los franceses así como los alemanes han contribuido tanto como pudieron para la construcción del futuro, y el futuro, para poder realizarse, no puede contentarse con ellos. Así como la Reforma alemana –la fuente de nuestra nueva era– alcanzó su completo florecimiento en Francia, así, ahora, el fruto de la Revolución Francesa (a menos que concluyamos erróneamente a partir de todos los indicios) está por madurar en Inglaterra. Los ingleses son la nación más práctica del mundo. Inglaterra es a nuestro siglo lo que Francia ha sido al previo (Hess, 1961., p. 117).

La crítica extendida en esta obra al idealismo alemán advierte el imperativo registro práctico que debe cobijar el pensamiento, al calor de las transformaciones sociales imperantes. Realidades muy disímiles como la inglesa y la francesa ofician de disparadores sugerentes para reclamar la necesidad de un futuro europeo que integre esas diferencias de manera superadora. No es casual, que vea en cada nación una particular analogía que pone en correspondencia religión, política y economía: «El antagonismo entre la pobreza y la aristocracia del dinero alcanzará un nivel revolucionario sólo en Inglaterra, así como la oposición entre espiritualismo y materialismo alcanza su culminación en Francia y el antagonismo entre Estado e Iglesia alcanza su cumbre en Alemania» (Hess, 1961, p. 160). Evitar la emergencia –como vimos– de una nueva aristocracia, la *Geldaristokratie*, implicaba invocar una visión del hombre social (*gesellschaftliche Mensch*)¹³ que evite caer en las visiones atomistas del liberalismo, que Inglaterra parece condensar de manera cada vez más visible y

¹³ “El hombre social es diferente del hombre natural. En sociedad, el espíritu del hombre se desarrolla y se educa para constituirse como humano, social. Es cierto que hasta el momento, la sociedad ha hecho más para cercenarlo que para educarlo y moldearlo” (Hess, 1961, p. 154).

alarmante. En ese incipiente diagnóstico, aún empapado de cierto mesianismo con trazas religiosas, Hess comenzará a advertir los vasos comunicantes de este diagnóstico con las perspectivas socialistas que nutren la filosofía social que se expande del otro lado del Rin.

Hess en los *Veintiún pliegos*: comunismo, libertad y acto frente al límite de la política

Como vimos, los cambios geográficos que impone la censura en latitudes teutonas, harán de Suiza un campo, en principio neutral, para dar a conocer nuevas posiciones cada vez más radicalizadas en el seno del joven-hegelianismo. Las tres colaboraciones que Hess presentó en los *Veintiún Pliegos* fueron, de acuerdo al orden de aparición, son las siguientes: «*Sozialismus und Kommunismus*», «*Die Eine und ganze Freiheit!*» (*¡La única y total libertad!*) y «*Philosophie der That*» (*Filosofía del acto*).¹⁴

La primera de ellas constituye, en los hechos, una reseña del libro publicado en 1842 por Lorenz von Stein (1815-1890), *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte (Socialismo y comunismo en la Francia actual. Una contribución a la historia contemporánea)*. En sus páginas, este joven filósofo liberal cuya estancia en territorio francés se sostuvo por medio de una beca del Estado prusiano, supuso una primera y exhaustiva síntesis de las doctrinas y posiciones francesas. Su libro se organiza en base a un primer apartado donde se escrutan los fundamentos de la Francia revolucionaria, mientras que las tres partes restantes están destinadas a realizar una crónica de las escuelas socialistas y comunistas respectivamente. En primer término, identifica como motor de todas las revoluciones modernas al «principio de la igualdad», desde su primigenia formulación en términos

¹⁴ En el alemán de época Hess escribe “die That” en lugar del moderno “die Tat”. Traducimos el término por «acto» en lugar de «acción» (die *Handlung*) que Hess prácticamente no utiliza, o “práctica” (die *Praxis*) que sí alterna como contraparte de *Theorie*. En algunos casos utiliza también como sinónimo “der Akt” (acto). La decisión de traducir *Tat* por acto en español también se apoya en la familia de palabras “die *Tätigkeit*” (actividad) y “*tätig*” (activo). Por otra parte, algo similar sucede con el término *propiedad*. Hess lo escribe como “das *Eigenthum*” en lugar del moderno “das *Eigentum*”.

políticos, plasmada en la Revolución de 1789, hasta las revoluciones posteriores que lo proyectan a nivel social (Rihs, 1969, p. 407). De ese pasaje emergen el comunismo y el socialismo, cuyo protagonista será el proletariado entendido como clase. Von Stein advierte que cuanto más se profundiza la exclusión del proletariado en el acceso a la propiedad, más se estimula su conciencia de clase en la imperiosa necesidad de restaurar el principio de igualdad que aquella vulnera; de esa oposición surge una lucha que se expresa como guerra civil. En ese marco, el autor observa que las visiones francesas no apuestan a la transformación del Estado como mecanismo para equilibrar la organización de la sociedad, como lo hacen las germanas, sino que apuntan centralmente a transformar la propia sociedad. Así las cosas, aunque tanto el socialismo como el comunismo aspiren a esa transformación, difieren en los objetivos y los métodos a emplear. Mientras que el comunismo guarda un carácter negativo, en tanto la abolición de la propiedad privada implicaba una destrucción del orden burgués, el socialismo mostraba, por el contrario, un carácter positivo, desde el momento en que la transformación de la sociedad apuntaba, más bien, a una reorganización racional del trabajo, donde la propiedad privada puede subsistir sin presentarse como una traba directa al desarrollo del individuo. A pesar de las diferencias señaladas, von Stein condenaba por igual ambas tradiciones, cuyo punto de apoyo en el principio de la igualdad las tornaba incompatibles con la idea de Estado que defendía, basada en la subordinación de los intereses particulares al interés general. La crónica y análisis de von Stein no sólo guardaba una intención teórica; también alertaba sobre las transformaciones que Alemania debía realizar en la trama institucional que vinculaba sociedad y Estado, para evitar las réplicas de las revoluciones que Francia ya estaba anticipando (Cornú, 1958, p. 167). Con esta obra se patentiza cómo la *soziale Frage* que había advertido tempranamente Gans, no hizo más que profundizarse a lo largo de los años '30, promoviendo importantes avances teóricos y políticos. Aunque crítico de la gran mayoría de ellos, la obra de von Stein no sólo puso al *proletariado* como actor protagónico a la hora de pensar la sociedad civil, también logró –sin buscarlo explícitamente, más bien lo contrario– la rápida difusión de esas ideas de cuño francés

entre los *Junghegelianer*.

Si bien formalmente el texto de Hess es una reseña, el escrito comienza desarrollando algunos motivos de la *Introducción* de *La triarquía* que tienen relativa autonomía de las posiciones de su coterráneo. El punto de partida de la exposición es, como veremos, común a los otros dos artículos:

En ningún sitio la religión del más allá ha encontrado mejor terreno que en Alemania. En la actualidad, en ningún sitio la filosofía del acto [*Philosophie der That*] debió afrontar más obstáculos considerables que entre nosotros, que aún sufrimos esta enfermedad universal y medieval, estas oposiciones entre práctica [Praxis] y teoría, política y religión, entre el más acá y el más allá (Hess, 1961, p. 197-198).

Hess reconoce que el atraso alemán se afinsa en la manera en que la religión y la filosofía se han anudado, limando el “[...] coraje de torcer el filo de la espada del pensamiento hacia el mundo exterior” (Hess, 1961, p. 198). Esa “abstracción de la vida” en la que cae el pensamiento germano, que oficia como alternativa a la aceptación impávida del estado de cosas, es lo que comienzan a estremecer los movimientos sociales, teorizados y practicados en Francia. Aunque Hess replica los paralelismos que Heine¹⁵ había planteado con antelación y que ya comentamos, los amplía con miras a pensar los fundamentos vigentes «del principio del futuro». Así como ve en Fichte al referente teutón que permite pensar la autonomía del espíritu, en los hechos, el principio del ateísmo, de igual modo, encuentra en Babeuf, su contraparte francesa, a saber, los principios del comunismo.

El vector panteísta spinoziano que en parte sostiene ese paralelismo, se actualiza en la voz de sus respectivos sucesores: Fouier y Hegel. El primer autor resuelve, a su juicio, el problema de la igualdad; el segundo, hace lo propio con el problema de la

¹⁵ “Pero si desea a toda costa nombrar un representante personal del espíritu del tiempo, el verdadero fundador de la filosofía alemana no es otro que aquél cuya concepción del mundo también se encuentra en la base de la filosofía social francesa: Spinoza. Y en lo que concierne a la analogía de Heine, sólo Kant y Robespierre, es decir la revolución religiosa, son fenómenos análogos” (Hess, 1961, p. 200)

libertad. Ambos aportan, complementariamente, la comprensión cabal de las condiciones de posibilidad del comunismo. Con Fourier, pensando la organización del trabajo en ciertas condiciones sociales en las que cualquier inclinación (sostenida por las pasiones) no se frustrase frente a obstáculos externos, se garantizaría la verdadera igualdad; con Hegel, por medio de la comprensión de que «la libertad personal no debe buscarse en la *unicidad* [*Eigenthümlichkeit*] del individuo, sino en lo que es *común* [*Gemeinschaftlichen*] a todos los hombres» (Hess, 1961, p. 202; *italica original*), se garantizaría la verdadera libertad. Comunismo francés y ateísmo alemán se conjugarían sintéticamente.

En ese registro, la confianza en la conjunción de los aportes franco-germanos para dar forma al futuro comunismo se apoya en una triple consideración. La primera de ellas refiere a la manera en que esta síntesis puede alcanzarse, *in extenso*:

El espíritu francés y el espíritu alemán le han dado acceso al principio fundamental de los tiempos modernos a la *verdad* [das Grundprinzip der Neuzeit zur *Wahrheit*]. Pero para *realizar* [*verwirklichen*] esta verdad en la vida, los dos momentos de este principio, libertad personal e igualdad social, deben reunirse nuevamente. Sin igualdad absoluta, sin el comunismo francés de un lado y sin libertad absoluta, sin ateísmo alemán por el otro, ni la libertad personal ni la igualdad social pueden llegar a convertirse en una *verdad real* [*eine wirkliche Wahrheit*] (Hess, 1961, p. 202; *italica original*).

La apelación hessiana a la «realización de la verdad» es la consecución, como veremos en breve, de la filosofía del acto.

En segundo lugar, la lectura joven-hegeliana de Hegel (ateísta) y la superación de los límites en la apropiación del ideario francés –tal como lo mostraba von Stein–, le permiten a Hess hacer extensiva la crítica de la religión a la crítica de la política. Tanto una como otra frenan y han frenado el principio de la igualdad. En sus palabras:

Religión y política se erigen y caen conjuntamente, porque la política celeste, la servidumbre interior de los espíritus sostiene la exterior y lo contrario. Al igual

que ninguna religión es pensable en el comunismo, en el estado de comunidad, porque el principio de contrariedad [*Gegensätzlichkeit*] y de servidumbre empuja necesariamente a la negación del comunismo, de igual modo, ninguna política es pensable en el ateísmo, en el estado de libertad espiritual (Hess, 1961., p. 202).

A diferencia de varios coterráneos joven-hegelianos, como veremos, la política no supera ni evita las formas de sumisión religiosa. En buena medida, es su más manifiesta prolongación; ambas quedarían superadas en el comunismo.

En tercer lugar, en directa consonancia con lo anteriormente referido, la propia figura del Estado cae bajo cuestionamiento. No sólo Hess fustiga la manera en que von Stein intenta rescatarlo teóricamente a pesar de los embates del comunismo y socialismo franceses, sino que también lo hace con el sustento mismo de los planteos del propio Hegel, quien

[...] pretendía concebir al Estado como Razón real; y en esos términos abarcó no sólo la esfera del derecho, sino la totalidad de la vida humana. El concepto de ‘Estado’, en esta forma de ver, coincide con el de *sociedad humana absoluta* [*absoluten menschlichen Gesellschaft*]. Pero no se puede pensar la sociedad humana absoluta fijándola en un lugar y en un tiempo determinado; la vida de la sociedad humana es la vida de la *historia del mundo* [*Weltgeschichte*]. Ahora bien, en la historia del mundo, el Estado está superado y abolido [*aufgehoben*]. Para Hegel, el Estado era como la religión: al darles por substrato el absoluto, a los fines de que tuvieran una base ‘eterna’, no hizo más que abolir a ambos (Hess, 1961, p. 208; itálica original).

Ahora bien, ¿cómo entiende Hess el comunismo? ¿En qué términos implica una efectiva superación de los límites denunciados en la religión y en la política? A su juicio, su consumación entraña una desaparición entre el goce y el trabajo:

El goce sólo se diferencia del trabajo en el estado de posesión separada [*des*

getrennten Besitzes]. La condición de comunidad es la realización práctica de la ética filosófica que reconoce en la actividad libre [*freien Thätigkeit*] lo que se denomina el bien supremo del hombre, el único y verdadero goce. A la inversa, la condición de posesión separada es la realización práctica [*die praktische Verwirklichung*] del egoísmo y de la inmoralidad [*Unsittlichkeit*] que por un lado niega la actividad libre y la reduce a la condición de *trabajo* servil, y por otro, coloca como bien supremo del hombre al *gocce* animal, en tanto noble objetivo de un trabajo igualmente animal» (Hess, 1961, p. 202; itálica original).

El énfasis puesto por Hess en la noción de *freien Thätigkeit*, describe lo propio que podría recuperar el comunismo y contra lo cual atentan las formas de vida sometidas a determinados modos de trabajo. La reflexión sobre la *libertad* y sobre la *actividad* será el centro de los dos siguientes artículos.

El segundo de los escritos que Hess presenta en la revista (*¿La única y total libertad!*) despliega la misma sintonía crítica que el anterior, denunciando la fractura o escisión entre una libertad espiritual y una libertad social. Nuevamente la crítica sobre el proceder de los filósofos alemanes recae en el distanciamiento que muestran de la esfera social, de la realidad del pueblo, en particular, el quiebre entre el plano del pensamiento (la filosofía) y lo que en el artículo previo denominaba «la vida»:

A pesar del reconocimiento del acto libre [*freien That*] y de la conexión íntima entre libertad espiritual y libertad social, los filósofos alemanes parecen no tomar en serio, aún, la libertad efectiva del pueblo. Todo el progreso que han realizado hasta aquí se limita a la aspiración que consiste en permitir a la filosofía acceder al pueblo. Pero si quieren ganarse efectivamente al pueblo para su causa, ante todo es necesario que se den a sí mismos acceso a las necesidades del pueblo (Hess, 1961., p. 227).

¿En qué se basa la denuncia de Hess? En la miopía filosófica que no advierte la prioritaria dimensión de la existencia por sobre el pensamiento. La miseria real es el

substrato en el que germinan las formas de lo religioso y de modo análogo de lo político. En sus palabras: “[...] mientras que el pueblo se consume en la servidumbre y la miseria materiales, no puede ser espiritualmente libre; tal vez la desgracia pueda engendrar, en última instancia, el renunciamiento religioso de sí, pero no la conciencia de sí filosófica” (Hess, 1961, p. 227). No es casual, en consecuencia, que Hess ensaye una analogía entre los narcóticos y la religión, como expresión elocuente del poder adormecedor que tiene lo religioso.¹⁶

La equiparación entre las formas religiosas y políticas de sometimiento se reafirman en este breve artículo para ser condenadas por igual:

La diferencia entre la servidumbre espiritual y la servidumbre social, entre el arte de gobernar religioso y el arte de gobernar político sólo es una diferencia formal; el primero quiere someter al hombre a un poder supraterrrenal-terrenal, el segundo quiere someterlo a un poder terrenal-supraterrrenal. Los dos arrasan todo poder ético, toda libertad en el hombre y en el mundo, en el espíritu y en las creaciones objetivas de éste» (Hess, 1961., p. 227-228).

El motivo joven-hegeliano de la crítica religiosa se conjuga con la crítica a la política y de ambas se extrae la necesidad de una superación en la forma comunista.

El tercer artículo (*Filosofía del acto*), probablemente el que describe con mayor amplitud las bases teóricas de los otros dos (Hess lo presenta como una *Introducción* a una obra más amplia por escribirse), muestra el interés que el autor puso en la revisión de la filosofía de Johann Fichte (1762-1814) luego de concluida *La triarquía* (Silberner, 1966, pp. 126-127).¹⁷ Mientras que en aquél libro Hess distinguía pensamiento de acción y, siguiendo a Cieszkowski, los pensaba separadamente en correspondencia con las etapas de la historia, en estas páginas, el acto y el pensamiento se funden,

¹⁶ “La religión puede, ciertamente, tornar *soportable* la servidumbre a la conciencia infeliz desde el momento que la eleva al nivel de la *compunción* [*Zerknirschtheit*] en la que cesa toda reacción contra el mal y, por tanto, también todo dolor, del mismo modo que el opio presta buenos servicios en las enfermedades dolorosas” (Hess, 1961, p. 227; *italica original*)

¹⁷ La valoración y vuelta a Fichte aparece como una de las marcas explícitas del derrotero de Cieszkowski y de Hess. Stuke (1963, p. 82) se anima a hablar de una «fictheanización de Hegel» en las posiciones de ambos, sugiriendo también la presencia de «Jungfichteaner» en el hegelianismo de izquierda.

entendiendo al pensar también como una forma de obrar:

La vida es actividad. Pero la actividad es la producción de una identidad por el acto de fijar y luego superar [Aufheben] su contrario, la creación de su igual, de su mismidad, a través de la ruptura del límite en la cual el yo es no-yo. En una palabra, la actividad es auto-producción – cuya ley el espíritu reconoce por su propia auto-producción» (Hess, 1961, p. 211).

Esta prioridad asignada al acto, y la dimensión individual en la que Hess la enuncia, le ofrece una plataforma para cuestionar las formas de extravío a las que conduce la invocación del universal, característica tanto del cristianismo como de la mirada sobre el Estado, propia del hegelianismo e incluso de varios de sus epígonos críticos:

La explicitación de una determinada idea o acción del espíritu, el actuar sobre un determinado nivel de la conciencia de sí o de la vida, de la humanidad, si se quiere, es su realización, su *individuación*. Individuo es volverse otro de sí de cierta idea determinada, para que ésta se vuelva real, se vuelva *identidad* [...] El individuo es la única realidad de la idea [...] Por consiguiente, lo universal es irreal, no es más que una abstracción del individuo [...] (Hess, 1961, p. 212).

Con este trasfondo es que Hess afina su crítica tanto de la religión como de la política. En franca oposición a la «actividad libre», meta deseable del desarrollo individual que el comunismo podría reintegrar al centro de la vida del hombre, “[...] la esencia de la religión y de la política consiste en que ambas tienen por efecto la absorción de la vida de los individuos reales, por una abstracción, por el ‘universal’ que en ningún sitio es real salvo en el propio individuo [...]” (Hess, 1961., p. 215). La *libre actividad* evitaría que el individuo quedara prisionero tanto de un universal abstracto (Dios, sacerdote, papa, iglesia, monarca, etc., tal como enumera) privado de realidad, como de un particular material, privado de verdad. En otras palabras, Hess considera que, retrospectivamente, la filosofía del acto pone de manifiesto hasta qué punto Fichte había llegado más lejos que la filosofía contemporánea, abriendo una salida al proceder de

los *Junghegelianer*, aún atrapados en cierta “conciencia teológica” 1961., p. 215).

Ahora bien, el avance sustantivo de Hess en este escrito se expresa en la manera en que bosqueja una noción de propiedad vinculada a la actividad. En ello aspira a una síntesis superadora de los dualismos teórico-políticos que tanto Alemania como Francia dejaron como lastre luego de la Gran Revolución: “La meta del socialismo no es diferente de la del idealismo, a saber: no dejar subsistir nada del antiguo desorden más que la actividad” (Hess, 1961., p. 219). ¿En qué términos pueden conjugarse ambas tradiciones? Distinguiendo las formas del hacer de los resultados que de ellas emergen, en otras palabras, la actividad de su producto, Hess trastoca la clásica mirada liberal, considerando solamente como propiedad aquello que remite al acto de creación, con independencia de lo creado. De allí que afirme:

[...] lo que hace precisamente a la diferencia entre acción libre y el trabajo no-libre [*der unfrein Arbeit*] es que aquí, en la servidumbre, la creación encadena al propio creador, mientras que allí, en la libertad, toda limitación en la cual se aliena el espíritu, no está *determinada por la naturaleza*, sino que, por el contrario, es superada y convertida en *determinación de sí*» (1961, 219 – itálica original).

La desnaturalización de la propiedad, se aferra a la dimensión puramente objetual del resultado de la actividad, cuya mera realidad difumina la existencia propiamente humana de la actividad. Por esa razón habla de *propiedad material* acentuando –casi como pleonasma– aquello que degrada y esconde el trabajo no-libre:

La propiedad material es el ser-para sí del espíritu, que se ha convertido en idea fija. Dado que éste no capta el trabajo [*die Arbeit*], la constitución o la manifestación exteriores de sí-mismo por el trabajo, como su acción libre, como su propia vida, sino que al contrario, lo sujeta como alteridad material, entonces debe fijarlo para sí [...] Pero la propiedad [*Eigenthum*] deja de ser lo que debe ser para el espíritu, a saber, su ser para sí, si en la creación, no es el acto [*That*], sino el resultado, la creatura, lo que es tomado y fijado con toda fuerza como

ser-para-sí del espíritu (Hess, 1961, 225 – itálica original).

Si bien Hess no ahonda en la caracterización de las condiciones del trabajo que evitan que la actividad sea un goce efectivo –aspecto que Marx retomará en los *Manuscritos*– queda puesto en evidencia que aquello que habitualmente se reconoce como propiedad, no es más que la materialización de una actividad no-libre. Esta particularidad es la que permite entender porqué razón el individuo que actúa, se aferra a su producto como posesión, a la que aspira incrementar ilimitadamente. La posesión de los objetos es la otra cara de la imposibilidad de hallarse en la propia actividad como fuente de goce y expresión.

Como puede observarse, las críticas de Hess son coincidentes, en parte, con un planteo más amplio que sirvió de plataforma a mucho del joven-hegelianismo. Nos referimos a la crítica de Feuerbach enunciada en primera instancia en *La esencia del cristianismo*, obra desde la cual –en sintonía con las de Bauer– se expande la crítica de la alienación. En sus páginas, el filósofo de Bruckberg advertía que la imagen de Dios que venera el cristianismo no es más que la expresión de una escisión de la esencia humana, a la cual el propio hombre se somete. La *esencia genérica (Gattungswesen)*, separada y extraviada en la divinidad, expresaba la forma primigenia de alienación de la conciencia, cuya superación suponía una reducción a lo humano, que terminaba por resolver el misterio de toda teología en una antropología. El ateísmo que inauguraba la postura feuerbachiana, despuntada en simultáneo con ciertas lecturas de Bauer sobre Hegel, había ofrecido una respuesta de peso a las disputas teológicas que más tímidamente se habían abierto con Strauss. El propio Feuerbach amplió el horizonte de esa crítica, como ya referimos, en Suiza, en los *Principios* y las *Tesis*, incluyendo, a partir de esa primera denuncia, los límites de la empresa filosófica hegeliana, y con ello el proceder de toda forma de filosofía idealista. En lugar de plantear una escisión, en estos textos breves denunciaba una *abstracción* del proceder filosófico (i.e. hegeliano) que colocaba la “esencia de la naturaleza fuera de la naturaleza”.

Sin embargo, este punto de contacto inicial entre Hess y Feuerbach (volverá a

plasmarse con la crítica del primero al dinero), se difumina no bien advertimos las posiciones del segundo en sus escritos de 1842-43. En simultáneo a sus últimos dos textos, Feuerbach había terminado para esa fecha un breve escrito titulado *Nothwendigkeit einer Reform der Philosophie (Necesidad de una reforma de la filosofía)*, cuya difusión no podemos saber si llegó a manos de otros jóvenes-hegelianos inmediatamente, dado que su publicación efectiva recién se realizó a fines de esa década. De todos modos, algunas de esas posiciones también se expresaron en los *Principios*. La tesis fundamental allí enunciada se resume en estos términos: disuelto el cristianismo con la crítica antropológica, la política ocupa su lugar. El Estado expresa la realización concreta de la *esencia genérica*. En sus palabras:

El Estado es la realidad pero al mismo tiempo la refutación práctica de la fe religiosa [...] El ateísmo práctico es, por tanto, el vínculo de los Estados; los hombres están en el Estado porque están sin Dios en el Estado; el Estado es el Dios del hombre, y por eso reclama con derecho el predicado divino de la majestad [...] El impulso práctico de la humanidad [*Der praktische Trieb*] es el *político*, el impulso hacia la participación *activa* [*activer Theilnahme*] en los asuntos del Estado, el impulso hacia la superación/abolición [*Aufhebung*] de la jerarquía política, de la sinrazón del pueblo; el impulso hacia la negación del catolicismo *político*» (Feuerbach, 1959, pp. 220-221).

En los *Principios* la síntesis se expresa de manera igualmente contundente: «El hombre es la esencia fundamental [*Grundwesen*] del Estado. El Estado es la totalidad realizada, desarrollada y explicitada de la esencia humana (Feuerbach, p. 244). La crítica materialista de Feuerbach encuentra en la salida política la posibilidad de un cause efectivamente práctico que supere las formas de la abstracción denunciadas en la religión y la filosofía.

Un registro análogo al de Feuerbach cimentó las posiciones críticas vertidas por Ruge en un artículo publicado a inicios también de 1843, en los *Anales Alemanes: Selbstkritik des Liberalismus (Autocrítica del liberalismo)*. A su juicio, el liberalismo

en Alemania había fracasado. La decisión de una autocrítica apuntaba, en buena medida, a las propias posiciones desarrolladas por él mismo en los *Annales de Halle*. En pocas palabras, la primacía de las abstracciones teóricas había minado el correlato práctico por el que clama la política. Si bien el reconocimiento de la democracia y la libertad protagonizaban las definiciones liberales teutonas, sus exponentes no dejaban de ocupar el lugar de meros observadores. Al igual que sus coterráneos, Ruge creía que Alemania debía dar un paso sustantivo, no en dirección a una reforma de sus instituciones, sino en términos de reforma de la conciencia. En sus palabras:

En la actualidad, el liberalismo es la conciencia de un pueblo –y hemos visto también que es igualmente nuestra libertad–, la libertad de un pueblo que ha permanecido enclavado en la teoría. Allí donde se abandona la teoría, por ejemplo, en materia religiosa, el propio liberalismo se ve inmediatamente superado [...] La reforma de la conciencia –y va de suyo que de la reforma religiosa de la conciencia se sigue la reforma total– es efectivamente la disolución del liberalismo y la conquista de una nueva y efectiva libertad (Ruge, 1985, p. 570).

La crítica de Ruge clamaba por una «nueva conciencia que en todas las esferas, elevara al hombre al rango de principio y al pueblo al de fin, en una palabra: sólo era necesaria *la disolución del liberalismo en democratismo* (1985, p. 573). Colocando a la *crítica* como el instrumento que podría impulsar esa reforma y a los intelectuales como estandartes y propulsores de esa labor, la nueva libertad que Ruge auguraba no dejaba, no obstante, de guarecerse y garantizarse por medio de la invocación del Estado. El hecho que Ruge apuntara a la reorganización de la institución estatal en términos democráticos, cuyo espejo podía llegar a encontrarse en ciertos idearios franceses, dejaba en evidencia que no cuestionaba ni su existencia, ni su finalidad. Del mismo modo, en otro breve texto que hará las veces de introducción a la traducción alemana del libro de Louis Blanc (*Histoire de dix ans: 1830-1840*) que llevaba por título *Zur Verständigung der Deutschen und Franzosen (Para un entendimiento entre*

alemanes y franceses) condensaba, en similares términos, el objetivo del cambio político que la crítica debía alcanzar: la creación de un Estado unitario fundado en una única e inalienable voluntad popular (Calvié, 2011, p. 307).

Como puede advertirse, los desarrollos hessianos en los *Veintiún Pliegos* demuestran hasta qué punto la extensión de la crítica de la religión a la política superaba los planteos de Feuerbach y de Ruge respectivamente. No sólo en el palpable reconocimiento de la superación de la figura estatal que ya demostraban por entonces los movimientos sociales franceses (comunistas), sino también por las formas en que el *hacer* convoca a una dimensión activa muy diferente a la de la mera *crítica o reforma de la conciencia*. Marx sacará provecho de esa mediación –sin reconocerla explícitamente– y la *Introducción* a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel será el epicentro de condensación y proyección, que impulsará el desplazamiento de la reflexión sobre el derecho al posterior análisis sobre la economía política.

Marx y las aristas hessianas de la crítica a la política en la *Einleitung*

En el verano de 1843 Marx concluía el primer trabajo dedicado por entero a Hegel. Su *Crítica a la filosofía del derecho*, publicado recién en 1927, se conoció como el *Manuscrito de Kreuznach*. Reponer sus particularidades excede en mucho los límites de este escrito. Digamos tan solo que, bajo una lectura minuciosa de la tercera parte de *Los principios de la filosofía del derecho (Eticidad)*, Marx repone, a grandes rasgos, la crítica feuerbachiana al cristianismo, para advertir cómo el Estado hegeliano aparece en forma invertida, como un sujeto real (cuando no lo es) frente a los que serían su predicado, los hombres reales. La inversión especulativa hegeliana consumaba, por medio de la abstracción, la disolución de las diferencias de la esfera privada, cuya mediación por las instituciones de la sociedad civil alcanzaría su efectiva superación en el Estado. Escindido en la figura del ciudadano y del hombre privado, Marx denunciaba las formas de la abstracción del Estado, en donde, por medio del derecho (i.e. Constitución) el hombre quedaba sometido a un poder imaginario del que era

secretamente su creador. La crítica de Marx abogaba por una “verdadera democracia”, denunciando: “así como la religión no crea al hombre, sino que es el hombre quien crea a la religión, así también la constitución no crea al pueblo, sino que es el pueblo quien crea a la constitución” (Marx, 1982a, p. 31 / tr. 1982b, p. 343). El posicionamiento crítico desanda las contradicciones esenciales del planteo hegeliano, sin embargar su lógica por completo. Reflejando una marca de época que Marx comprende muy tempranamente, Hegel solapaba la emancipación humana con la emancipación política. Advertir esa confusión es sacar provecho de una contradicción cuyos beneficios en términos de crítica son manifiestos. En la línea de Ruge en ese mismo año, Marx considera que por medio de estos señalamientos se puede abrir una senda fructífera para pensar una reforma de la conciencia. El intercambio epistolar con Ruge publicado en los *Anales Franco-Alemanes* es la prueba palmaria: “La reforma de la conciencia solo consiste en hacer que el mundo cobre conciencia de sí mismo, en despertarlo del sueño acerca de sí, de *explicarle* sus propias acciones” (Marx, 1982a, p. 488 / 1982b tr., p. 459).

Pues bien, las páginas de la *Einleitung* escritas a fines de 1843 cambian drásticamente el tenor y profundidad de su alcance crítico en comparación con el *Manuscrito*, revisando profundamente las bases en las que se piensa la lógica de la emancipación. Dos aspectos señalan nítidamente esa diferencia: la invocación del *proletariado* y la necesidad de una *revolución radical*. Al calor de las posiciones analizadas de Hess, el trayecto argumental de Marx adquiere otra profundidad.

Sin dudas, la invocación a la crítica religiosa «como premisa de toda crítica» con la que comienza el texto remite a Feuerbach. Las bases fijadas en la *Esencia del Cristianismo* tanto en la exposición planteada en la edición de 1841 como en los cambios vertidos en la segunda edición de 1843 (2º prefacio) reverberan en las sentencias iniciales: “el fundamento de toda crítica irreligiosa es que el hombre hace la religión, y no la religión al hombre. Y la religión es la autoconciencia y el autosentimiento del hombre que aún no se ha encontrado a sí mismo o ha vuelto a perderse” (Marx, 1982a., p. 170 / 1982b tr., p. 491). Ahora bien, frente a esta matriz

feuerbachiana que Marx retomaba también en el *Manuscrito*, la *Introducción* desplaza el acento ampliando la idea de hombre, evitando las abstracciones que incubaba la noción de *esencia genérica*. El hombre pasa, ahora, a ser considerado como “Estado, Sociedad”. Así es como esta ampliación le permite esbozar las razones por las cuales emerge y se sostiene la religión: “La miseria *religiosa* es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por otra, la *protesta* contra la miseria real [...] La religión es el opio del pueblo” (Marx, 1982a., p. 171 /1982b tr., p. 491; itálica original). La religión deja de ser un problema de la conciencia para ser considerada la expresión de un problema social. Puertas abajo del “cielo”, también existen formas «terrenales» de sometimiento análogos. Aunque recupera la noción de *autoalienación* de Bauer, Marx repone la proyección de la crítica religiosa a la crítica de la política:

[...] la *misión de la filosofía*, puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la *forma de santidad* de la autoenajenación [*Selbstentfremdung*] del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación bajo sus *formas profanas*. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*. La *crítica de la teología* en la *crítica de la política*» (Marx 1982a, p. 171 /1982b tr. p. 492; itálica original).

¿Qué quiere decir «crítica de la política» en Alemania? En primer lugar, diferenciar el ejercicio de esclarecimiento del golpe político que implica la denuncia, impulsada por la indignación (Marx, 1982a, p. 172 / 1982b tr., p. 493). A diferencia del horizonte en que se inscribían las intervenciones de Ruge y Bauer (éste invocaba el poder del “terrorismo de la teoría”), Marx plantea un ejercicio de historización a partir del cual se advierte, por un lado, el atraso alemán en comparación a otras naciones europeas; por otro, la comprensión de las condiciones particulares de ese atraso. Con claras reminiscencias a la mirada «triárquica» de Hess, Marx recurre a la comparación entre Alemania, Francia e Inglaterra, a la hora de ejemplificar a qué debiera apuntar una crítica a la altura de los *problemas humanos del presente*:

Un problema fundamental de los tiempos modernos es la relación entre la

industria, el mundo de la riqueza en general y el mundo político [...] Mientras en Francia y en Inglaterra el problema se plantea en los términos de la *economía política o imperio de la sociedad sobre la riqueza*, en Alemania los términos del problema son otros: *economía nacional o imperio de la propiedad privada sobre la nacionalidad* [...] Mientras en Francia e Inglaterra se trata, por tanto, de abolir el monopolio [...] en Alemania se trata de llevar a sus últimas consecuencias el monopolio (1982a., p. 174 / 1982b tr., p. 495; itálica original).

Pero a diferencia del modelo de *La triarquía*, la mirada de Marx advierte que el aporte alemán (filosofía) es un sintomático registro (puramente teórico) de los tiempos modernos, completamente desanclado del desarrollo histórico que advierten las otras dos potencias. Antes que un complemento teórico a la política y economía franco-inglesa que describía *La triarquía*, los alemanes «son contemporáneos *filosóficos* del presente, sin ser [...] contemporáneos *históricos* (en eso Marx justiprecia la lectura que Hegel había hecho del Estado mirando a Inglaterra). Por ello se entiende las razones por las cuales el horizonte de radicalización germano sólo quedó encapsulado en la *crítica*:

Lo que para los pueblos progresivos [avanzados - den fortgeschrittenen Völkern] es la ruptura [desintegración – Zerfall] *práctica* con las situaciones del Estado moderno, es para Alemania, donde esas situaciones ni siquiera se dan, antes que nada, la ruptura [desintegración – Zerfall] *crítica* con el reflejo filosófico de dichas situaciones (1982a, p. 175 / 1982b tr., p. 496; itálica original).

A diferencia del tándem franco-germano en sintonía, que vimos desplegarse con Hess, el tono de denuncia con que Marx fustiga la realidad teutona, hace visible la falta de una revisión sobre las condiciones prácticas de superación del mero ejercicio crítico.

No es casual que en este momento de la exposición Marx recupere otro de los motivos analizados en la nutritiva prosa de Hess. El atraso germano y su sublimación

filosófica claman por dar un salto por sobre los límites de la *crítica*. Se trata, afirma Marx, de superar la filosofía, realizándola:

Exigen una trabazón con los *gérmenes reales de la vida* [*wirkliche Lebenskeime*], pero se olvidan de que el germen real de la vida del pueblo alemán sólo ha brotado, hasta ahora, bajo su *bóveda craneana*. En una palabra, no ven que la filosofía *sólo puede superarse realizándola* [*Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen*]» (1982a, p. 176 / 1982b tr., p. 496; *italica original*).

¿Qué quiere decir, entonces, “realizar la filosofía”? ¿Cómo puede llevarse a cabo? En principio, es preciso que se emancipe del límite que impone el medio intelectual, en gran medida, el elemento en el que germina la simple *crítica*. En segundo lugar, requiere desprenderse de los límites de la mera teoría, es decir, dar un vuelco a la *práctica*: “la crítica de la filosofía especulativa del derecho se orienta, no hacia sí misma, sino hacia tareas para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica* [*die Praxis*]” (Marx 1982a; p. 177 / 1982b tr., p. 497; *italica original*). Ese llamamiento práctico que Marx hace, vía Hess, retoma las trazas que someramente figuraba Cieszkowski en sus *Prolegomena*. Aunque a diferencia de ambos, Marx enlaza directamente la teoría con el poder material de las masas, la consecuencia *práctica* que reclama trae consigo un motivo que también reverbera, como vimos, desde Heine a Hess: la idea de *revolución*.

Como comentamos, estos últimos autores habían planteado un parangón entre Francia y Alemania que integraba sus especificidades nacionales. Desde la reforma luterana hasta la revolución filosófica kantiana, Alemania daba, según el poeta Heine, la nota anticipada y espiritual, de aquello que del otro lado del Rin estallaría políticamente como revolución. Vimos en qué medida, en los *Veintiún Pliegos*, Hess mantenía las analogías, anclándolas en nombres propios del idealismo alemán y del socialismo-comunismo francés. El espíritu de los *Anales* donde Marx publica este escrito no podía sino retomar ese sendero. Sin embargo, las connotaciones ahora se alejan de los nombres propios y profundizan aquello que, a su juicio, debe entrañar la

revolución. Al situarla protagónicamente, no sólo entronca el reclamo prioritario y específico que llena de contenido la invocación a la *práctica*; también precisa los términos emancipatorios a los que puede aspirar el pueblo alemán en el horizonte europeo de los tiempos que corren. Si Marx afirma que la teoría sólo se realiza en un *pueblo* en tanto es la expresión de sus necesidades, luego, con un dejo irónico, se pregunta: “¿serán las necesidades teóricas necesidades directamente prácticas? No basta con que el pensamiento acucie hacia su realización [der Gedanke zur Verwirklichung drängt]; es necesario que la misma realidad acucie hacia el pensamiento” (1982a, p. 178 / 1982b tr., p. 498). Como vemos, Marx repone exactamente los mismos términos de la sentencia de Hess en el artículo “¡La única y total libertad!”. No es casualidad que Marx advierta en los términos de Hess que “[...] Alemania ha acompañado el desarrollo de los pueblos modernos sólo con sus especulaciones abstractas [la *actividad abstracta del pensamiento* - der abstrakten Tätigkeit des Denkens], sin llegar a tomar parte activa en las luchas reales [den wirklichen Kämpfen] de este desarrollo [...]” (1982a., p. 178 / 1982b tr., p. 498; *itálica nuestra*). Al igual que Hess, Marx reconoce una dimensión teórica de la actividad (la practicada por la filosofía alemana) y una práctica, ausente entre los alemanes, protagónica entre los franceses.

En similares términos, la posibilidad de pensar una *revolución*, que Marx ya reconoce con aspiraciones *radicales* para las otras naciones de Europa, pero apenas *parciales* para la atrasada Alemania, hace visible hasta qué punto el horizonte de pretensiones de la crítica germana no lee correctamente el estado de cosas vigente. Ni Ruge, ni Bauer, ni Feuerbach logran salir del limitado horizonte político emancipatorio, al que Marx cuestiona en estos términos:

El sueño utópico, para Alemania, no es precisamente la *revolución radical*, no es la *emancipación humana general*, sino, por el contrario, la *revolución parcial*, la *revolución meramente política*, una *revolución* que deje en pie los pilares del edificio. ¿Sobre qué descansa una *revolución parcial*, una *revolución meramente política*? Sobre el hecho de que se emancipe solamente *una parte de*

la sociedad civil e instaure su dominación *general*; sobre el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, partiendo de *su especial situación*» (Marx 1982a., p. 179 /1982b tr., p. 499).

La emancipación humana general –a diferencia de la meramente política– tendrá para Marx su punto de apoyo en una clase especial, el *proletariado*. Esta clase posee un atributo particular que la distingue de aquella que protagonizó la Revolución Francesa: su condición universal. A juicio de Marx, el proletariado concentra los “sufrimientos universales” de la sociedad, es el producto de un desarrollo *histórico* y por su especial labor, alberga todas las pérdidas que hacen a lo específicamente humano en una sociedad burguesa. Por ese carácter, su emancipación permitiría concretar la de toda la sociedad en su conjunto.

Marx profetiza la realización de la filosofía si se logra alcanzar la abolición del proletariado, cuya concreción no podría conseguirse sin la realización de la filosofía [*die Verwirklichung der Philosophie*]. La famosa fórmula con que se cierra la *Einleitung* hace patente la importancia del sujeto político que podría corporizar una efectiva superación de las formas políticas de la Revolución. Marx añade aquello que en Hess no aparecía por entonces con nitidez. Esta clase con vocación universal se destaca por su particular actividad: el trabajo. Como universal, supera las formas abstractas que la religión y la política enarbolaban como figuras, cuya crítica, vimos, Hess desplegó con contundencia. Su existencia sólo se sostiene en la existencia de la propiedad privada; su abolición como clase reclama la abolición de esta última. No es menor que Marx recupere parte de la jerga de von Stein cuando, sin problematizarlo en este texto, apenas presenta el vínculo entre ambas:

Cuando el proletariado reclama la *negación de la propiedad privada* [*Negation des Privateigentums*], no hace más que elevar a *principio de la sociedad* [*Prinzip der Gesellschaft*] lo que la propia sociedad ha elevado a *principio suyo*, lo que ya aparece personificado en él, sin intervención suya, como resultado negativo de la sociedad» (Marx 1982a, p. 182 / 1982b tr., p.

502).

Descifrar en qué consiste ese «principio de sociedad» habrá de requerir una exploración más detenida sobre el tipo de actividad que materializó la convivencia entre proletariado y propiedad privada: el trabajo. Su comprensión permitirá pensar histórica y políticamente los alcances del comunismo.

A manera de conclusión

La labor de Hess en 1844, como referimos, se extenderá con un breve y sustancial escrito sobre la *esencia del dinero*, previsto inicialmente para publicarse en los *Anales*. Aunque no vio la luz sino hasta el año siguiente, Marx tuvo acceso a su lectura. Sus trazas preliminares se observan en la segunda parte de *Sobre la cuestión judía*. Se patentizará en los *Manuscritos* de 1844. Para entonces, ambos autores verán la problemática económica como punto de confluencia de la filosofía del acto, para pensar las dos caras de la propiedad privada: el trabajo y el intercambio.

Frente a la habitual lectura que entroniza la crítica materialista de Feuerbach como la mediación fundamental que sostiene las diatribas de Marx al Estado hegeliano y a las formas de emancipación política, los aportes suizos de Hess abren una amplia gama de matices para repensar con mayor complejidad esa mediación. Como catalizador de lecturas aún más marginales del hegelianismo de izquierda, sus tajantes y vertiginosas síntesis permitieron depurar las perspectivas de Cieszkowski y von Stein para pensar no sólo las derivas y entrecruzamientos de perspectivas francesas y germanas de cuño fichteano, sino también para ampliar el campo semántico de conceptos centrales que jalonan la reflexión del período de juventud de Marx, como son, sin duda, *praxis* y *comunismo*. A partir de ellos, Marx y Engels tomaron distancia de Ruge, Bauer y el propio Feuerbach. Las perspectivas de Hess seguirán siendo protagónicas, incluso en la factura de *La ideología alemana* y en los preliminares del *Manifiesto Comunista*. Sus escritos suizos permitieron descifrar, en alemán, las notas –

al decir de Marx– del “canto del gallo”.

Referencias bibliográficas:

- Avineri, Shlomo (1985). *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism*. New York University Press.
- Baillot, Anne & Yuva, Ayse (Eds.). (2014). *France-Allemagne. Figures de l'intellectuel entre révolution et réaction. 1780-1848*. Presses Universitaires du Septentrion.
- Bunzel, Wolfgang & Lambrecht, Lars (2011). Group Formation and Divisions in the Young Hegelian School. En Moggach, Douglas (Ed.). (2011). *Politics, Religion, and Art. Hegelian Debates*. Northwestern University Press.
- Calvié, Lucien (2011). *Ruge and Marx: Democracy, Nationalism, and Revolution in Left Hegelian Debates*. En D. Moggach, (Ed.), *Politics, Religion, and Art. Hegelian Debates*. Northwestern University Press.
- Cornu, Auguste (1955). *Karl Marx et Friedrich Engels. Tome I. Les années d'enfance et de jeunesse, la gauche hégélienne, 1818/1820-1844*. Presses Universitaires de France.
- Cornu, Auguste (1958). *Karl Marx et Friedrich Engels. Tome II. Du libéralisme démocratique au communisme, la Gazette rhénane, les annales franco-allemandes, 1842-1844*. Presses Universitaires de France.
- Derré, Jean-René (Ed.). (1986). *Regards sur le Saint-Simonisme et les Saint-Simoniens*. Presses Universitaires de Lyon.
- Durand, Anne (2014). *Ruge et les Annales franco-allemands*. En Baillot, Anne & Yuva, Ayse (Eds.). (2014). *France-Allemagne. Figures de l'intellectuel entre révolution et réaction. 1780-1848*. Presses Universitaires du Septentrion.
- Espagne, Michel (1986). *Le saint-simonisme est-il jeunehégélien?* En Derré, Jean-René (Ed.). (1986). *Regards sur le Saint-Simonisme et les Saint-Simoniens*. Presses Universitaires de Lyon.
- Feuerbach, Ludwig (1959). *Sämtliche werke. Band 2*. Fromman Verlag.
- Gassner, Florian (2012). *Germany versus Russia: A social history of the Divide between East and West*. University of British Columbia. Tesis doctoral
- Ginzo, Arsenio (2005). En torno a la concepción hegeliana de Europa. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 38, pp. 29-61.
- Grandjonc, Jacques (1974). *Marx et les communistes allemands à Paris*. François Maspero.
- Heine, Heinrich. (1979). *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Band 8/1*. Hoffmann und Campe.
- Heine, Heinrich. (2008). *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania* (Manuel Sacristán, Trad.). Alianza.
- Heinrich, Michael (2020). *Karl Marx y el nacimiento de la sociedad moderna*.

- Biografía y desarrollo de su obra. Volumen 1: 1818-1841.* (Sandra Chaparro Martínez, Trad.). Akal.
- Hess, Moses (1961). *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850: eine Auswahl.* Akademie-Verlag.
- Liebich, André (1979). *Between Ideology and Utopia. The Politics and Philosophy of August Cieszkowski.* D. Reidel.
- Marx, Karl (1982a) *Escritos de Juventud.* (Wenceslao Roces, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1982b) *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA). Erste Abteilung: Werke. Artikel. Entwürfe,* Akademie Verlag.
- Moggach, Douglas (Ed.). (2011). *Politics, Religion, and Art. Hegelian Debates,* Northwestern University Press.
- Pepperle, Ingrid & Pepperle, Hans (1985). *Die hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik.* Verlag Philipp Reclam jun.
- Quante, Michael & Mosheni, Amir (Eds.). (2015). *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz.* Wilhelm Fink.
- Renault, Emmanuel (Ed). (2008). *Lire les Manuscrits de 1844.* Presses Universitaires de France.
- Renault, Emmanuel (2013). *Marx et la philosophie.* Presses Universitaires de France.
- Rihs, Charles (1969). Lorenz von Stein: un jeune hégélien libéral a Paris (1840-1842). Observateur du mouvement social dans la France contemporaine. *Revue d'histoire économique et sociale*, 47 (3), pp. 404-446.
- Ruge, Arnold (1985). *Selbstkritik des Liberalismus.* En Pepperle, Ingrid & Pepperle, Hans (1985). *Die hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik.* Verlag Philipp Reclam jun.
- Silberner, Edmund (1966). *Moses Hess. Geschichte seines Lebens.* E.J. Brill.
- Stuke, Horst (1963). *Philosophie der Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Jungehelianern un den Wahren Sozialisten.* Ernst Klett.
- von Cieszkowski, August (1981). *Prolegomena zur historiosophie.* Felix Meiner Verlag / Tr. (2002). *Prolegómenos a la historiosofía.* Universidad de Salamanca.
- Waszek, Norbert (1989). La réception du saint-simonisme dans l'école hégélienne: l'exemple d'Eduard Gans. *Archives de Philosophie*, 52 (4), pp. 581-587.
- Waszek, Norbert (2015). *War Eduard Gans (1797-1839) der erste Links- oder Junghegelianer?* En Quante, Michael & Mosheni, Amir (Eds.). *Die linken Hegelianer. Studien zum Verhältnis von Religion und Politik im Vormärz.* Wilhelm Fink.

El desarrollo del concepto de proletariado en la obra del joven Marx

The Development of the Concept of Proletariat in the Work of the Young

Karl Marx

Irina Almirón Giménez*

Fecha de Recepción: 22/11/2022

Fecha de Aceptación: 06/06/2023

Resumen: *El presente trabajo tiene como objetivo rastrear la construcción del concepto de proletariado como sujeto revolucionario en el denominado período de juventud de la obra de Karl Marx¹. La hipótesis que guía la exposición estriba en que el proceso que lo llevará a dicha conceptualización está signado por el progresivo abandono de su pensamiento “en burgués”, para pasar a adoptar una postura teórica “proletaria”. Asimismo, sostenemos que el desarrollo de dicho concepto se produce en paralelo a la reconfiguración de su concepción del Estado. En un primer momento, Marx adopta la categoría de pueblo como puntapié inicial de lo que luego será el proletariado. Luego, a partir de su encuentro con la prosa de dos jóvenes hegelianos de izquierda, Arnold Ruge y Ludwig Feuerbach, su pensamiento se revelará más complejo y, a su vez, se alejará de los lineamientos hegelianos que en un inicio le dan sustento.*

Palabras

clave:

proletariado – Marx – Ruge – Feuerbach

Abstract:

The present work aims to trace the construction of the concept of the proletariat as a revolutionary subject in the so-called period of youth in the work of Karl Marx. The hypothesis that guides the exhibition is that the process that will lead to this conceptualization is marked by the progressive abandonment of his "bourgeois" thinking, to adopt a

*Maestranda en Teoría Política y Social (FSOC UBA) y doctoranda en Ciencias Sociales (FSOC UBA). Becaria doctoral CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

¹ Según la clásica ya distinción althusseriana.

"proletarian" theoretical position. Moreover, we maintain that the development of said concept occurs in parallel with the reconfiguration of its conception of the State. At first, Marx will employ the concept of people as the starting point of what will later be the proletariat. Later, after his encounter with the prose of two young left-wing Hegelians, Arnold Ruge and Ludwig Feuerbach, his thinking will gradually reveal itself to be more complex and, in addition, moving away from the Hegelian guidelines that initially supported it.

Keywords: *Proletariat – Marx – Ruge – Feuerbach*

El presente trabajo tiene como objetivo rastrear la construcción del concepto de proletariado como sujeto revolucionario en el denominado período de juventud de la obra de Karl Marx, teniendo en cuenta el contexto histórico de su producción, así como la discusión con dos de los múltiples interlocutores que posibilitaron su enriquecimiento filosófico-teórico: Arnold Ruge y Ludwig Feuerbach. Con fines de adentrarnos en los usos y apropiaciones conceptuales de los cuales se vale Marx para construir su concepto de proletariado, tomaremos como marco metodológico la historia conceptual.

La hipótesis que guía la exposición estriba en que el proceso que lo llevará a dicha conceptualización coincide con el progresivo abandono de su pensamiento “en burgués”, para pasar a adoptar una postura teórica “proletaria”. Asimismo, sostenemos que el desarrollo de dicho concepto se produce en paralelo de la reconfiguración de su concepción del Estado: en un principio, lo estatal estaría caracterizado por ser la encarnación del universal. Por el contrario, para el final del período mencionado que marca su ruptura con el pensamiento hegeliano, Marx sostiene que el Estado como se lo conoce nunca puede ser aquello que Hegel planteaba que debía ser. En base al objetivo propuesto, la exposición se centrará en los *Escritos Periodísticos (1842)*, en los *Anales Franco-Alemanes (1844)* y por último, en la *Sagrada Familia (1844)*.

Los Escritos Periodísticos (1842)

En estos trabajos iniciales, consideramos que aquello que Marx llama *pueblo* es un antecesor de lo que luego va a llevar el nombre de *proletariado*, en sus distintas conceptualizaciones, a pesar de ser un concepto apenas esbozado y sin demasiado contenido teórico. Según José Manuel Bermudo (1975), estas obras pueden ser encuadradas dentro del pensamiento “en burgués” de Marx, siendo que se encuentra aún muy apegado teóricamente a las tradiciones filosóficas burguesas, entre ellas el hegelianismo y la filosofía de la acción, como justificación de las reivindicaciones político-económicas de la burguesía alemana fuertemente en alza en dicho período. En efecto, Marx considera en estos escritos a la prensa como un espacio sumamente propicio para la crítica, defendiendo aquello que el estado debería ser, según la teoría de su antecesor Hegel, y que sin embargo no es. Para este entonces, la influencia del pensamiento de este último tiene un gran peso en la prosa de nuestro autor, quien defiende a rajatabla la racionalidad del Estado hegeliano.

En los artículos “Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach” y “Anotaciones a las nuevas instrucciones sobre la censura”, Marx realiza una reivindicación de la filosofía política, entendiéndola como crítica. De este modo “todo el carácter práctico de la filosofía lo reduce a la crítica” (Bermudo, 1975, p. 28). En un segundo momento, la crítica se torna en práctica, es decir, en crítica política. Marx da un paso importante al alejarse de la filosofía crítica, tan distante de la vida real. De esta manera, avanza considerablemente hacia su filosofía como arma de acción política. El objeto de indagación deja progresivamente de ser abstracto y especulativo para pasar a ser concreto y real (Bermudo, 1975). Por primera vez Marx se dedica al tratamiento de cuestiones prácticas: surge así el Marx periodista. Este nuevo papel implica un compromiso político real, ya no simplemente una postura crítica. En palabras de Bermudo, “su lucha ideológica es una lucha política; y su crítica es ya una crítica práctica, es decir, sobre cuestiones prácticas (actividad teórico-política)” (1975, p. 58). Sin embargo, para emplear una famosa frase que será expresada más adelante en su obra, Marx confía en el arma de la crítica sin descubrir todavía la crítica de las armas, es decir, la importancia de la praxis

revolucionaria. A pesar de ello, la crítica que va a realizar en este período no es meramente especulativa (teológica, metafísica), sino que es política y, por ello, práctica. En este sentido es que se acerca a la ya mencionada filosofía de la acción, cuya función es colocar a la filosofía al servicio de la práctica, aunque aún dentro del esquema teórico burgués.

La progresiva politización del pensamiento de Marx lo lleva a romper con los jóvenes hegelianos nucleados en Berlín, por lo que se aproxima a la *Gaceta Renana* fundada en 1842 por los hermanos Hess. Esta revista exponía las posiciones de la burguesía industrial de Renania en contra del conservadurismo del gobierno de Federico Guillermo IV. El joven Marx es para este entonces un fiel partidario del radicalismo burgués y tiene una firme confianza en el poder democratizador de la burguesía ilustrada (Aranjuéz, 2014). Su postura fundamental sigue siendo la lucha por un estado “humano”, es decir, permanece aún en la dimensión de los “derechos humanos” en general (Bermudo, 1975). De esta manera, al abordar un problema político del momento, el de la nueva legislación sobre el robo de leña, tropieza con que el Estado viola no solo la lógica del derecho, sino también principios humanos evidentes. Siguiendo a Hegel, considera que el Estado debería ser la realización de la libertad, entendida como un principio absoluto, como razón, esencia humana, y no como una determinada relación social (Bermudo, 1975).

En el artículo llamado “Sobre la libertad de prensa y la publicación de las actas de la Dieta”, la posición de Marx se centra en la defensa de la libertad a nivel general:

El espíritu humano ha de desenvolverse libremente de conformidad con las leyes que le son propias y poseer el derecho a comunicar a los demás que él se ha alcanzado, pues de otro modo el claro y vivificante arroyo se convertiría en un hediondo pantano. (Marx, 1982, p. 225).

Según Marx, la prensa expresa por excelencia el espíritu de un pueblo. Sólo la libertad de prensa hace posible que se exprese la razón. La censura, por el contrario, debilita la

prensa, envilece al gobierno y engaña al pueblo. En consecuencia, esta es la negación de la razón.

La posición democrática de Marx está basada en la posibilidad de hacer coincidir el interés individual y el general a partir de una estructura política racional. En este sentido, le rinde culto a la razón y reivindica al individuo frente a toda la ley o fuerza exterior a él. La razón es condición suficiente para resolver por sí misma todos los males que aquejan a la humanidad. Por ello, la totalidad de la prosa del autor en este período está dedicada a la postulación de la filosofía como guía de la acción, el conseguir que las ideas racionales sirvan de guía para la acción práctica. Por ello, tanto la libertad general como la democracia como orden político y la libertad de prensa no pueden ser puestos en duda bajo ningún punto de vista. (Bermudo, 1975). Marx advierte que los miembros de los diferentes órdenes de la Dieta —el parlamento renano— no representan el interés universal sino intereses particulares. En palabras del autor: “es en la oposición contra una *libertad de carácter* general donde el espíritu de una esfera determinada, el interés individual de un estamento particular, la natural unilateralidad del carácter se revela siempre del modo más rudo y despiadado” (1982, p. 178). En la misma línea, Marx sostiene que “en las voces de los distintos oradores polemizaba contra la libertad de prensa el estamento especial por el que hablaban” (1982, p.185). El Estado prusiano entonces, lejos de ser la encarnación del universal como exponía Hegel, no representa a la humanidad entera sino a unos pocos privilegiados. En su lucha por un Estado racional, en las antípodas de la administración prusiana cuya prensa está censurada, toma conciencia de una de las fuentes objetivas de la irracionalidad presente en el Estado alemán: su carácter de clase. Sin embargo, esto no es visto como una cualidad intrínseca o necesaria sino más bien como una cualidad empírica, un dato (Bermudo, 1975). Es por ello que sugiere como alternativa una posición netamente burguesa, democrático-ideológica, un estado que verdaderamente represente a la totalidad del cuerpo social: frente a un Estado de clase reivindica un Estado universalista y democrático (Bermudo, 1975). De este modo, aunque Marx reconozca que en el Estado pru-

siano predominan los intereses *privados* (irracionalidad) en lugar de los intereses *generales* (racionalidad), los intereses de todo el pueblo, cree fervientemente que el Estado debe ser la encarnación del universal y que por ello el estado alemán está sumido en el atraso. El carácter de clase no es para ese entonces una denuncia que Marx le haga al Estado como algo intrínseco a él. En esta misma línea, su colega hegeliano Bruno Bauer ya había denunciado la oposición fundamental entre el Estado cristiano de Federico Guillermo IV y el Estado racional pregonado por Hegel. A su vez, Arnold Ruge, otro integrante del neohegelianismo, sostenía imperiosamente la necesidad de extirpar de las instituciones todo rastro de irracionalidad, llamando a los jóvenes hegelianos a oponerse a aquel sistema que excluía la participación del pueblo en el poder (Bermudo, 1975). El *pueblo* es en este artículo quien carece de toda oportunidad de representación y reconocimiento en el Estado, eso que debiera encarnar la universalidad. Por ello se hace patente en los escritos de Marx la necesidad de llegar a toda la sociedad mediante la prensa: la prensa libre “es el espíritu que puede transportarse a cada choza más barato que el gas material” (Marx, 1982, p. 203). Esta es una posible herramienta para generar algún tipo de reacción en las masas que permitan la transformación de ese Estado en la línea de lo que Hegel sostiene que es. Si la prensa es libre, la filosofía se hace mundo y, por lo tanto, dicha transformación es posible.

El artículo denominado “Sobre los robos de leña” también resulta de especial interés por la defensa que nuevamente Marx hace del pueblo —esa “multitud políticamente pobre y socialmente desposeída” (2007, p. 210)—, defensa cuyo carácter es más emotivo que consistente en términos teóricos. La Ley sobre el robo de leña puede verse como un intento por parte de la burguesía por destruir los últimos vestigios de la propiedad comunal. Los delitos contra la nueva propiedad privada aumentan a medida que la situación campesina empeora notablemente. La Ley sobre el robo de leña es vista por Marx como la lucha de los ricos contra los pobres, de los propietarios contra los desposeídos. El Estado, en consecuencia, queda situado al margen, como idea. Nos encontramos aun ante un punto de vista puramente idealista. Si el Estado era considerado como irracional es precisamente porque en él predominaban los intereses privados. El Estado

como Idea, concorde a los principios filosóficos del absoluto hegeliano, permanece racional, ajeno a toda contaminación (Mendel, 1974). A pesar de ello, la posición que adopta Marx para este entonces no es ortodoxamente burguesa sino que tiene un fuerte tinte popular, ya que su crítica al tratamiento de la ley por parte del parlamento renano está hecha desde la base de las necesidades del pueblo. Su principal objetivo era demostrar cómo la Dieta no respondía a los intereses reales del pueblo. Las posiciones populares de Marx evidencian no obstante sus limitaciones teóricas: en defensa de los pobres desposeídos esgrime el derecho consuetudinario, el cual no es válido para los demás estamentos. Esta defensa es sin lugar a dudas, parcial, puesto que se contradice fuertemente con todo su ataque a la Dieta, frente a la cual sostiene el derecho racional, denunciando aquel establecido por los privilegios adquiridos. A causa todavía de su escaso bagaje económico-social, se sitúa en un plano jurídico-político y moral para reivindicar el derecho consuetudinario (el derecho de los desposeídos, de las masas) en detrimento del derecho positivo (compuesto por leyes abyectamente prácticas) que era la postura defendida por la Escuela Histórica del Derecho (Bermudo, 1975). La contradicción más fuerte, sin embargo, es aquella que se da entre la posición política de Marx, a favor de las masas populares oprimidas, postura ético-filosófica, democrático-humanitaria, y su defensa del Estado hegeliano, propio de un cuadro ideológico burgués (Bermudo, 1975).

Por otra parte, Rossi (citado en Bermudo, 1975) sostiene que, a pesar de las mencionadas contradicciones, la importancia mayor del texto estriba en el surgimiento de una clase social excluida de toda forma de propiedad. Y esta es una contradicción del derecho burgués cuya pronta solución apremia, pero que deberá hallarse en otra dimensión distinta del puro derecho. En resumen, en su defensa política de las clases desposeídas Marx incurre en un sinnúmero de contradicciones teóricas. Estas no pueden ser resueltas de inmediato ya que, como se ha planteado previamente, su marco teórico burgués se lo impide. Sin embargo, estas contradicciones, según Bermudo (1975) serán la clave de su desarrollo teórico posterior, es decir, del proceso que lo conducirá hacia la construcción del materialismo histórico y la posición de clase proletaria. Como se

verá más adelante, a medida que su crítica política choca con las distintas formas de Estado, Marx irá descubriendo la esencia de clase de este y la necesidad de otras formas de lucha contra él. La superación de la idea hegeliana de Estado supondrá no solo la renuncia a concebirlo como una instancia que posibilita la liberación de los hombres sino que implicará la conciencia de la necesidad de destruir el Estado como paso indispensable para la emancipación humana. Esta toma de conciencia lo llevará a buscar una fuerza social encargada de derribarlo, la cual encontrará en un primer momento en la humanidad sufriente, el proletariado como aquel que padece, y luego el proletariado como clase que produce. Según Bermudo (1975), esto se expresará en su teoría de la autoemancipación proletaria, a nivel teórico-político, y en su teoría de la praxis, a nivel teórico-filosófico.

Los Anales Franco-Alemanes (1844)

Entre 1842, fecha del comienzo de sus artículos relativos a los debates sobre el robo de leña, y el comienzo de sus estudios de economía política en París, en 1843, Marx lleva a cabo una evolución política radical. Existen diversos factores que influenciaron su cambio de posición. Siguiendo a Ernest Mandel (1974), consideramos que la efervescencia de la sociedad francesa durante el gobierno de Luis Felipe, el contacto con las ideas socialistas en París y la miseria de la condición proletaria en la capital francesa fueron factores fundamentales en viraje de Marx. Efectivamente, el exilio en París sirve a Marx en gran medida para consolidar la idea del papel político que debe desempeñar el proletariado.

La Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, junto con *La cuestión judía*, son dos de los artículos que aparecerán en el primer y único número de Los Anales Franco-Alemanes de 1844. Este proyecto, que pretendía el maridaje entre la política francesa y la filosofía alemana, refleja la admiración que tenían los alemanes de su país vecino desde 1789 como lugar del cumplimiento de sus ensueños teóricos

(Aranjuez, 2014). Sin embargo, esta pretendida coautoría entre naciones no pudo concretarse debido a la sorpresa que se llevaron los franceses frente a la importancia que le otorgaban los alemanes a la crítica religiosa, siendo los primeros socialistas cristianos (Nocera, 2018). No podían entender cómo alguien podía concebir un proyecto político revolucionario que no tuviera un anclaje en la religión.

En los *Deutsch-Französische Jahrbücher* Marx se va a concentrar en el centro de la eticidad hegeliana: la relación entre la sociedad civil y el Estado. Apenas dos años después de sus escritos periodísticos, Marx abandona a concepción del Estado propuesta por Hegel, dando por sentado que el Estado no puede ser de ninguna manera aquello que aquel planteaba: la encarnación del universal. En dicho tratamiento se hace patente la influencia que tuvieron en Marx dos filósofos seguidores de Hegel: Arnold Ruge y Ludwig Feuerbach.

La crítica religiosa de Ludwig Feuerbach

Es la lectura de la guerra declarada al idealismo alemán que realiza Feuerbach en las *Tesis y Principios* lo que va a llevar a Marx a realizar su ruptura definitiva con el gran filósofo alemán. Efectivamente, Feuerbach cuestiona el punto de partida de Hegel: allí donde el universal aparece como el espíritu absoluto, en Feuerbach esta instancia es reclamada con el nombre de esencia genérica, un concepto que resulta clave en el desarrollo de la conceptualización del término *proletariado*, en tanto abre las puertas de un camino teórico que Marx va a transitar, alejándose del idealismo hegeliano para aproximarse a otra corriente, el materialismo.

La matriz de la crítica feuerbachiana tiene en su centro la noción de *alienación* y, en consecuencia, su crítica a la religión cristiana y a la filosofía hegeliana van a tener el mismo fundamento: la inversión. La religión —cristiana sobretodo— no resulta, para Feuerbach, un espacio de realización de lo humano —entendido como ese momento de lo colectivo donde creencias comunes permiten la vida en colectividad— sino que, centrada en la figura de la divinidad, consumaría la enajenación del hombre: “La religión

es la escisión del hombre consigo mismo” (Feuerbach, 1995, p. 85). El término alienación o enajenación es entendido por dicho autor como una escisión, un momento donde una parte del hombre se vuelve ajena a sí mismo y lo somete en nombre de un ser superior.

En *La esencia del cristianismo*, Feuerbach se vale del concepto de *esencia genérica* para referir a nuestra peculiar capacidad de ser partícipes de un género a partir del pensamiento, cualidad que nos distingue de los animales. El hombre se constituye como tal en su capacidad de pertenecer y participar del género. Es a partir de la razón que logra ser todos. Esa dimensión universal del pensar —en gran medida deudora de pensamiento hegeliano en tanto nos recuerda al concepto de formación cultural— que hace a lo humano tiene su correlato material, el amor, que refiere a las relaciones entre los seres humanos: el yo y el tú. Esas dos dimensiones, la del sentimiento y la del pensamiento definen la esencia genérica² en las *Tesis y principios*. El concepto de *Gattungswesen* se erige en el pensamiento feuerbachiano en lugar de la figura alienante de divinidad como un término que nos permite pensar que aquello que consideramos divino tiene, por el contrario, un fundamento humano.

Del mismo modo que el Dios cristiano, el Espíritu Absoluto de Hegel consume el extrañamiento o enajenación de la esencia genérica del hombre en algo superior, distinto de ella, a la que el hombre se somete. En este sentido, Marx va a sostener que la crítica de la religión termina con Feuerbach: no hay nada más que pueda ser dicho en este sentido. “En Alemania la crítica de la religión se halla fundamentalmente terminada” (Marx, 2014, p. 41): con esta contundente sentencia inicia Marx la *Introducción a la crítica de la filosofía de Hegel*. La enajenación significa pérdida y la realización del hombre, la emancipación humana *en general* —como la llamará en *Sobre la cuestión judía*— requiere del encuentro con el hombre mismo sin ningún tipo de mediación. Hay no obstante otras instancias que generan la alienación del hombre, además de la religiosa: las llamadas *formas profanas de enajenación*. Así, la misión de la filosofía

² El concepto de esencia genérica sufre diversas modificaciones en la obra de Feuerbach y su desarrollo muestra un progresivo alejamiento del idealismo alemán.

va a ser el desenmascaramiento de la autoenajenación en dichas formas: el Estado y la sociedad civil.

El llamamiento a lo político de Arnold Ruge

La prosa de Arnold Ruge constituye sin lugar a duda la segunda mediación teórica que nos interesa destacar entre los *Escritos periodísticos* y la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. La crítica central a Hegel que realiza Ruge viene de la mano de su llamamiento a la acción: “nuestro tiempo es político” (1997), sostiene en *La filosofía del derecho de Hegel y la política de nuestra época*, de 1842. El hegelianismo se encuentra estancado dentro de “el punto de vista teórico” (1997), aquel cuyas palabras se dirigen puramente al entendimiento y no a la voluntad de los hombres. El “unilateral punto de vista teórico” del que Ruge acusa a Hegel de quedarse preso es abstracto ya que supone un divorcio con lo que el joven hegeliano denomina el plano de las existencias: “la filosofía del derecho de Hegel, a fin de portarse como especulación o como teoría absoluta, por tanto, a fin de no destacar la crítica, eleva las existencias o las determinaciones históricas a determinaciones lógicas” (1997, p. 154). La crítica de Ruge informa que el punto de vista teórico hegeliano tiene como directa consecuencia la resolución en el acto del pensar de una realidad que es absolutamente irracional. La filosofía hegeliana entonces, en lugar de captar la complejidad tal como es, solo logra una comprensión a medias, subsumiéndola en un punto de vista teórico y abstracto, dejando de lado la dimensión práctica de la vida, esa dimensión que tiene que ver con las existencias. El universal hegeliano entonces es aquel que pone bajo suspenso dicho registro. De este modo, es posible afirmar que el Estado hegeliano es solo concebible en el pensamiento, de modo abstracto.

Aunque valora el carácter necesario del punto de partida filosófico, considera indispensable que no sea, a su vez, el punto de llegada. Así, es preciso abandonar el encierro teórico en el que se encuentra el hegelianismo, conduciendo el pensamiento a

la práctica. Por tanto, ahora el punto de vista de este pensar ya no es abstracto o unilateralmente teórico, sino que es la justa unidad del pensar y del querer, ya que “solo el querer es un pensar real” (Ruge, 1997, p. 147). Los desarrollos teóricos de Ruge abren la puerta a las falencias del pensamiento hegeliano a partir de la práctica política, cuyo medio de ejercicio debe ser la crítica filo-periodística.

La influencia de Ruge resuena con fuerza en la prosa de Marx en la redefinición del programa de la filosofía que este realiza en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, al plantear que la única manera de superar la filosofía es realizándola: la crítica “no se tiene ya por *fin de sí misma*, sino solo por un *medio*” (Marx, 2014, p. 48). Sin embargo, Marx advierte con astucia que el sujeto destinado a ejercer la crítica en el planteo de Ruge es un filósofo. Su llamamiento a la política, por el contrario, será de la mano del proletariado, de modo tal que “la teoría se realiza en cuanto es la realización de las necesidades” (2014, p. 76). El proletariado, quien carga sobre sí a la sociedad entera y guarda relación estrecha con las mencionadas necesidades (Nocera, 2012), es nombrado por primera vez en la obra del autor como el encargado de llevar adelante la emancipación alemana. Su éxito reside en:

la constitución de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos, de un sector al que su sufrimiento universal confiere carácter universal; que no reclama un derecho especial, ya que no es una injusticia especial la que padece, sino la injusticia a secas; que ya no puede invocar ningún título histórico, sino su título humano; que, en vez de oponerse parcialmente a las consecuencias, se halla en completa oposición con todos los presupuestos del Estado alemán. Es un ámbito, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todos los otros ámbitos de la sociedad, emancipando así a todos ellos. En una palabra, es la pérdida total del hombre, y por tanto, solo recuperándolo totalmente puede ganarse a sí misma. (Marx, 2014, p. 72).

A pesar de que la crítica filosófica no pueda ser un sustituto de la violencia material, “la teoría se convierte en violencia material, una vez que prende en las masas”. Y esas masas son las masas proletarias cuya aparición crea la posibilidad de una revolución en Alemania. De este modo, la filosofía constituye la cabeza de la revolución y el proletariado el corazón de ella (Marx, 2014). Esto significa que ambos órganos son necesarios para la concreción de la revolución: no hay emancipación del proletariado sin realización de la filosofía y viceversa. Marx convierte así a este proletario en autor de su autotranscendencia, que por eso mismo se convierte en la emancipación de la humanidad entera. Este horizonte no puede ser logrado solamente mediante el pensamiento, sino que este debe incitar a la realización de la revolución: “no basta con que el pensamiento apremie su realización; la realidad misma tiene que requerir el pensamiento” (Marx, 2014, p. 63).

El proletariado es definido aquí como la clase que padece. En este sentido, Mandel (1974) sostiene que Marx se encuentra aún atado a una especie de humanismo sentimental, donde la condición proletaria es condenada como inmoral e injusta. En consecuencia, Mandel (1974) y Ricoeur (1970), por parte, consideran que el comunismo de Marx para este entonces es aun esencialmente filosófico. Su comprensión de la posición que ocupa el proletariado en el proceso de producción capitalista y las relaciones sociales que ello implica como fundamento de su capacidad emancipatoria llegará luego, en la *Ideología Alemana*. No obstante, encontramos en este momento de la obra de Marx un fuerte lazo entre esta forma embrionaria de comunismo y el proletariado como sujeto teórico. En su intento por examinar la relación entre la emancipación política como parcial, y la humana como general Marx describe, en *Sobre la cuestión judía*, al proletario como aquel individuo que encarna la humanidad alienada que es preciso emancipar (Dal Pra, 1971). En este texto de fines de 1843 se evidencia ya una fuerte ruptura con los jóvenes hegelianos. Al igual que en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (2014), Marx realiza un análisis de la sociedad burguesa, el Estado político y el hombre que actúa en ellos como un individuo egoísta que degrada a sus congéneres

como medio. El autor se cuestiona aquí acerca de una cuestión práctica, la manera de alcanzar la emancipación humana, a diferencia de la emancipación política propugnada por Bauer, que lleva el sello de la parcialidad. Este último aun adhiere a la concepción hegeliana del Estado, sometiendo a crítica el Estado en su carácter religioso y no el Estado en general, tal y como Marx lo hacía en los debates de la Dieta Renana. En palabras de Marx,

La emancipación política es la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, a individuo egoísta independiente, y de otra parte, al ciudadano del Estado, a la persona moral... solo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus fuerzas propias como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza política, solo entonces se lleva a cabo la emancipación humana. (Marx, 1982, p. 484).

En este sentido, postula la abolición de la propiedad privada como condición indispensable para la concreción de la emancipación humana, marcando fuertemente el paso de la concepción demócrata de Marx a la comunista. Sin embargo, no se definen aun los medios para alcanzar dicho horizonte emancipatorio (Garaudy, 1980). Más adelante, Engels (citado en Mandel, 1974) sostendrá que tanto sus conocimientos en materia de historia económica como los de Marx eran incompletos para esa época. En efecto, cuando mencionan al proletariado como aquella clase con cadenas radicales, no advierten aún que la historia ha efectivamente demostrado que no alcanza por sí solo que una clase no tenga nada que perder y que esté desprovista de propiedad privada para poder lograr una revolución social que suprima toda forma de propiedad privada (Mandel, 1974). En consecuencia, Marx y Engels le van a atribuir al proletariado el papel central en la concreción de la revolución socialista, en función del lugar que ocupan en el proceso de producción y de su capacidad organizativa, dejando de lado la miseria que padecen como rasgo distintivo.

La sagrada familia (1844)

Este escrito de 1844 es el primero que Marx realiza en co-autoría con Engels y en él se abocan a realizar una crítica doble. Por un lado a los hermanos Bauer, fuertemente ligados al idealismo hegeliano y, por otra parte, al socialismo francés encarnado en la pluma de Pierre Proudhon. Su importancia radica en el evidente reconocimiento que los autores le conceden al proletariado y al vínculo que debe establecer con la filosofía, relación que había sido apenas esbozada al final de la *Introducción a la crítica del derecho*. Es aquí donde se hace claro el intento de Marx y Engels de erigir al proletariado como clase revolucionaria (Bermudo, 1975). Marx y Engels reconocen la importancia que tiene el origen proletario de Proudhon, un trabajador de imprenta proveniente de un sector de la sociedad que no se dedica a pensar a modo del filósofo —como es el caso de los Bauer— sino que su actividad principal es la de trabajar. Y dicho sector es el proletariado, aquel que Marx ya ha tildado de protagónico en los Anales Franco-Alemanes y en los Manuscritos. De ahí que su *punto de vista* —sentencia proveniente de los *Manuscritos*— sea destacado por los autores. Así, la importancia de la pluma del tipógrafo francés radica no solo en lo que dice sino de dónde lo dice. En palabras de Bermudo (1975), “atraído por el hecho del carácter proletario de la obra de Proudhon, así como por ser el mismo Proudhon un proletario (lo que hacía posible ver en su obra el acceso del proletariado a la conciencia de clase, a la teoría; lo que hacía posible ver la alternativa ideológica proletaria), Marx se pondrá de su lado, lo elogiará (a pesar de ciertas reservas)” (p. 387).

Al partir de la riqueza, la economía política llega a la conclusión de la necesidad de la propiedad privada (Marx y Engels, 1978). Por el contrario, Proudhon inicia su movimiento crítico con la pobreza y el resultado al que arriba es la negación de dicha propiedad. Esto evidencia que la pobreza como hecho real es aquello que el pensamiento crítico de la filosofía alemana carece. Solo el proletario, parte del sector que padece, es quien puede realizar dicha crítica. No es posible realizar una transformación si el pensamiento no se ancla en una posición de clase. La crítica de Proudhon es no obstante limitada. Marx y Engels advierten astutamente en *La sagrada familia* que tanto

el idealismo alemán como la economía política y el socialismo francés provienen del mismo punto de vista, el burgués. En sus palabras, “Es el punto de vista de Proudhon, un punto de vista que comparten un gran número de escritores franceses de ideas diametralmente opuestas, y que ofrece a la crítica crítica, en consecuencia, la ventaja de haber caracterizado de un solo plumazo los puntos de vista más contrarios” (Marx y Engels, 1978). En su lectura atenta del famoso libro *¿Qué es la propiedad?* (1840), Marx y Engels advierten la limitación de la que peca el planteo de Proudhon: es “la crítica de la economía nacional desde el punto de vista de la economía nacional” (1978, p. 45). No realiza una ruptura definitiva con dicho discurso.

Algunas consideraciones finales

Como ya se ha anticipado anteriormente, la concepción del proletariado en Marx cobra una precisión nunca antes vista en su obra en *La Ideología Alemana*, aquel texto que escrito en Bruselas entre 1845 y 1846 en coautoría con Engels da por fundada la teoría del materialismo histórico, superando así de una vez y para siempre la filosofía posthegeliana alemana (Garaudy, 1980).

Análogamente a aquello que define qué es la burguesía, Marx y Engels definen teóricamente al proletariado como clase de acuerdo con el sitio que ocupa un conjunto de hombres al interior del sistema productivo, teniendo en cuenta su posición en la división del trabajo y su relación con los medios de producción. En consecuencia, el proletariado como clase, en su carácter de desposeído de los medios de producción, es el productor de la plusvalía que beneficiará a la clase burguesa como propietaria de dichos medios. El tercer y último factor para definir teóricamente el proletariado es de carácter subjetivo, a diferencia de los recién mencionados, ya que refiere a la conciencia de pertenecer a dicha clase y, por lo tanto, la comprensión de las tareas que le incumben como perteneciente a ella: la lucha de clases, la conquista del poder político y sus consecuencias lógicas: la transformación de la sociedad al comunismo (Garaudy, 1980).

En este intento por reconstruir el recorrido que hace Marx hasta arribar al concepto de proletariado, tal como lo presenta en la *Ideología Alemana*, se ha puesto en evidencia la complejidad del camino en que incurre el autor. Esta travesía, lejos de ser lineal y sin accidentes, está plagada de contradicciones las cuales provienen, en una primera instancia, de su origen de clase burgués. Sin embargo, como sostiene Bermudo (1975), esto valoriza aún más los resultados a los que arriba Marx, puesto que fueron dichas contradicciones las que le permitieron el abandono de una filosofía democrática, burguesa, apegada al hegelianismo, a una postura abiertamente comunista. De la misma manera que el proletariado como clase universal brota de la sociedad capitalista, la filosofía burguesa es el punto de partida para arribar a la teoría proletaria.

Referencias bibliográficas

- Aranjuez, Juan Manuel (2014). Sobre la Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, de Marx. En K. Marx, *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. (José María Ripalda, Trad.). Pre-Textos.
- Bermudo, José (1975). *El concepto de praxis en el joven Marx*. Península.
- Dal Pra, Mario (1971). *La dialéctica en Marx*. Martínez Roca.
- Feuerbach, Ludwig (1995). *La esencia del cristianismo*. Trotta.
- Garaudy, Roger (1980). *Introducción al estudio de Marx*. Era.
- Mandel, Ernest (1974). *La formación del pensamiento económico de Marx*. Siglo XXI
- Marx, Karl (2013). *Manuscritos de economía y filosofía* (Francisco Rubio Llorente, Trad.). Alianza.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1985). *La Ideología Alemana* (Wenceslao Roces, Trad.). Pueblos Unidos y Cartago.
- Marx, Karl (2014). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (José María Ripalda, Trad.). Pre-Textos.
- Marx, Karl (1982). Sobre la cuestión judía. En Marx, K. *Escritos de Juventud* (pp. 461-490). (Wenceslao Roces, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1982). Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta. En Marx, K. *Escritos de Juventud* (pp. 173- 219). Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl (1982). Los debates sobre la Ley acerca del robo de leña. En Marx, K. *Escritos de Juventud*. (Wenceslao Roces, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Nocera, Pablo (2012). El joven Marx y el programa de realización de la filosofía. *Revista Sociedad de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA*.

- Nocera, Pablo (2018). Reseña de los Anales Franco-Alemanes. Cartas Cruzadas de 1843. *Hic Rhodus. Crisis capitalista, polémica y controversias*, (15).
- Ricoeur, Paul (1994). *Ideología y utopía*. Gedisa.
- Ruge, Arnold (1997) La filosofía del derecho de Hegel y la política de nuestra época. En Barrio, J. *Jóvenes hegelianos. Textos sobre cuestiones histórico-políticas*. Libertarias.

Derechos humanos y capitalismo

La crítica al individualismo liberal en Karl Marx

Human Rights and Capitalism

The Critique of Liberal Individualism in Karl Marx

Daniel Inojosa Bravo*

Fecha de Recepción: 28/02/2023

Fecha de Aceptación: 17/06/2023

Resumen: *El presente trabajo aborda la relación conflictiva entre derechos humanos y capitalismo en Karl Marx. Desde la crisis de la politicidad humana producto de los procesos de enajenación y la extensión de la cultura burguesa, se puede comprender la polémica del pensador de Tréveris contra las consecuencias antipolíticas e individualistas de los planteos de Bruno Bauer y de Max Stirner. Lo que implicaría, además, entender cómo desde los tiempos del Doktorenklub ya se había planteado una lógica conflictiva entre la potencia ética del «ser genérico» y el límite que impone el capitalismo liberal a cualquier proyecto emancipatorio. Por ello, las tesis de Marx no dejan de proyectarse al presente. Desde las variantes más descarnadas del neoliberalismo, o bien en su versión economicista o bien en el gesto libertario más consecuente, pasando por la impronta del liberalismo institucionalista muy ligado a las formas constitucionales o republicanas, hasta llegar a las expresiones de la izquierda liberal progresista, todas reclaman para el individuo y sus prerrogativas éticas, anímicas y corporales una dignidad realizable por la promoción de los derechos humanos.*

Palabras

clave: *derechos humanos – capitalismo – liberalismo – Karl Marx*

* Licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ). Diploma de Estudios Avanzados (D.E.A.) en Derechos Humanos y Doctor en Ciencias Jurídicas y Políticas por la Universidad Pablo de Olavide, de Sevilla (UPO). Se dedica al estudio del pensamiento político moderno y contemporáneo, en especial, al tratamiento de la génesis histórica de las ideas políticas y sus derivaciones jurídicas. Es Docente en el Departamento de Ciencias Políticas, Facultad de Ciencias Sociales (FACSO-UNSJ). Y es Investigador en el Instituto de Investigaciones Socioeconómicas, Facultad de Ciencias Sociales (IISE-UNSJ). Correo electrónico: dinojosabravo@unsj-cuim.edu.ar

Abstract: *This paper addresses the conflictive relationship between human rights and capitalism in Karl Marx. From the crisis of human politicism resulting from the processes of alienation and the extension of bourgeois culture, one can understand the polemic of the Tréveris thinker against the antipolitical and individualist consequences of the proposals of Bruno Bauer and Max Stirner. This would also imply understanding how, since the time of the Doktorenklub, a conflicting logic had already arisen between the ethical power of the «generic being» and the limit that liberal capitalism imposes on any emancipatory project. For this reason, Marx's theses do not stop being projected to the present. From the starkest variants of neoliberalism, either in its economistic version or in the most consistent libertarian gesture, going through the imprint of institutionalist liberalism closely linked to constitutional or republican forms, up to the expressions of the progressive liberal left, all claim for the individual and his ethical, mental and bodily prerogatives a realizable dignity for the promotion of human rights.*

Keywords: *Human Rights – Capitalism – Liberalism – Karl Marx*

La revolución material y espiritual que se produjo a comienzos del siglo XIX supuso un gran desconcierto entre las élites políticas e intelectuales de la época. La celeridad de los acontecimientos, la profundidad y extensión de los cambios políticos y sociales, impactaron fuertemente en las sociedades europeas. Revolución Francesa y Revolución Industrial, los idearios de emancipación y el fabuloso despliegue de las fuerzas productivas, dieron luz a una nueva sociedad.

Pero estos cambios pronto generaron desilusión. La pretendida universalidad de los ideales revolucionarios sólo significó el triunfo de una minoría, la burguesía y la derrota de amplias mayorías. Libertad, igualdad, fraternidad y progreso material eran beneficios para un grupo selecto: la burguesía domina el Estado y la economía.

Cabría preguntarse cómo era posible que la emancipación del hombre, la Felicidad terrena prometida por la Revolución era conquista de unos pocos. A la indignación por la paupérrima situación social le seguía la indignación moral y el

llamado a la acción política. En estas circunstancias, la obra de Karl Marx representa el más sólido diagnóstico de la naciente sociedad, lo que se puede apreciar en varios momentos de la de la primera etapa de su producción.

Así, en el pensador de Tréveris, a partir del interés por la filosofía hegeliana y la crítica de la economía política, aparece un problema fundamental que emerge de la extensión de la ratio capitalista: las posibilidades de la realización de la dignidad humana en los complejos escenarios planteados por la revolución material y espiritual de la burguesía. Justamente, el presente trabajo intenta abordar la relación conflictiva entre derechos humanos y capitalismo en Karl Marx a partir de la imposibilidad de la politicidad humana ante la primacía de la lógica dineraria del individualismo liberal.

En este sentido, desde la crisis de la politicidad humana producto de los procesos de enajenación y la extensión de la cultura burguesa, se puede comprender la polémica de Marx contra las consecuencias antipolíticas e individualistas de los planteos de Bruno Bauer y de Max Stirner. Lo que implicaría, además, entender cómo desde los tiempos del *Doktorenklub* ya se había planteado una lógica conflictiva que se proyecta hasta nuestros días entre la potencia ética del «ser genérico» y el límite que impone el capitalismo liberal a cualquier proyecto emancipatorio.

Por ello, las tesis de Marx no dejan de proyectarse al presente, justamente porque diversas ideologías actuales colocan al individuo en el centro de sus reivindicaciones. Desde las variantes más descarnadas del neoliberalismo, o bien en su versión economicista o bien en el gesto libertario más consecuente, pasando por la impronta del liberalismo institucionalista muy ligado a las formas constitucionales o republicanas, hasta llegar a las expresiones de la izquierda liberal progresista, todas reclaman para el individuo y sus prerrogativas éticas, anímicas y corporales una dignidad soberana acorde a su condición humana. Lo que lleva a preguntarse si es posible alcanzar la realización (en sentido ético-político) de los derechos humanos en un tiempo histórico de afirmación absoluta del individualismo y de radicalización de la lógica dineraria del capitalismo.

La crítica a los Derechos del Hombre

En su tiempo, Marx no deja de insistir en las profundas contradicciones de Alemania, en su atraso político y económico expresado en el dominio de las estructuras feudales del poder que contrasta con la situación de otros países que han avanzado en la dirección del espíritu revolucionario del 89': «los alemanes hemos compartido las restauraciones de los pueblos modernos sin haber participado de sus revoluciones». (Marx, 2008c, p. 97).

Sin embargo, a pesar de su atraso social y político, la intelectualidad alemana ha producido una forma espiritual superior, la filosofía alemana del Derecho y del Estado que tiene su gran exponente en Hegel, siendo su obra la verdadera culminación, la más consecuente y la más rica. La *crítica* de esta filosofía del derecho significa, por un lado, la crítica al Estado moderno y, por otra, la negación del pasado de la conciencia política y jurídica en Alemania, cuya máxima expresión es la filosofía de derecho (Marx, 2008c, p. 102) Y no es sólo en la reflexión sobre el Estado donde el pensamiento alemán tiene una superioridad espiritual, ya que también uno de sus logros más eminentes está en el conjunto de la filosofía de Hegel siendo, sin dudas, más elevada por su rigor, profundidad y universalidad. Es por ello por lo que el joven Marx valora el potencial crítico de la filosofía hegeliana, porque contiene conceptos valiosos que permiten hacer inteligible el devenir histórico, su *ratio* contradictoria y dialéctica, brindando al observador atento de lo real una serie de categorías que permiten sacar a la luz la trama compleja de la acción humana.

Si bien su lectura de Hegel es realizada a través de la crítica de Feuerbach (Marx, 1993, pp. 52-53), el joven Marx destaca que lo admirable de la *Fenomenología* es que presenta la autogeneración del hombre como un proceso, en un movimiento dialéctico desde las categorías de objetivación (enajenación)-desobjetivación (supresión de esta enajenación), capturando, con ello, la esencia del trabajo, permitiendo, al mismo tiempo, comprender cómo el hombre objetivo es el resultado de su propio trabajo. En definitiva, el joven Marx valora el poder del pensamiento negativo contenido en la

filosofía hegeliana. Además, en el orden de los conceptos, la *Fenomenología* contiene recursos valiosos para comprender lo real. Tópicos como conciencia desventurada, la conciencia honrada, la lucha de la conciencia noble y la conciencia vil brindan todos los elementos necesarios para una *crítica real* de la Religión y el Estado. Hasta aquí llega la ponderación que el joven Marx hace de la filosofía hegeliana. La crítica que realiza es acerca de la parcialidad a la que arriba el pensamiento de la negatividad. Si, por una parte, Hegel se coloca en el punto de vista de la Economía política moderna, ubicando al «trabajo como la esencia del hombre, por otra, sólo aprecia su carácter positivo, no su aspecto negativo. Por tal razón, las realidades que son objeto de la filosofía son las espirituales, la acción productiva del trabajo humano que existe realmente son las del espíritu: “el único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el abstracto espiritual” (Marx, 1993, pp. 193-194).

Hegel sólo concibe la forma espiritualizada en este proceso del devenir humano. La Religión o el Estado son esencias espirituales ya que únicamente las construcciones del espíritu humano son verdaderas, al ser, justamente, el hombre sólo una realidad espiritual, pero espiritual en el sentido de espíritu pensante, espíritu lógico, especulativo. El hombre es el Actor de la Historia, la produce, lo mismo que la Naturaleza, y ambas, Historia y Naturaleza son productos del espíritu abstracto, es decir, son “momentos espirituales, esencias pensadas” (Marx, 1982a, p. 285). He aquí, justamente, el límite de la filosofía hegeliana que señala Marx. Pero, por las derivaciones que había tomado el círculo de los jóvenes hegelianos de izquierda al que pertenecía el pensador de Tréveris, lo cierto es que resulta lógico que se produzca un distanciamiento con respecto a algunas posiciones de la filosofía hegeliana.

Un de estas lecturas críticas de Hegel la plantea Marx en *Sobre la cuestión judía* (*Zur Judenfrage*, 1843). El tema tratado es el de las posibilidades de la emancipación humana por medio de la crítica a la lectura de Bruno Bauer sobre la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789. Porque, en realidad, Bauer consideraba a la cuestión judía como parte de un problema histórico, de naturaleza religiosa, que encontraría solución a partir de la extensión del ideal humanitario de los Derechos del

Hombre (Bauer, 2009, pp. 61-64).

Por su parte, la respuesta de Marx a Bauer remite a lo político, planteando que cualquier problema teológico, religioso o confesional, es, por definición, una cuestión política. La emancipación judía debe ser puesto en perspectiva: es decir, por una parte, en relación, o, formando parte del problema de la emancipación política y, por otra, de ésta con la cuestión de la emancipación humana general (Marx, 2008d, p. 14). El error de Bauer es de mirada, de ver parcialmente las cosas, no advirtiendo cuál es el fondo del asunto, que tiene en Marx la necesidad de tener en cuenta la distinción y oposición entre el idealismo del Estado y el materialismo de la sociedad civil (Leopold, 2012, p. 150). Es por este motivo que nuestro autor responde a esta lectura bauereana recriminándola de no ser lo suficientemente crítica.¹

En este sentido, el programa emancipatorio aparece con más claridad a través de la crítica a su fundamento normativo, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. A primera vista, aparentemente existiría una contradicción entre *les droits de l'homme* y *les droits du citoyen*; en cambio, una mirada más atenta indica otra cosa muy distinta: esos *derechos del hombre* postulan una falsa universalidad, al tratarse del hombre parcial y egoísta insertado en la sociedad civil pero separado de la

¹ Nos encontramos aquí en uno de los momentos fundamentales en el proceso de afirmación de los derechos humanos en la modernidad. A comienzos del siglo XIX, una versión de esa afirmación estaba contenida en uno de esos documentos fundacionales: la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789. En pleno auge de la revolución material de la burguesía, en el momento de absoluta hegemonía del «liberalismo doctrinario» en Europa, es Marx quien denunciará las falacias contenidas en esta pretensión emancipatoria de los “Derechos del Hombre”, que son, en realidad, los derechos del dominio burgués en la sociedad civil o sociedad burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*). La crítica que realiza Marx en sus escritos de juventud son centrales para comprender la teoría marxista de los derechos humanos, la que ha sido recuperada en el siglo XX por la Escuela de Budapest a través del concepto de necesidades radicales. De nuestra parte, con el fin de abordar nuestro problema la relación entre derechos humanos y capitalismo, nos situaremos en la línea crítica elaborada por Agnes Heller y György Lukács, en particular por la recuperación que realizan del pensamiento de Marx sobre la politicidad radical del «ser genérico» y su relación con las necesidades humanas (Herrera Flores, 1989). Ambas dimensiones aparecen obturadas por el capitalismo a través de un doble proceso: la afirmación del individualismo y la extensión de lógica dineraria. Y, a su vez, ambos procesos se promueven desde la versión liberal de los derechos humanos salvaguardada por las estructuras jurídico-políticas del Estado de Derecho. Por ello, según creemos, desde esta perspectiva crítica es posible acceder a una visión compleja de los derechos humanos que trascienda el normativismo liberal (Herrera Flores, 2000), como así también proyectar nuevas formas reivindicativas de la dignidad humana contenidas en el proyecto emancipatorio de los derechos humanos (Herrera Flores, 2008).

comunidad. Es decir, los *derechos del hombre* son los derechos del hombre individualista, del átomo insertado en lo privado, son los derechos al goce de los derechos individuales que lo aíslan de lo público, que fomentan el individualismo y el apartamiento de las obligaciones de la Ciudad política (Marx, 2008d, pp. 31-32).

Desde las categorías hegelianas, el pensamiento de Marx, aún deudor en esta etapa de la filosofía de Feuerbach, contrapone dos dimensiones: el hombre posee una doble vida, una celestial y una terrenal, o, lo que es lo mismo, una vida genérica contrapuesta a una vida material. Como puede verse, digamos hoy desde una lectura teológico-política, el Estado viene a ocupar el lugar que antes era reservado a la religión, el Estado se comporta con la sociedad civil tan espiritualmente como el cielo con la tierra. La sociedad civil es el espacio en el que se desarrollan los más crudos intereses egoístas, parciales, privados. En ella el hombre es simple medio, incluso degradándose a sí mismo se convierte en mediador de otros intereses. Finalmente, estimulado por la lógica en la que está inserto, queda sometido a fuerzas extrañas. La semántica que el joven Marx utiliza en *Sobre la cuestión judía* denuncia la escisión moderna, la división entre un mundo irreal, de una universalidad irreal (que ficticiamente aparece como real, la que correspondería al hombre ser genérico) y otro mundo el que se encuentra “despojado de su vida individual real” (Marx, 2008d, pp. 19-20). De este modo, según Marx las construcciones ético-políticas del Estado burgués son mera artificialidad, engañosas idealizaciones que no tienen correlato con lo real.

Si en *Sobre la cuestión judía* define al hombre como ser genérico, que, en la concepción liberal-burguesa, tiene una humanidad falsa revestida de una no menos falaz moralidad, es en sus *Manuscritos* cuando avanza sistemáticamente en el tratamiento del concepto con el fin de precisar su significado. Una vez producido el encuentro con la Economía Política, traducido en el estudio metódico que le dedica a la disciplina, las categorías hegelianas en el joven Marx aparecen con una nueva orientación una vez que va definiendo sus propios itinerarios que lo separan de sus compañeros del Club de los

Doctores.²

En este sentido, es a partir de su estadía en Berlín cuando el joven Marx experimenta una importante transformación interior. En una carta dirigida a su padre del 10 de noviembre de 1837 expresa este cambio. Al estudiar las diversas materias propias de la jurisprudencia, en especial la filosofía del derecho se revela contra la tendencia a contraponer lo real y lo que debe ser, que es propia del idealismo y que era el origen de la torpe e incorrecta división. Se destaca, con ello, su tendencia a comprender las cosas por sí mismas, a colocarlas en relación, denunciando cualquier forma de *dogmatismo matemático* que aísla un objeto como pura forma, cuestionando la mera abstracción sin conexión con la vida. Si esto puede ser justificable en la labor de un matemático, muy diferente es el caso de quien estudia el orden de lo humano (Marx 2008a, p. 43). A partir de este momento, los itinerarios del joven Marx lo llevan a denunciar, desde la significación ética de la esencia del hombre oscurecida por la mera positividad de la Economía Política clásica y su pretendida neutralidad, los dispositivos reales del capitalismo y su lógica destructora de la potencialidad humana.

Los dispositivos del capitalismo, que para el hombre sensible operan en lo *concreto*, son racionalizados por su ciencia legitimadora, la Economía Política; esta disciplina burguesa que se hace llamar ciencia parte de presupuestos que no explicita, limitándose a describir y constatar hechos. Podemos apreciar un desplazamiento en

² Una excelente caracterización sobre los círculos de los hegelianos de izquierda y sus diferencias con los hegelianos de derecha se puede encontrar en *De Hegel a Nietzsche* de Karl Löwith (2008). Porque mientras los hegelianos de derecha (también los de centro), como Rosenkranz, Haym, Strauss, Erdmann o Fischer, realizaban un esfuerzo por mantener “el reino entero de Hegel”, del sistema filosófico hegeliano en su totalidad, los hegelianos de izquierda, como Feuerbach, Marx, Ruge, Bauer o Stirner, buscan continuar el poder del pensamiento negativo y, en ese esfuerzo, terminan por destruir el sistema del maestro: “Rosenkranz y Haym, Erdmann y Fischer, conservaron históricamente el reino entero de Hegel; los jóvenes hegelianos, en cambio, lo disolvieron en provincias, destruyeron el sistema y, justamente por eso, lo llevaron al plano de la eficacia histórica. La expresión ‘jóvenes hegelianos’ sólo estuvo pensada al principio en el sentido de la generación joven de los discípulos de Hegel; por con el significado de ‘hegelianos de izquierda’ designa el partido revolucionario de la subversión frente a Hegel. En su época -en contraste con los ‘hegelistas’- se los llamó ‘hegelianistas’, para caracterizar el gesto revolucionario de estos jóvenes. [...] En cambio, las existencias juveniles se adhieren a lo individual: están sedientas de futuro y deseosas de modificar el mundo; por eso proyectan y exigen el programa de separarse de lo vigente en la ilusión de que, con premura, deben ajustar un mundo desajustado” (Löwith, 2008, p. 96).

Marx, desde el *Staat* y su falso programa emancipatorio (de falsa conciencia ético-política) a la comprensión de los más crudos intereses materiales que operan en la *bürgerliche Gesellschaft*³ donde se despliega la libertad individual y la propiedad privada. La novedad de la Revolución Francesa consiste en llevar a cabo la constitución del Estado político y la disolución de la sociedad en individuos independientes, separando al hombre real del ciudadano: “el hombre real sólo es reconocido en la forma del individuo *egoísta*, el verdadero hombre sólo bajo la forma del *citoyen abstracto*”. (Marx, 1982b, p. 162)

Por esta razón, Economía política no puede explicar sus presupuestos de la propiedad privada, la separación del trabajo, capital y tierra, el beneficio del capital, la competencia o el valor de cambio. Sin embargo, afirma Marx, junto a estos presupuestos aceptados sin crítica, naturalizados por la racionalización de la Economía Política, existe un hecho económico incontrovertible, la pauperización de la clase obrera y la reducción del trabajo a mercancía. La Economía Política no explica este hecho, lo considera una consecuencia inevitable de las leyes del mercado, y del funcionamiento de la lógica económica del capital. Tampoco se preocupa por la situación del trabajador que se ha convertido en un mero productor de mercancías, y, lo que es aún más grave, por el hecho que el mismo trabajo es otra mercancía más que se intercambia en el mercado. En definitiva, la torpeza de la Economía Política le impide ver que la mercancía producida se convierte en un ser extraño como un poder independiente de su productor, el trabajo objetivado se transforma en una “pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación” (Marx, 1993, p. 108).

Es evidente, nos dice Marx, las consecuencias de este hecho. Cuanto más esfuerzo coloca el trabajador en los objetos que crea, tanto más pobre es él mismo,

³ La crítica marxiana se orienta a la filosofía del Estado hegeliana. En efecto, Hegel en *Principios de la filosofía del derecho (Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821)* aborda sistemáticamente la estructura del Espíritu Objetivo y sus diversas manifestaciones en la sociabilidad humana. Este libro tiene tres partes, Derecho abstracto, Moralidad y Eticidad. Es en esta última donde Hegel desarrolla el momento político a partir de las secciones dedicadas al análisis de la familia, la sociedad civil y el Estado (Hegel, 1968, pp. 157-286).

cuanto más poderosos son los productos de ese mundo extraño y objetivo que ha creado, tanto más pobre es el trabajador y su mundo interior. Ese mundo exterior, que está fuera del trabajador, frente a sí, lo deja a merced de un poder extraño, ya no es dueño de sí mismo. Las ideas de enajenación y alienación están presentes en la filosofía hegeliana, pero, en estas consideraciones, el joven Marx recurre a una interpretación realizada por Feuerbach del fenómeno religioso. Así, esta situación del trabajador en el proceso de producción capitalista es equiparable a la relación del hombre con la religión que ha colocado por encima de su existencia: “lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo” (Marx, 1993, p. 110).

Marx en los inconclusos *Manuscritos* de 1844 continúa analizando estos procesos a partir de la filosofía hegeliana. No obstante, este tratamiento tiene alcances más amplios: esta vez aparece una reflexión sistemática sobre la cuestión antropológica en relación con los mecanismos que describe la ciencia económica. Nada de lo que escribe posteriormente puede comprenderse sin la referencia a este problema, y si se observa con atención la producción marxiana, se trata de un tópico que no deja de estar presente de forma persistente a lo largo de su obra.

Dignidad humana y lógica dineraria

Surge la necesidad de comprender los rasgos esenciales de la nueva civilización capitalista. Con ese fin, Marx parte de una concepción del hombre que reserva su potencial ético-político, que contiene el fin sustantivo de la búsqueda de emancipación. La fuerte impronta ética que le imprime nuestro autor a la condición humana la contrasta con la cruda y miserable realidad que emerge del capitalismo.⁴

⁴ Concluida su primera etapa de formación, Marx ya tiene un programa para su vida. En su tesis de doctorado presentada en la Universidad de Jena en 1841, sostiene que por lejos es preferible la actitud de Prometeo que abjuraba de cualquier deidad (“La profesión de fe de Prometeo: ‘En una palabra, ¡yo odio a todos los dioses!’”) que la repudiable servidumbre de Hermes, el ‘criado fiel de Zeus’. El joven Marx expresa, desde la terminología hegeliana, la necesidad de independencia y absoluta libertad de la filosofía, considerando que no puede ser posible que la «autoconciencia» sea sometida a la religión. Ya no deben haber “deidades celestiales y terrestres” al margen de la autoconciencia y su irresistible poder

Justamente, es durante esta etapa crucial de su formación cuando se produce un encuentro decisivo: el de la filosofía con la economía, operando desde el concepto de inversión.⁵ Si en sus comienzos participa con entusiasmo de la primera, estimulado por las animadas reuniones de los círculos de los jóvenes hegelianos, de la segunda aparece con una forma más pronunciada a partir del estudio sistemático de la Economía Política clásica. Obviamente, según creemos, tal encuentro no debería sorprender, porque siendo Marx un lector atento tuvo que percatarse del importante lugar que tenía la Economía Política en algunos textos hegelianos.

Para comenzar, Marx define al hombre como un ser genérico, un ser que produce universalmente, que puede trascender su realidad individual para proyectarse más allá de ella. En esto consiste, precisamente, la diferencia con el animal que no puede alejarse de los estrechos límites de su individualidad. El hombre, como ser que produce, es un ser genérico en la medida que realiza su esencia, o sea, su subjetividad, en un mundo objetivo, el de la naturaleza inorgánica. Por eso, el ser genérico es un ser consciente, un ser que produce universalmente, puede trascender la inmediatez de la necesidad física conquistando la libertad al emanciparse de la necesidad. Es cierto que el animal produce, pero sólo produce unilateralmente en función de su necesidad inmediata sea para sí o para su prole. El animal produce porque está sujeto a la necesidad física inmediata y lo hace en la medida de la especie a la que pertenece, en tanto que el hombre “sabe producir según la medida de cualquier especie” (Marx, 1993, p. 116).

La universalidad del hombre *ser genérico-ser productor* se expresa en su

crítico (Marx, 2004, p. 9). Al final de su trabajo, excediendo hasta cierto punto los límites de su investigación, incluye un apéndice en el que elabora una crítica a la lectura teologizante que hace Plutarco de la filosofía de Epicuro. Denuncia en estas páginas finales el temor religioso como mecanismo dirigido contra el vulgo, un miedo que paraliza, que animaliza negando la humanidad. Marx denomina “feudalismo religioso” a este dispositivo (Marx, 2004, p. 95).

⁵ Como afirma Ángel Prior Olmos, el concepto de inversión de Feuerbach es decisiva para comprender de qué lugar realiza Marx su lectura crítica de la Filosofía del Derecho hegeliana. Desde esta manera, con conceptos opuestos como “sujeto-predicado, idea-realidad, esencia-existencia, Estado-sociedad civil, Estado-hombre real, Lógica-Estado, lo formal-la cosa pública real”, resulta obvio que la «inversión» asume la prioridad teórica y ontológica del segundo término en lugar del primero. El pensamiento hegeliano, abstracto, especulativo e idealizante es sustituido por una perspectiva materialista y naturalista (Prior Olmos, 2002, p. 15).

relación con la naturaleza, cabe decir, siendo él mismo parte de la naturaleza, no un ser externo a ella, puede situarse ahora sí fuera de la naturaleza haciéndola objeto de su producción consciente y libre. El hombre, como el animal, vive de la naturaleza inorgánica, pero sólo el primero puede hacerla universal, y cuando más universal la hace tanto más universal es el ámbito de la naturaleza inorgánica de la que vive. Según Marx, esa universalidad aparece en el hombre cuando hace de la naturaleza su cuerpo inorgánico, sea porque es un simple medio de subsistencia inmediato, como por ser la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. Tanto en la teoría como en la práctica, ese ser genérico que es el hombre hace suyo el género (el suyo como el de los demás), o sea, se relaciona con el todo como un ser universal, un ser libre (Marx, 1993, p. 114-115).

En los dos casos el hombre puede realizar su esencia humana, pero, si se observa con detenimiento lo anterior, sólo cuando está librado de la necesidad inmediata el hombre puede realizar su humanidad por medio de la auténtica vida productiva, creativa, libre. Es decir, el hombre sólo realizando su vida productiva, o sea, la vida genérica, la vida que crea vida, la actividad libre, consciente, puede ser auténticamente humano. Caso contrario, reducido a la necesidad inmediata, su trabajo es solamente un medio de vida, una negación de la especie a la que pertenece, se convierte en medio de la vida individual. He ahí, justamente, la inhumanidad del capitalismo y el trabajo enajenado» en tanto y en cuanto escinden la «vida genérica de la vida individual, las hace extrañas entre sí, «convierte a la primera, en abstracto, en fin de la última, igualmente en su forma extrañada y abstracta». (Marx, 1993, p. 115)

Sin embargo, la potencialidad humana, todo lo que el hombre puede hacer por su esencia de ser genérico, es negada por el capitalismo. Lo despoja, en primer término, de lo necesario para mantener la existencia física del hombre, y, en segundo, le quita aquellos objetos que necesita para desarrollar su actividad vital, el trabajo. El capitalismo despoja al trabajador de los medios de subsistencia y de los medios de vida. Lo reduce a ser un mero siervo del sistema, lo subordina a los objetos que crea por medio de su trabajo, tanto al imponerle trabajo, objetos para realizar su actividad vital,

como al reducirlo a una existencia física, el trabajo es un simple medio de subsistencia física (El colmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto trabajador puede mantenerse como sujeto físico y que sólo como sujeto físico es ya trabajador.). De esto se trata, precisamente, la enajenación del trabajador en su objeto (Marx, 1993, p. 111).

Este es sólo un aspecto de la enajenación, cabe decir, la que opera en la relación del trabajador con su objeto, con el producto de su trabajo. Hay otro tan importante como el anterior: el extrañamiento que se produce en el acto de la producción en la actividad productiva misma. Porque, nos dice Marx, el producto elaborado por el trabajador, el objeto producido con su actividad no es más que el resultado final de un proceso que involucra a todo el sistema de producción. Hay, por lo mismo, una enajenación en relación con el producto del trabajo y una enajenación con respecto al trabajo en sí mismo, es ésta la enajenación activa que se da en la actividad productiva; es la enajenación del trabajador con el trabajo mismo que, con propiedad, define el trabajo enajenado (Marx, 1993, p. 112).

La enajenación cancela las posibilidades de la humanidad del hombre, de su esencia humana. Porque, según Marx, si bien las funciones propiamente animales del hombre como comer, beber, engendrar, etc., no dejan de ser humanas, lo cierto es que el capitalismo limita el horizonte de la existencia del hombre exclusivamente a esas funciones. Y como lo propiamente humano, el ser genérico, la actividad libre y consciente de su universalidad, es negada por el capitalismo por medio de aquella doble enajenación, está por demás claro que esas funciones animales ocupan todas las preocupaciones del trabajador. El capitalismo, por ello, animaliza al hombre, justamente, este es el significado de la siguiente afirmación de Marx: “lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal” (1993, p. 113).

Lo que quiere decir es que en aquello en lo cual el trabajador tendría que sentirse libre, su actividad vital del trabajo aparece, en cambio, sometido a un trabajo forzado que no es suyo. Este trabajo impuesto hace que lo humano se convierta en lo animal. Mientras tanto, despojado de su humanidad, aquello en lo que el hombre se siente libre es sólo en sus funciones animales, las que buscan procurar el mantenimiento y cuidado

de su existencia física, de su preservación como sujeto físico.⁶ Por ello, lo animal se convierte en lo humano. En uno y en otro caso, cancelada la posibilidad de obtener los medios de vida, el trabajo enajenado provee únicamente medios de subsistencia.

El problema de las necesidades en Marx constituye un tópico central en su pensamiento. Según Agnes Heller, su tratamiento más importante está en los primeros textos como los *Manuscritos* y *La Ideología Alemana*, mientras que posteriormente se desplaza a favor de otros problemas teóricos. Por lo demás, tanto las necesidades, como los objetos que las expresan, las interacciones humanas con la naturaleza y con los otros hombres (en la lógica medios-fines) significan siempre en el joven Marx el grado de humanización en una sociedad. De allí, la importancia que tiene para la crítica del proyecto ético-político del liberalismo burgués. (Heller, 1998, pp. 43-58)

Sin embargo, este empobrecimiento de la humanidad del hombre sigue una lógica aún más negativa. Porque no es sólo la reducción del trabajador a mero sujeto físico lo que produce su animalización, sino que, en la dinámica inversamente proporcional del capitalismo, ese trabajador se vuelve más pobre cuanto más riqueza produce, mayores son sus sufrimientos y carencias cuanto más poderoso es el mundo de objetos que crea con su trabajo, tanta más belleza tienen esos objetos tanta mayor es la estupidez y el cretinismo de los trabajadores (Marx, 1993, p. 112).

Cuando esta actividad vital no puede realizarse, cuando el trabajo humano no puede expresar su esencia o bien cuando su producto no le pertenece, en ese caso, según Marx, se produce la alienación (el trabajo enajenado o, también, el trabajo forzado). En esta situación, el trabajador se encuentra extrañado, fuera de su naturaleza espiritual, perdida su esencia y su razón de ser, el hombre que trabaja es reducido a una mera existencia individual. La alienación es a favor de otro, el estar extrañado es estar en otro ser que no es uno mismo, y ese otro a favor del que se da el trabajo enajenado es el

⁶ Nos encontramos con un *leitmotiv* constante en la obra de Marx. A través del andamiaje crítico de la filosofía hegeliana, para esa época se concentra en denunciar las estructuras opresivas que niegan la potencia humana. Como afirma en una de sus cartas a Arnold Ruge de 1843, el joven Marx considera las formas de dominación y servidumbre de la estructura feudal a partir de la negación de la humanidad y la animalización de los dominados, a través de un estado de cosas que los ha colocado como señores de linaje y ejercen su poder sobre sus ‘súbditos devotos’ (Marx, 2008b, p. 83).

capitalista, el burgués propietario de los medios de producción (Marx, 1993, p. 117). Por ello, la *alienación*, la explotación del hombre por el hombre, es un producto necesario de la existencia de la *propiedad privada*.

El dominio de la burguesía y el derecho de propiedad -convertido en natural e inviolable- cuenta, además, con la legitimación de una cultura que promueve el afán de lucro sin límites. Porque el capitalismo, verdadero acontecimiento revolucionario, ha transformado radicalmente la sociedad, en este proceso de autogeneración del trabajo humano ha conmovido todas las estructuras, incluso las de la cultura. Marx, en ese fabuloso fresco de filosofía de la Historia que es la primera parte del *Manifiesto*, considera que la burguesía como clase revolucionaria disolvió todo vínculo humano, sea afectivo, familiar, religioso, profesional o político, en el seco ‘pago al contado’ del más grosero cálculo egoísta (Marx & Engels, 2008, p. 44).

Por ello, en el capitalismo toda relación humana se convierte en una relación dineraria, y, como todos los objetos pueden comprarse con dinero, es obvio que el dinero es el *objeto por excelencia* de la economía capitalista. La universalidad es su carácter fundamental y representa la *omnipotencia de su esencia*. Para su análisis crítico del dinero, Marx no encuentra mejor recurso que sus poetas favoritos: Goethe y Shakespeare. En el *Timón de Atenas* de Shakespeare es en donde aparecerían con más claridad los males que supone el dinero. El dinero es el *Dios visible* que puede transformar todas las propiedades humanas y naturales en su contrario: un poco de él, puede volver lo blanco, negro; lo feo, hermoso; lo falso, verdadero; lo bajo, noble; lo viejo, joven; lo cobarde, *valiente*. Basta un poco de dinero para trastocar cualquier vínculo humano por más sagrado que sea. (Marx, 1993, p. 181)

Es una fuerza omnipotente que puede realizar aquello que no puede un hombre: si no tiene algo, sí lo puede tener por medio del dinero, convierte cualquier existencia pensada, cualquier cosa deseada, en existencia sensible, real. Tan poderoso es el dinero que puede, incluso, hacer posible la necesidad, es decir, *puede crear una determinada necesidad*. Así, por ejemplo, si alguien no tiene dinero para viajar, no tiene la necesidad de viajar; en cambio, si tiene dinero, aunque no tenga la necesidad de viajar, por el sólo

hecho de tenerlo, puede hacer surgir esa necesidad. Del mismo modo, si alguien tiene vocación para estudiar pero no tiene dinero, no tiene ninguna vocación efectiva, verdadera; y, al contrario, si alguien no tiene vocación para estudiar pero tiene la voluntad y el dinero para hacerlo, en ese caso puede hacer surgir una *efectiva vocación* (Marx, 1993, p. 184).

A esto se refiere nuestro autor con que el dinero es una fuerza creadora, omnipotente. Porque claro que existe demanda en el que no tiene dinero, la demanda sin efecto le llama Marx, pero es una demanda del deseo, pensada, es irreal sin objeto, al contrario, la demanda efectiva del que tiene dinero, que transforma la demanda en ser el pensar, no es pura representación que existe en mí, sino, su realización real, cabe decir, es una representación tal como es para mí en tanto objeto real fuera de mí. Ese es, justamente, el poder del dinero, es un medio, pero también es un poder que puede hacer de la representación realidad y de la realidad una pura representación. Sin embargo, su omnipotencia es tal que, como fuerza irresistible, el dinero invierte todos los vínculos sociales y humanos, es el dinero la inversión universal de las individualidades, que transforma en su contrario, y a cuyas propiedades agrega propiedades contradictorias. (Marx, 1993, pp. 183-185) El dinero, la cultura que sido creada por la misión histórica de la burguesía, el sistema capitalista de explotación y enajenación humana producto de la existencia de la propiedad privada, en fin, todo lo que la Economía Política acepta sin más como datos positivos objeto de su ciencia imparcial, son para el joven Marx un verdadero escándalo moral y su conciencia tiene por deber denunciar este «mal en el mundo».

Sólo la abolición del derecho de propiedad puede reconciliar al hombre consigo mismo, la ficción que significa los *droits de l' homme* encuentra pleno sentido cuando lo que ha buscado legitimar es, precisamente, la dominación del hombre por el hombre. En el capitalismo el hombre es reducido a una existencia natural, a ser una pura existencia física. El sistema capitalista animaliza al hombre al reducir su potencialidad humana (su esencia, el ser genérico, la de su actividad consciente abierta a la universalidad) a la simple reproducción de su cuerpo. La lógica ético-política del Estado

burgués en realidad oculta la más brutal dominación, la *señoría de hecho* de los que tienen sobre los que no tienen, de los opresores sobre los oprimidos.

Es por ello por lo que a fin de comprender el lugar de los constructos normativos del Estado Liberal burgués concurre el concepto de ideología. Aquel primer esbozo que realiza Marx en *La Ideología Alemana (Die deutsche Ideologie, 1847)* denuncia la falsa conciencia que se deriva cuando Dios o el Estado se anteponen como sujeto y no predicado que oculta los «intereses de clase». Se trata, en efecto, del concepto negativo de ideología que separa el pensamiento de lo real-concreto, priorizando y absolutizando lo primero en desmedro de lo segundo. (Ambriz Arévalo, 2015, pp. 109-115)

La reducción del hombre a sus simples funciones animales, la limitación de su potencia productiva a la conservación de su existencia física, son las conclusiones a las que arriba las lecturas críticas que hace el joven Marx de la sociedad de su época. Una vez comenzada la crítica del Estado de derecho burgués y de las promesas emancipatorias de los *Derechos del Hombre*, en los *Manuscritos* de 1844 se le hace preciso indagar la estructura fundamental de la sociedad civil por medio de su ciencia explicativa, la Economía Política. En el futuro, la comprensión de los dispositivos del capitalismo demandará todas sus energías en la titánica tarea de comprender la nueva época histórica que aparece con el dominio del Capital.

El Único y el individualismo liberal

La crítica del joven Marx al individualismo liberal adquiere una fuerte impronta ética. Pero junto a la denuncia moral y el llamado a renovar el activismo revolucionario aparece un constante recurso al gesto literario. En el rechazo al planteo stirnereano este recurso es central, al mismo nivel de la perspectiva teológico-política negativa que despliega en aquellas páginas memorables de *La ideología alemana*.

Veamos más de cerca este recurso. “Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo”, escribe Marx en 1848 en las primeras líneas del *Manifiesto del Partido Comunista*. (Marx & Engels, 2008, p. 39) Como se ha señalado, estas palabras denotan

un gesto afectado que, si bien para algunos puede ser adecuado para un texto como el *Manifiesto*, en cambio para otros resulta insólito en un autor al que se lo considera exclusivamente preocupado por las grandes cuestiones del espíritu y que, siendo famoso por su rigor científico, nunca dejó lugar a intereses aparentemente tan insustanciales como la literatura.

Sin embargo, un juicio semejante está lejos de comprender el pensamiento de Marx. Si existió una pasión permanente en su vida, una vida por demás llena de múltiples inquietudes, esa pasión fueron las letras. Desde muy joven y hasta el final de su vida fue un asiduo lector de grandes poetas y literatos como Esquilo, Heine, Goethe, Shakespeare, Dante, Cervantes, Gogol, Pushkin, Balzac o Dumas. Incluso, como tenía facilidad para los idiomas, los podía leer en su lengua original, sea en inglés, francés, castellano o ruso (Lafargue, 1991, pp. 236-237). Su gusto por la poesía y la literatura, que fue permanente a lo largo de su vida, permitiría comprender su tendencia a sentencias coloridas y afectadas, como la que hemos citado al comienzo.

En uno de los primeros escritos conservados de Marx, “Reflexiones de un joven al elegir su profesión”, su evaluador del *Gymnasium*, Wyttenbach, considera que: “el autor vuelve a caer en su error habitual: una búsqueda exagerada de expresiones insólitas y pintorescas” (Marx, 1975b, p. 61). Lo que indica, ya tempranamente, un estilo literario en sus escritos que, lejos de atenuarse con el tiempo, siempre encontró alguna forma de manifestarse en su producción posterior. Y no es sólo un gusto por las letras lo que le da un particular estilo a algunos de sus escritos, del mismo modo que ese estilo literario ya estaba presente en sus primeros ensayos una fuerte impronta ética que, demostrando su insatisfacción con el estado de cosas existente, pretende superarlas hacia un orden más acorde con la dignidad humana.

Además, si consideramos su sincero y temprano cristianismo, una nota que llama la atención no por indicar un dato biográfico sugerente, es decir, un mero aspecto religioso en su biografía que contrasta con su radical negación posterior, sino porque con ello ya se revela una sed de justicia, una confianza en las posibilidades morales del hombre y la creencia firme, mesiánica, de que es posible redimir el mal en el mundo.

Su firme conciencia moral se mantiene incluso luego del abandono repentino de ese juvenil arrebatado religioso.⁷ Distanciado del cristianismo, apelando a un pesimismo antropológico, poco tiempo después sostiene una visión apocalíptica del destino humano: “nosotros somos los simios de un Dios indiferente» señala en *Oulanem*, su intento inconcluso de elaborar un drama trágico influenciado por la lectura entusiasta del *Doctor Faustus* de Goethe” (Marx, 1975a, p. 91).

A medida que supera la etapa del *Gymnasium* y avanza en su formación comienzan a perfilarse otros rasgos de su perspectiva intelectual como lo son su insatisfacción frente a cualquier orden normativista desconocedor de la verdadera realidad y su crítica a toda construcción universal que se fundamente en un matema racional. Como no puede ser de otro modo, este rechazo aparece como una abierta ruptura, una radical negación.

El joven Marx se distancia del idealismo kantiano-fichteano que predomina en su formación universitaria, y comienza un acercamiento entusiasta a la filosofía de Hegel que se hace cada vez más intenso. También, como ya lo venimos señalando, en esa época, y gracias a la invitación de algunos amigos, es cuando comienza a participar en el *Club de los Doctores* una tertulia filosófica y literaria integrada por jóvenes hegelianos de izquierda que será decisiva en su formación, pero será durante su estancia en París donde encontraría finalmente las ideas que complementarían su cosmovisión. (Berlin, 2018, pp. 111-112)

Anticipando buena parte de muchas indagaciones posteriores, para Marx el capitalismo lejos de ser un modo de producción económica, en realidad constituye un sistema de captura de la vida humana. La lucidez del joven pensador de Tréveris le permite ser el primero de percatarse de este dato fundamental. Resulta comprensible

⁷ Esta temprana disposición cristiana, que puede resultar sorprendente, ha sido señalada en un clásico trabajo por Robert Payne. El padre de Marx, Hirschel ha-Levi Marx, era un abogado acomodado cuyos antepasados tenían una rica tradición rabínica, que se interrumpe cuando se convierte al cristianismo evangélico. Los brillantes exámenes finales del joven Marx en la escuela, en los que expresaba un intenso sentimiento religioso, le permitieron ser aceptado en la Universidad de Bonn para cursar estudios en Derecho. Sin embargo, abandona esta institución para incorporarse a la más prestigiosa Universidad de Berlín, dedicándose con pasión a leer y escribir poesía (Payne, 1975, pp. 16-19).

que tienda a privilegiar lo económico, la dimensión material de esta forma civilizatoria. Sus primeros trabajos muestran una estas dimensiones de captura a través de los mecanismos de alienación-enajenación del «ser genérico» que, teniendo importantes desarrollos previos a Marx⁸, será retomada por la lectura kojèveana de Hegel y que tendrá una gran influencia en la teoría política del pasado siglo.

Aparece, con ello, lo político, o bien, aquella disposición para oponerse a lo Dado que deviene de la politicidad humana. Porque la potencia transformadora que se desprende de la idea de *zoon politikon* se nos aparece en Marx con el optimismo de su tiempo histórico por lograr la emancipación humana. Después de todo, con la afirmación de la filosofía de la inmanencia que anticipara el spinozismo no puede haber mejores condiciones históricas para lograr la auténtica libertad humana.

Defensa del ser genérico (*Gattungswesen*), confianza, en última instancia en el *zoon politikon*. Marx no se aparta del potencial transformador del hombre. Por lo demás, cabe preguntarse si desde los tiempos en el *Doktorenklub* no se había planteado la contradicción que signa a la forma ético-político liberal hasta nuestros días. Nos referimos a las posiciones de Max Stirner del yo egoísta, propietario de sí, al que la sociedad le niega injustificadamente su impulso apropiador. Porque Stirner emprende su propio camino en los círculos hegelianos de izquierda, y elabora la justificación del individuo (el *único*) sustraído a cualquier apelación de los Universales, o bien, de toda forma de limitación a su propio deseo. Con lo cual la idea del Hombre es ajena y hostil a la reivindicación de Stirner al yo individual (Jiménez García, 2021, p. 500).

Es cierto, Stirner con *El único y su propiedad* (*Der Einzige und sein Eigentum*, 1844) representa una anomalía en la tertulia filosófica de los jóvenes hegelianos. Sus afirmaciones radicales, extremas, expresan en buena media hasta dónde habían arribado las trazas hegelianas en la búsqueda de la autoconciencia y libertad. Nos dice Stirner que: “la historia busca al Hombre, pero él es yo, tú, nosotros. Buscando como

⁸ El concepto de alienación y objetivación, así también como los matices que implica la noción de enajenación están presente en las teorías pactistas francesas e inglesas, e incluso en la economía política clásica. Para un análisis de estas categorías en Jean Jacques Rousseau, John Locke y Adam Smith, y también en la conceptualización de Ludwig Feuerbach, puede consultarse Amy Wendling (2009).

un *ser* misterioso, como lo divino, primero como *el dios*, luego como el *Hombre* (la humanidad, la naturaleza humana, el humanitarismo), es encontrado como el individuo, el finito, el único” (Stirner, 2004, p. 303).

El individuo, el único es aquella última expresión de la Historia. Viene a reclamar su absoluto derecho a todo, pero puede exigirlo porque el único es propietario de sí: “soy de *mi propiedad* cuando la sensualidad, o cualquier otro (Dios, Hombre, autoridad, ley, Estado, Iglesia, etc.), no me tiene en su poder, sino cuando yo mismo me tengo en mi poder” (Stirner, 2004, p. 218). Pero llevando al extremo su idea Stirner deja en claro el nihilismo radical de su tesis:

Soy *propietario* de mi poder, y sólo soy cuando me sé como *único*. En el *único*, regresa el propietario a su nada creativa de la cual ha surgido. Todo ser superior a mí, ya sea Dios, ya sea el Hombre, debilita el sentimiento de mi unicidad y empalidece sólo con el sol de esta conciencia. Si fundo mi causa en mí, en el único, entonces se ha fundado en lo pasajero, en su creador mortal que se consume a sí mismo, y yo puedo decir: He fundado mi causa en nada. (2004, p. 444).

Marx emprende una crítica arrolladora contra el gesto stirnereano, justamente se da cuenta de las terribles consecuencias antigregarias, y, sobre todo, antipolíticas de semejante propuesta. Lo cierto es que, si bien Stirner ha sido un pensador olvidado cuando no abiertamente censurado, cabe preguntarse si después de todo no hace otra cosa que racionalizar la presencia de aquello que venía no sólo a instalarse, sino a dominar nuestro tiempo histórico. El *único* apropiador-maximizador, que en Marx se expresa en el individuo *egoísta independiente* o burgués, podría también ser un tipo sociológico que se proyecta en toda la sociedad.

De allí que el pensador de Tréveris le dedica a la tesis de Stirner unas páginas memorables abocándose a desmenuzar concienzudamente cada uno de sus presupuestos. Desde el efectismo del gesto literario, compele a su oponente con las consecuencias filisteas de su filosofía, le llama primero “San Max”, luego “San Sancho”

asimilando su nombre a la grosería de la figura de Sancho Panza. El yo apropiador y su puro egoísmo se sitúa como aquella instancia irreductible a lo que todo se subordina. Apropiándose del comunismo y del liberalismo doctrinario todo se hace su propiedad, es el yo propietario anárquico y refugiado en sí mismo, pero que desconoce la brutal lógica dineraria del capitalismo (Marx & Engels, 1985, pp. 264-267). El Único stirnereano no es otra cosa que la más grosera afirmación del individualismo liberal. Lejos de ser resistencia frente al liberalismo (el liberalismo político, el que afirma los Universales), el Único representa la más perfecta consumación, su expresión más consecuyente y su gesto más decadente. En idéntica dirección, Marx rechaza el planteo antipolítico de Bruno Bauer, es decir, la falsa oposición entre pensamiento y masa a la que había arribado la crítica crítica (Löwy, 2010, pp. 130-132).

Pero este es sólo un gesto de la crítica de Marx. Porque la perversión económica que constituye la lógica material de la cultura liberal-burguesa trastoca todo lo valioso en lo humano invirtiéndolo en su opuesto por medio del dinero. Aquí se expresa lo perverso del capitalismo, su carácter demoníaco. El dinero es un dios omnipotente que viene a reinar sobre todo asunto humano, reina hasta el extremo de disolver cualquier vínculo social. Así, en el capitalismo todo es dinero y todo puede comprarse con dinero. Por ello, el dinero resulta el «objeto por excelencia» de la economía capitalista, siendo la universalidad su carácter fundamental, es decir, la omnipotencia de su esencia.

En esta degradación concluye el azaroso proceso histórico de autogeneración del trabajo humano a lo largo de la Historia. No hay, según Marx, posibilidad para la emancipación humana en los fundamentos normativos del Estado liberal-burgués. No hay politicidad en el *citoyen*. El hombre está a servicio a los intereses de los poderes reales de la sociedad burguesa, desvirtuándose e invirtiéndose la democracia y los derechos humanos. La forma ético-político liberal, cabe decir, su estructura normativa e institucional ya contiene una contradicción fundamental en sus mismos orígenes, justamente, porque está al servicio del individualismo de la burguesía capitalista cuya cultura antipolítica se impone a toda la sociedad.

Conclusiones

Marx ha fundado una «ontología del ser social». Una *perspectiva integral de lo real* que interroga el Ser Social desde su esencia (el trabajo humano) su potencialidad y realización, su alienación y negación, en un «proceso dialéctico», histórico y conflictivo (Lukács, 2007, pp. 70-71), en definitiva, se trata de una perspectiva de la inmanencia pura, asequible por su radical Humanismo e Historicidad.

Para nuestro autor, el capitalismo define constantemente el conflicto entre animalidad y humanidad en el hombre, no sólo cuando reduce el trabajo humano a «medio de subsistencia», sino también, cuando el trabajo colma todas sus necesidades, lo limita a ser un resto inofensivo y dócil.

Siendo cuidadosos con los desarrollos de Marx, digamos que la misma filosofía hegeliana contiene aquellos recursos teóricos que permiten sacar a la luz la aporía fundamental que señalamos. Si bien Marx participa de cierta tendencia “apolítica” o “antipolítica” típica de los movimientos socialistas de la época, también es cierto que en la etapa que consideramos está fuertemente influido por el potencial crítico de la filosofía hegeliana. La sustancia del conflicto político decisivo en clave de la lucha de clases no puede dejar dudas acerca de tal prioridad, como tampoco no se puede ignorar que el trasfondo es la dialéctica Amo-Esclavo.

La modernidad potencia el conflicto político. La matriz liberal, con sus constructos normativos de falsa universalidad de los Derechos del Hombre, sólo es accesible a los intereses concretos de la burguesía en ascenso, relegando desde la premisa del Orden las demandas de amplios sectores marginados de los beneficios del sistema. Aquí tenemos representada la originaria «inversión de los derechos humanos», cabe decir la negación de los derechos humanos en nombre de los derechos humanos que el liberalismo ha realizado desde los albores de la modernidad (Hinkelammert, 2000, pp. 80-81).

Sin embargo, el *zoon politikon* expresando en el concepto de ser genérico (*Gattungswesen*) se opone a lo Dado y el Error, y Marx siendo consecuente con el poder

del pensamiento negativo hegeliano, denuncia estas falsas premisas de la sofística burguesa. Rechaza la falsedad de la emancipación que propone la Constitución liberal que reniega de la verdadera democracia de inspiración rousseauiana.

Falsedad en la democracia y los derechos humanos del liberalismo, así valora Marx los postulados del liberalismo. Con el fin de comprender la decisión originaria que ha producido la forma política de la Civilización capitalista, aborda su ciencia explicativa, la economía política.

Su perspectiva de trabajo se verá reflejada en sus clásicas consideraciones sobre la acumulación primitiva del primer volumen de *El Capital*. Pero todo comienza con sus primeros escritos y la lectura atenta de la filosofía política-jurídica hegeliana al mostrar la paradoja sustancial que condiciona el edificio ético-político liberal hasta nuestros días. Cabe decir, la contradicción entre la pretensión emancipatoria de los Derechos del Hombre y el crudo materialismo del capitalismo, la paradoja entre los universales del programa normativo liberal y la concreta realidad conflictiva que deriva de las condiciones impuestas por la burguesía en la sociedad.

Referencias bibliográficas

- Ambriz Arévalo (2015). “La ideología en Marx. Más allá de la falsa conciencia”. *Revista Pensamiento y Cultura*, 18 (1), pp. 107-131.
- Bauer, Bruno (2009). “La Cuestión Judía”. En B. Bauer & K. Marx, *La Cuestión Judía*. Editorial Anthropos.
- Berlin, Isaiah (2018). *Karl Marx*. (Roberto Bixio, Trad.). Alianza Editorial.
- Hegel, Georg, Wilhelm (1968). *Filosofía del Derecho*. (Angélica Mendoza de Montero, Trad.). Editorial Claridad.
- Hegel, Georg, Wilhelm (2014). *Fenomenología del espíritu*. (Joaquín Chamorro Mielke, Trad.). Editorial Gredos.
- Heller, Agnes (1998). *Teoría de las necesidades en Marx*. (J. F. Yvars, Trad.). Ediciones Península.
- Herrera Flores, Joaquín (1989). *Los derechos humanos en la Escuela de Budapest*. Editorial Tecnos.
- Herrera Flores, Joaquín (2000). “Hacia una visión compleja de los Derechos Humanos”. En J Herrera Flores (Ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*. Editorial Descleé de Brouwer.
- Herrera Flores, Joaquín (1989). *Los derechos humanos en la Escuela de Budapest*.

- Editorial Tecnos.
- Herrera Flores, Joaquín (2008). *La reinención de los derechos humanos*. Editorial Atrapasueños.
- Hinkelammert, Franz (2000). “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke”. En J. Herrera Flores, (Ed.), *El vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*. Editorial Descleé de Brouwer.
- Jiménez García, Héctor (2021). “La crítica al concepto de Dios y sus consecuencias políticas en el pensamiento anarquista postfeuerbachiano y posthegeliano: Mijaíl Bakunin y Max Stirner”. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 16, pp. 493-516.
- Lafargue, Paul (1991). “Recuerdos de Marx”. Erich Fromm. *Marx y su concepto del hombre*. (Julieta Campos, Trad). Fondo de Cultura Económica.
- Leopold, David (2012). *El joven Karl Marx. Filosofía alemana, política moderna y realización humana*. (Jaime Blasco Castiñeira, Trad). Ediciones Akal.
- Löwith, Karl (2008). *De Hegel a Nietzsche*. (Emilio Estiú, Trad). Katz Editores.
- Löwy, Michael (2010). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. (Silvia Nora Labado, Trad.). Ediciones Herramienta y Editorial El Colectivo.
- Lukács, György (2007). *Marx, ontología del ser social*. (Manuel Ballester, Trad.). Ediciones Akal.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1985). *La ideología alemana*. (Wenceslao Roces, Trad.). Ediciones Pueblos Unidos.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (2008). *Manifiesto del Partido Comunista*. (Pedro Ribas, Trad). Alianza Editorial.
- Marx, Karl (1975a). “Oulalem”. Robert Payne. *El desconocido Karl Marx*. (Pilar Giralt Gorina, Trad.). Editorial Bruguera.
- Marx, Karl (1975b). “Reflexiones de un joven al elegir su profesión”. Robert Payne. *El desconocido Karl Marx*. (Pilar Giralt Gorina, Trad.). Editorial Bruguera.
- Marx, Karl (1981). *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Werke*, Band 1. Dietz Verlag.
- Marx, Karl (1982a). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Gesamtausgabe. Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*. Band 2. Dietz Verlag.
- Marx, Karl (1982b). *Zur Judenfrage*. Marx, Karl & Engels, Friedrich. *Gesamtausgabe. Werke, Artikel, Entwürfe. März 1843 bis August 1844*. Band 2. Dietz Verlag.
- Marx, Karl (1993). *Manuscritos: economía y filosofía*. (Francisco Rubio Llorente, Trad.). Alianza Editorial.
- Marx, Karl (2002). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. (José María Ripalda, Trad.). Biblioteca Nueva.
- Marx, Karl (2004). *Diferencia entre la Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro*. Sexto Piso Editorial.
- Marx, Karl (2008a). “Carta al padre”. En K. Marx, *Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*. (Rubén Jaramillo, Trad.). Editorial Anthropos.
- Marx, Karl (2008b). “Cartas de Marx a Ruge”. En K. Marx, *Escritos de Juventud sobre*

- el Derecho. Textos 1837-1847.* (Rubén Jaramillo, Trad.). Editorial Anthropos.
- Marx, Karl (2008c). “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”. En K. Marx, *Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847.* (Rubén Jaramillo, Trad.). Editorial Anthropos.
- Marx, Karl (2008d). “Sobre la cuestión judía”. En K. Marx., *Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847.* (Rubén Jaramillo, Trad.). Editorial Anthropos.
- Payne, Robert (1975). *El desconocido Karl Marx.* (Pilar Giralt Gorina, Trad.). Editorial Bruguera.
- Prior Olmos, Ángel. (2002). “Introducción”. En K. Marx, *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel.* (José María Ripalda, Trad.). Biblioteca Nueva.
- Stirner, Max (2004). *El único y su propiedad.* (José Rafael Hernández Arias, Trad.). Valdemar.
- Wendling, Amy, E. (2009). *Karl Marx on Technology and Alienation.* Palgrave Macmillan.

La categoría y la experiencia de clase

Un debate cruzado entre teoría, socialismo y nación

Category and Experience of the Class

A Crossed Debate Between Theory, Socialism and Nation

Nahuel Iván Grinberg*

Fecha de Recepción: 24/05/2022

Fecha de Aceptación: 09/01/2023

Resumen: *El trabajo se propone abordar críticamente la noción de clase en su doble acepción de categoría estructural de análisis y también en su dimensión histórico-práctica encarnada en gente real. Para ello se toma como punto de partida las investigaciones de los historiadores marxistas británicos, en particular E.P. Thompson, y también las contribuciones de la sociología del conocimiento desarrollada por Karl Mannheim. El contraste entre estas dos acepciones del concepto es ejemplificado a partir del caso concreto del socialismo alemán en la República de Weimar. Su intervención en la esfera pública ha posibilitado la transformación epistemológica y política del concepto de sindicato en el derecho constitucional alemán. Finalmente, a partir del análisis del jurista socialdemócrata alemán Hermann Heller, el trabajo se propone criticar la idea vulgar marxista de que los trabajadores de todas las naciones se conciben como iguales sólo por afrontar el mismo destino económico de clase. En ese sentido, la idea de nación como comunidad cultural de pautas de conducta hacer ver lo imprescindible del vínculo entre socialismo, clase y nación.*

Palabras clave: *clase – experiencia – socialismo – nación - ciencias jurídicas - ciencias sociales*

Abstract: *The work aims to critically address the notion of class in its double meaning as a structural category of analysis and also in its historical-practical dimension embodied in real people. For this, the research of British Marxist historians, in particular E.P. Thompson, and also the*

* Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y Magíster en Historia Conceptual (UNSAM), doctorando en Historia (UNSAM). Jefe de Trabajos Prácticos de Proseminario en la carrera de Filosofía (UNSAM). Correo electrónico: nahuel.ivan.grinberg@gmail.com

contributions of the sociology of knowledge developed by Karl Mannheim. The contrast between these two meanings of the concept is exemplified from the specific case of German socialism in the Weimar Republic. Their intervention in the public sphere has made possible the epistemological and political transformation of the concept of trade union in German constitutional law. Finally, based on the analysis of the German social democratic jurist Hermann Heller, the paper aims to criticize the vulgar Marxist idea that workers of all nations are conceived as equals only because they face the same economic class destiny. In this sense, the idea of the nation as a cultural community of behavior patterns makes us see the essential link between socialism, class and nation.

Keywords: *Class -Experience – Socialism – Nation - Legal Sciences - Social Sciences*

El siguiente artículo pretende insertarse en la misma problemática teórica que la de los historiadores marxistas británicos (Harvey J. Kaye, 1989) pero desplazándose de la problemática histórica que estos historiadores han estudiado. Es conocido el esfuerzo teórico de los historiadores marxistas británicos por desarrollar una historiografía marxista alejada del determinismo económico que, con demasiada frecuencia, reduce la dimensión política, jurídica, cultural o ideológica, es decir la superestructura, a la base material, técnica y económica. Este artículo es heredero de ese legado y por eso rechaza la reducción unilateral de la clase a la economía. Por el contrario, la propuesta de este trabajo consistirá en mostrar que la determinación de lo que sea la clase tiene que involucrar otras dimensiones de la vida humana como las sexuales, las políticas y, sobre todo, las culturales-nacionales (Heller, 1968). Por eso, desplazándonos de la problemática histórica que los historiadores marxistas han trabajado, a saber: el tema de los orígenes, desarrollo y expansión del capitalismo, nosotros queremos ocuparnos de la función que han desempeñado los partidos obreros nacionales y los sindicatos a la hora de generar una conciencia de clase que no se reduzca solamente a los intereses económicos. En el transcurso de fines del siglo XIX y principios del XX, buena parte del

movimiento obrero europeo comenzó a sentir una identidad de intereses en común frente a sus gobernantes y patronos, lo que propició el desarrollo de sindicatos y partidos obreros a nivel nacional (Wolfgang Abendroth, 1970).

El artículo se dividirá entonces en tres secciones. La primera estará abocada a mostrar como los historiadores marxistas británicos, en particular (E. P. Thompson, 2012), han contribuido a la reconsideración de la noción de clase en términos estrictamente económicos por una noción considerada en términos de experiencias y actividades. En la segunda parte analizaremos la importancia del concepto de sindicato y lo que este quiere significar según esa definición provenga de la ciencia jurídica o la social. (Wolfgang Abendroth, 1973). Como señala Abendroth, el desarrollo del concepto de sindicato entre fines del siglo XIX y comienzos del XX tuvo una importancia sobre todo social más que jurídica, en el sentido de que ya no fue entendido como mera asociación armónica entre los trabajadores y los patronos, sino que fue pensado como una asociación para la defensa colectiva de los intereses laborales frente a los patronales. Finalmente, la tercera y última parte del artículo retoma la tesis de la reducción unilateral de la clase a la economía pero esta vez para discutir una especie de esquematismo internacional que, según Hermann Heller, caracteriza al marxismo de mediados del siglo XIX (Heller, 1985). Según la tesis de Heller, a Marx le preocupó muy poco el problema de las nacionalidades porque considero que las singularizaciones y los contrastes culturales de los pueblos se desvanecían cada vez más a causa del desarrollo de la burguesía, del libre comercio, el mercado mundial y la uniformidad de la producción industrial.

El problema de la determinación de la clase

Los historiadores marxistas británicos han hecho una contribución muy importante al concepto de clase y también han ampliado la definición tradicional que de ella han dado el marxismo y la sociología ortodoxa (Mannheim, 2003). Durante bastante tiempo, los estudios de estratificación social fueron caracterizados por análisis de clases estáticos

y a históricos. Ello es particularmente evidente entre los marxistas estructuralistas que, como Louis Althusser, consideraron que su tarea era la formulación rigurosa de esquemas de clasificación que mostraran el ordenamiento de las clases más allá de sus procesos de formación y de las batallas históricas que modifican las líneas de demarcación. Indudablemente, incurriríamos en un reduccionismo caricaturesco sino señalamos que esta forma de enfocar el problema es deficitaria de cómo el propio Thompson asumió los supuestos agravios provenientes del teorismo althusseriano. Para los lectores que estén interesados en profundizar las problemáticas relaciones entre la historia y la filosofía marxistas, sugiero el artículo de Jose Sazbon *Dos caras del Marxismo Ingles. El intercambio Thompson-Anderson* (Sazbon 2000). Allí, el filósofo argentino señala algo que es importante para comprender los términos generales del debate. Según su interpretación, el rasgo más evidente de la polémica tiene que ver con una disputa inter-disciplinar. La intervención de Thompson está marcada por el rechazo de lo que considera que es característico en Althusser, a saber, una observación teórico-formal de las regularidades históricas que permiten elaborar un modelo universalizante de las representaciones de clase. En su lugar, el historiador inglés propone una forma de abordaje en la que no sólo se recupere la inconmensurabilidad de las experiencias nacionales, sino que también se ponga de manifiesto como las condiciones nacionales y culturales influyen en un actuar humano siempre orientado por valores.

En ese sentido, la sociología marxista corriente ha considerado la clase independientemente de las percepciones y las reacciones del individuo, impidiendo pensar, como proponen los historiadores marxistas británicos, la determinación de la clase como un proceso activo, aunque estructurado. Si retomamos la introducción de *La formación de la clase obrera en Inglaterra* vemos como Thompson toma posición frente a esas variedades de marxismo y de ciencia social que están caracterizadas por el determinismo económico y la negación de la actividad humana. En oposición a las formulaciones deterministas y economicistas, los historiadores marxistas británicos tratan de interpretar los fenómenos de clase a partir del concepto de experiencia. El término aparece varias veces en las páginas de *La formación de la clase obrera en*

Inglaterra y es fundamental para entender cómo, a partir de este concepto, la estructura de clase entra en la historia.

La experiencia sitúa la determinación material-clasista en el tiempo y como parte de un proceso histórico. En ese sentido, hombres y mujeres recuperan su centralidad perdida pero no como sujetos completamente autónomos y libres, sino como personas que experimentan sus situaciones y relaciones actuando en una situación determinada y en relación con otros agentes históricos. No se trata de remitir las acciones a actores individuales sino a lo que sostienen Marx y Engels en *La ideología alemana*: “La esencia del hombre no es una abstracción inherente a cada individuo particular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales.” (Karl Marx y Friedrich Engels, 1968) En este punto es importante entonces una aclaración, pues, en sus esfuerzos por superar el modelo base-superestructura y su tendencia al determinismo económico, los historiadores marxistas británicos no rechazan todo tipo de determinación en favor de un voluntarismo absoluto e ingenuo. Tampoco rechazan la proposición de que el ser social determina la conciencia social. Lo que hacen, en realidad, es tomar distancia del determinismo económico y subrayar la importancia de la acción histórica y social. En tanto fenómeno histórico, la experiencia de clase es un proceso activo que denota tiempo y *que debe tanto a la acción como al condicionamiento* (E.P.Thompson, 2012, p. 27). De esta manera, la noción de experiencia se vuelve mediadora entre el ser social y la conciencia social y eso le permite a Thompson distinguir entre las relaciones de producción y las relaciones de clase. Las primeras permiten comprender como la experiencia de clase está determinada por las relaciones productivas en las que el ser humano nace- y en las que entra involuntariamente-, pero las segundas se refieren a las maneras en las que tales experiencias se interpretan en términos culturales. Es por esa razón que Thompson se opone a la idea de que la clase trabajadora pueda definirse de forma casi matemática *tantos hombres que se encuentran en una determinada relación con los medios de producción* (2012, p. 28), reduciendo la experiencia de clase trabajadora a la conciencia que esta debería tener si fuera consciente de su propia posición y sus intereses reales.

Los historiadores marxistas británicos no han sido los únicos en advertir esta diferencia entre la posición de clase y la clase consciente. También Karl Mannhiem, el fundador de la sociología del conocimiento, ha señalado la importancia de comprender la experiencia de clase a partir de las conductas y los comportamientos humanos (Mannheim, 2003). Según el sociólogo húngaro, la posición de clase designa la ubicación de los individuos y los grupos en el orden social. Así, la ubicación social hace referencia a la exposición continua de los individuos a influencias similares o a las mismas oportunidades, incentivos y restricciones. El término ubicación puede todavía ampliarse para incluir no sólo un hábitat social común, sino también fenómenos como las generaciones y los grupos de edad. Sin embargo, si bien la posición de clase brinda una cierta afinidad de intereses vinculados con la familiarización a determinadas condiciones socio-históricas, la posición de clase de ninguna manera determina un solo tipo de reacción ante esas circunstancias. En ese sentido, Mannhiem propone entender al ser humano principalmente a partir de sus comportamientos y motivaciones, y estos, como también vimos en el caso de los historiadores marxistas británicos, se relacionan con una situación determinada que no es posible dejar de analizar. Para Mannhiem, eso tiene que ver con que la localización tiene un componente objetivo y otro subjetivo. El carácter objetivo de un emplazamiento puede definirse sin tener en cuenta el comportamiento de sus ocupantes, ya que una posición simplemente existe, independientemente de cómo se responda a ella. Por el contrario, el carácter subjetivo tiene que ver con que la posición de clase se actualiza y se hace discernible sólo a través del comportamiento de sus integrantes, aunque estos no respondan a ella de manera típica o predecible.

Vemos así que, tanto a Mannhiem como a Thompson, les interesa distinguir la experiencia de clase de la posición de clase, mostrando que la primera no puede ser pensada independientemente de las acciones de los individuos ni de cómo los distintos grupos reaccionan ante posiciones económicas idénticas. Esta operación se vuelve explícita en el prefacio a *La formación de clase obrera en Inglaterra*. Allí Thompson muestra que las maneras en la que un modo de producción determina la formación de

las clases no pueden ser entendidas sin referencia a algo como una experiencia común, una experiencia de las relaciones de producción vivida y encarnada en gente real. Como dijimos hace pocas líneas, la importancia del concepto de experiencia, como así también el de acción, es que sirven como mediadores entre las relaciones de producción y la experiencia de clase; ambos permiten introducir en el problema de la determinación de las clases las particularidades históricas y culturales. En este punto me parece importante señalar que, frente a posiciones que insisten en calificar al enfoque de Thompson como culturalista o subjetivista, creo que, mirado más detenidamente, el análisis de Thompson invita a pensar más bien en un enfoque relacional. El hecho de que el individuo y los grupos sean tomados como realidades primarias de la experiencia histórica que es la clase, no debe hacernos olvidar que las condiciones objetivas a las que estos se enfrentan estimulan o restringen sus comportamientos, aunque tanto los individuos como los grupos no sean completamente conscientes de ello. Asignarle prioridad al comportamiento de los individuos y los grupos no implica considerarlos independientemente de las relaciones sociales en las que ellos participan como miembros de distintos grupos. Si reparamos en una frase del prefacio de Thompson que explica el proceso de formación de la experiencia de clase, veremos cómo esta se configura en relación con grupos superpuestos y conflictivos:

Y la clase cobra existencia cuando algunos hombres, de resulta de sus experiencias comunes- heredadas o compartidas- sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos- y habitualmente opuestos – a los suyos. (Thompson, 2012, p. 27).

A esto nos referíamos con que el enfoque de Thompson es relacional y no culturalista. Él no defiende que la formación de la clase sea independiente de las condiciones objetivas o que la clase pueda ser definida simplemente como una formación cultural, sino más bien que la clase se produce conforme los hombres y las mujeres viven sus relaciones productivas dentro del conjunto más amplio de las relaciones sociales. Desde

esta perspectiva, Thompson insiste en entender el concepto de clase como relación y proceso porque de esa manera puede poner de relieve la prioridad de la lucha de clases con respecto a la noción estática de clase. Así, frente a posiciones estructuralistas que tienden a identificar la clase con la ubicación en las relaciones de producción, Thompson enfatiza la preeminencia del conflicto y las luchas sociales, aun cuando la conciencia de estos enfrentamientos no esté completamente desarrollada. Claro que en ciertos lugares y periodos podemos observar formaciones de clases ya maduras, es decir conscientes de sí mismas y de su relación con el resto de los grupos, pero eso no significa que cuando la conciencia está menos desarrollada el conflicto desaparezca. Respecto a este concepto de lucha de clases es necesario distinguir entre su prioridad analítica o su prioridad histórica. Cuando consideramos a la clase como formación social que surge de procesos activos, el énfasis está puesto en la presencia histórica de la clase a lo largo de un determinado período de tiempo. Por el contrario, cuando la preeminencia del concepto es analítica se pone de relieve la función del proceso de producción, y así la clase se usa como una categoría para clasificar la evidencia histórica. Pero, como afirma Thompson una vez más en contra de Althusser, la categoría de la lucha de clases como comprensión y motor de la historia es completamente inadecuada, porque supone dos entidades diferentes: la historia, que desde este punto sería inerte, y un motor (la lucha de clases) que la pondría en marcha. Por el contrario, Thompson enfatiza que la clase es una relación histórica y que la lucha de clases es el resultado de los conflictos sociales e históricos de hombres y mujeres que participan en su propio desenvolvimiento histórico.

En resumen, una vez más quisiéramos señalar que es la noción de experiencia la que permite una mediación entre el ser social y la conciencia social. Pues frente a los prejuicios ideológicos que consideran a la experiencia como una materia prima que las ideas tienen que moldear para hacer a parecer la conciencia de clase; Thompson sostiene que es la experiencia histórica la que ejerce presiones sobre la conciencia existente, aun cuando indefectiblemente lo haga dentro de determinados límites socio-históricos particulares. Según nuestro autor, el concepto de experiencia es válido y efectivo porque

permite pensar crisis de identidad colectiva y apertura hacia nuevas modalidades de lo que sea la experiencia de clase. A menudo sucede que una serie de experiencias corrientes, pero no menores, y con frecuencia también inconscientes (Karl Mannhiem, 1941) contribuyen a reorientar los comportamientos de una clase, pero no necesariamente de la totalidad de sus miembros. Las personas tienen motivaciones ambivalentes y por lo general ocupan más de un hábitat social, razón por la cual la posición de clase es tan sólo una de las varias locaciones y una de las varias motivaciones para la acción. Es por eso que tanto Thompson como Heller sostienen que las personas que integran una clase no se reúnen solamente por la ubicación en el proceso de producción, sino que en realidad están reunidos por otros operadores históricos como pueden ser las experiencias sexuales, lingüísticas, culturales, sociales y políticas (Heller, 1968). En opinión de (Bruno Karsenti, 2017) y de (José Nun, 2015), es necesario retomar la lectura de *La ideología alemana* para entender que la noción marxista de ser social no está aludiendo al modo de producción en sentido restringido. Si este fuera el caso, la base material sería suficiente para conducir a la emancipación de la conciencia proletaria. En su lugar, tanto Karsenti como Nun insisten en que el ser social es usado como un concepto totalizador que denota la unidad compleja del desarrollo humano, principalmente en su dimensión práctica pero también en la esfera política, familiar, sexual, etc.

Pero, así como hay que recurrir a *La ideología alemana* para mostrar que las relaciones sociales no cambian sólo con el proceso de trabajo sino más en general con la praxis histórica, que incluye otras actividades de la vida social; así también, Karsenti y Nun nos advierten sobre uno de los temas centrales del *Manifiesto comunista*. (C. Marx y F. Engels, 1969) En aquel texto, Marx y Engels elaboraron un diagnóstico acerca de la expansión del capitalismo y el mercado mundial que constaba de dos premisas fundamentales: la primera se refería a la consolidación de la hegemonía burguesa y la segunda a la extensión de los derechos civiles, políticos y sociales para la clase obrera. En lo que hace a nuestro trabajo, no me interesa tanto discutir si efectivamente es cierta la hipótesis de que la maduración de las relaciones capitalistas

traería como resultado la pacificación de los conflictos sociales y políticos (Silvia Federici, 2004); sino más bien problematizar la escala de análisis, es decir, examinar hasta qué punto es cierto que el desarrollo del capitalismo a nivel global elimina las diferencias nacionales. Según lo que sostiene el ya citado José Nun: “Desde un enfoque práctico hay que tener en cuenta que las organizaciones son sistemas con exigencias propias y que estas, al igual que la estructura de los ambientes específicos en los cuales operan, condicionan en gran medida la lógica de su acción” (Nun, 2015, p. 90). Esto significa que el desarrollo del capitalismo en los distintos lugares del globo no ha sido completamente uniforme y que ha adquirido ritmos y características propias que indican la importancia de las historias nacionales.

Sobre el concepto social de sindicato en el derecho constitucional alemán.

Una vez establecida la importancia de ampliar el concepto de clase reflexionando sobre la noción de experiencia y cómo esta contribuye a desplazar el foco de atención desde las posiciones económico-materiales hacia los comportamientos y luchas sociales, es necesario que analicemos el proceso por medio del cual un grupo comienza a actuar colectivamente de acuerdo con una evaluación de su propia situación histórica y social. Para Karl Mannhiem (2003), el proletariado fue el primer grupo que intentó una autoevaluación sociológica de su experiencia de clase. En nuestros días podemos ver que no ha sido el único y que otros grupos, como el colectivo feminista, también pretenden hacer un análisis de su propia realidad histórica. En líneas generales, cada uno de estos grupos trata de redefinir su identidad y en ese esfuerzo no sólo se ven obligados a hacer un balance de sí mismos, sino también a enfrentarse críticamente a un conjunto de interpretaciones ya consolidadas. Para seguir con el ejemplo de las mujeres, ellas solían aceptar la definición masculina de su identidad y entonces solían verse a sí mismas como las veían los hombres. El cambio de experiencia y la toma de conciencia de este hecho marcaron el inicio de una nueva conciencia grupal feminista. En ese sentido, lo que queremos mostrar es que cuando un grupo revisa su propia

definición dada por otro, en realidad lo que sucede es que comienza a revisar su relación con ese otro grupo. Las calificaciones de sí mismo y de los demás pertenecen a la sociabilidad cotidiana de los humanos. En ellas se articula la identidad de una persona o grupo y sus relaciones con los demás. En el uso de esas expresiones puede haber coincidencia o cada cual puede aplicar a su contrario una expresión distinta de la que este utilizaría para sí mismo. No es lo mismo por ejemplo llamar a un empresario patrón o explotador, o decir que un obrero es un trabajador en lugar de un material humano. Esto es lo que Reinhart Koselleck ha llamado los conceptos contrarios asimétricos (Koselleck, 1993). La asimetría tiene que ver con que las definiciones contrarias muestran algo más que una simple descripción o denotación, más bien ponen en evidencia que los conceptos contrarios están orientados a delimitar la pertenencia a un grupo y a excluir a quienes no se reconocen en él.

Examinemos entonces esta tensión conceptual en la contraposición entre el amplio concepto de coaliciones de trabajadores y el concepto más estrecho de sindicato en el periodo de la República de Weimar. Como sostiene Wolfgang Abendroth (1973), incluso antes, ya desde 1914, era un hecho recogido en el lenguaje corriente y en la conceptualización científico-social que no todas las asociaciones de trabajadores son sindicatos. En particular, el jurista alemán destaca que no se puede considerar sindicatos a las asociaciones de trabajadores basadas en el concepto de paz económica, pues el objetivo de esas organizaciones no es contraponer los trabajadores al empresario. El estatuto modelo de las asociaciones profesionales, por ejemplo, no prevenía el arma de la huelga y subrayaba la armonía de intereses entre los obreros y los empresarios en detrimento de la contraposición de intereses entre trabajadores y patronos. Así, estas asociaciones, también llamadas uniones de empresas, tenían como objetivo neutralizar la contraposición de intereses adhiriendo a la idea de la comunidad de empresa. Por el contrario, el concepto de sindicato tal como se constituyó a partir del artículo 159 de la constitución de Weimar sostenía: “Los sindicatos son representaciones permanentes de intereses y organizaciones de lucha de los asalariados y los empleados de una misma rama, las cuales se proponen asegurar y mejorar las condiciones de trabajo dentro del

orden social existente”. (Abendroth, 1973, p. 375)

Lo interesante de la distinción entre el concepto amplio de coaliciones de trabajadores y el más estrecho de sindicatos es que muestra la importancia de la lucha de clases, tal como lo venimos en el anterior apartado de los historiadores marxistas británicos. En ese sentido, el punto de partida del concepto de sindicato reside en la afirmación consiente de la lucha de intereses como fundamento de un desarrollo dinámico y no una fijación estática de las clases sociales. En el contexto particular de la República de Weimar, el momento contradictorio de los intereses económicos-sociales pone tan bien de relieve la contradicción entre los conceptos de la ciencia jurídica y los conceptos científicos-sociales. En el primer caso, el del derecho constitucional y administrativo, el concepto general de uniones económicas y asociaciones de empresa no contempla los elementos de lucha, voluntad de lucha y solidaridad combativa de los trabajadores que son característicos del concepto de sindicato en la ciencia social. Por el contrario, para este último es fundamental el reconocimiento de los sindicatos como parte representativa de los trabajadores frente a sus contrincantes sociales. Sobre la base de esta transformación histórica de los convenios colectivos de trabajo, el criterio decisivo para definir a los sindicatos es la disposición a la lucha laboral, la afirmación de la necesidad de una solidaridad combativa de los trabajadores y el derecho de codecisión en las medidas laborales.

Pero el conflicto principal en la República de Weimar es, según el análisis de Abendroth, que el orden jurídico se resistía a recoger la distinción que proponía la ciencia social. Para los juristas más dogmáticos era difícil admitir el tratamiento diferencial de los sindicatos en relación con otras coaliciones de trabajadores, pues eso iba en contra del principio de igualdad jurídica constitucional característico del liberalismo (Stolleis, 2019). La concepción formal del derecho se basa en una serie de principios fundamentales y de la constitución como un sistema fijo para la resolución de los problemas de la vida social. La tarea de esos principios es garantizar la libertad y la igualdad de los ciudadanos independientemente de sus circunstancias personales y sin la intervención arbitraria del poder. Se trata de la doctrina del Estado de derecho

(Heller, 1985) basada en el imperio de la ley y en la intensificación de las ideas racionalistas y de cálculo en las relaciones sociales. El problema fue que en el turbulento y conflictivo periodo de la República de Weimar se demostró que la igualdad jurídica general de todos los ciudadanos no garantizó la igualdad fáctica de las condiciones de vida. Razón por la cual se creyó necesario incorporar al derecho constitucional contrapesos que equilibrarán las desigualdades naturales, sociales y económicas. Firmemente convencido de que la armonía de intereses impuesta por la seguridad de las leyes era perjudicial para la parte más débil de la sociedad, el proletariado abogó por una formación democrática ya no formal sino pluripartidista, cuya esencia se basa en la relación contradictoria de las distintas fuerzas políticas. Fue este desarrollo social el que mostro la necesidad del concepto más estrecho de sindicato. Este puso de manifiesto que, si se quiere mantener un equilibrio más o menos relativo en el orden social y político, es necesario dar un trato diferente a las coaliciones orientadas a la representación combativa y solidaria de los intereses de los trabajadores.

La acción combativa de los sindicatos tenía así un objetivo de lucha inmediato, la mejora de las condiciones de vida, pero también un objetivo demostrativo en relación con el Estado constitucionalmente democrático. Aunque por entonces no se había consumado del todo el paso del sistema constitucional representativo-liberal al sistema social de partidos, el cual no estaba explícitamente reconocido por la constitución, sin embargo, si era cada vez más evidente la abstracción que implicaba reducir la democracia a la igualdad jurídica del Estado de derecho. El movimiento político sindical de los trabajadores puso así de manifiesto la contraposición entre el sistema jurídico-normativo, supuesto garante transcendental de la armonía de los intereses, y el sistema democrático de partidos que resulta de las contraposiciones sociales y de la posibilidad que tengan las distintas organizaciones de intervenir en las decisiones. El contraste entre el concepto amplio de uniones de empresas y el más estrecho de sindicato sirve a los efectos de criticar el modelo de sociedad impuesto por el liberalismo, el cual sostiene que la conexión social es el resultado de la suma de los intereses de individuos libres e iguales. Desde la Revolución francesa, pero más

enfáticamente desde el siglo XIX, la idea rectora de los lazos sociales es la de la sociedad civil (Heller, 1968), es decir, la de la sociedad pura de relaciones de mercado entre sujetos económicos libres e iguales. Su primer supuesto es la autodeterminación de cada persona y de su interés individual y egoísta; el segundo, la prosperidad como consecuencia de los contratos libres entre estos individuos absolutamente soberanos. El problema, como nos gustaría señalar en el siguiente y último apartado, es esta reducción unilateral de los lazos humanos a meras conexiones económicas. Analizando algunos pasajes de *Teoría del Estado* y de los *Escritos políticos* de Hermann Heller, intentaremos mostrar que la economía es una más dentro de las varias ocupaciones culturales de los humanos, y que la vida social de los hombres debe ser comprendida en su total existencia, corporal, espiritual, sexual, técnica-económica, política, religiosa o de otra clase.

La concepción materialista de la historia y la nación

Decíamos recién que el error del liberalismo era la concepción del *homo oeconomicus* como un hombre cuya acción está determinada exclusivamente por intereses económicos. Tratamos de mostrar que el régimen de libre competencia y libre comercio, supuestamente garantizado por el derecho, no es más que la construcción de un modelo racional y formal que deja sin consideración otras dimensiones de la vida humana. Es cierto también que el marxismo ha representado una feroz crítica a este modelo social tan abstracto y liberal del capitalismo, poniendo de manifiesto que los vínculos humanos no son el resultado de asociaciones libres y espontáneas entre sujetos desiguales por naturaleza, pero iguales en derechos. Por el contrario, el marxismo ha tratado de mostrar que la desigualdad entre los humanos no es una desigualdad natural, sino que proviene de: *determinadas causas económicas, especialmente la posesión o la carencia de los medios de producción- esto es, a hechos sociales, que históricamente han surgido y que históricamente son mudables* (Heller, 1985, p. 140). Así, en una época dominada por el unilateralismo racional y economicista del liberalismo, el mérito

del marxismo consistió en haber puesto de relieve que los vínculos humanos están determinados por la contradicción social-material que se da entre los propietarios y los no propietarios de los medios de producción. Según Heller, el paso a delante del marxismo consiste en sacar a la especie humana del ciclo de reproducción vital que caracteriza a las otras especies y, en cambio, ponerla en una dinámica histórica donde lo que es producido por una generación pasará a la siguiente y esta a su vez también tendrá que actuar sobre lo que le ha sido transmitido. Así, Heller considera al materialismo histórico como un gran método de investigación para entender la realidad actual, consistente siempre en el trabajo que hacemos para transformar las condiciones de producción sociales que hemos heredado históricamente.

Ahora bien, para Heller, el problema de algunas concepciones socialistas es que no han advertido que los seres humanos no sólo encuentran una forma de organización social siempre distinta según el momento histórico, sino que también el material es distinto de nación a nación. Aquí la nación debe ser entendida como una colectividad de pautas y convicciones de una comunidad de cultura que comparte lengua, costumbres y un modo común de vivir (Heller, 1985). Desde esta perspectiva, el materialismo histórico no es una mera cuestión de organización económica y de la posición que ocupamos en ella (productores / no productores), sino que en realidad tiene que ver con la organización de una particular forma de vida, imposible de comprender al margen de los propósitos y las acciones de una comunidad de cultura. Aquí la concepción de Heller se aproxima bastante a la de los historiadores marxistas británicos, o en realidad estos a la de él, en el sentido del primado de la acción y la experiencia para comprender la particularidad de las *formaciones sociales* (Heller, 1968, p. 51) y culturales. También es cierto que para la tradición francesa del marxismo a partir de los años cincuenta (Karsenti, 2017, p. 165), esta base material que consiste en un conjunto de prácticas socio-culturales permite superar la concepción clásica del materialismo como primado de las determinaciones económicas. Según Karsenti, la clave de comprensión histórica del marxismo hay que buscarla en la actividad del trabajo, cuya función, como vimos, es transformar el material heredado por una tradición cultural

determinada. Sin embargo, para Heller, el materialismo histórico de comienzos del siglo XX sigue concibiendo el curso histórico como un despliegue unilateral de las relaciones económicas aisladas de los seres humanos y sus propósitos culturales/nacionales.

Como vimos en el primer apartado, Heller también se refiere al problema de la base-superestructura. Sostiene que el núcleo de la concepción materialista de la historia es que las estructuras espirituales que influyen en el curso de los acontecimientos, es decir la superestructura, son mero reflejo de las circunstancias técnico-económicas. Esta reducción de la cultura a la economía está relacionada también con lo que vimos en el primer apartado respecto de la noción de clase, en la que esta era entendida como grupo humano con intereses comunes esencialmente condicionados por la posición que ocupan en el proceso de producción. Al igual que los historiadores marxistas británicos, Heller también rechaza esta reducción unilateral de la clase a la economía y afirma que la misma base económica puede mostrar infinitas variaciones si contemplamos otras áreas en las que se desenvuelve la actividad de los humanos. Si además de las circunstancias económicas tenemos en cuenta otras condiciones como pueden ser las nacionales, las sexuales, las políticas, las religiosas o cualquier otra realidad empírica que influya sobre los comportamientos de los hombres, veremos entonces que reducir los lazos sociales al interés económico-racional del liberalismo impide contemplar otros lazos de sociabilidad de orden más bien emocional y volitivo.

Hace unas líneas hablamos de la importancia de la actividad teleológica del hombre y su propósito de transformar el modo de organización social heredado. Dijimos también que, para Heller, la nación es esa comunidad de convicciones y pautas de conducta que permiten dar a nuestros comportamientos una dirección y una unidad particular. Hay entonces en la nación algo más que la pura sociedad de mercado o la comunidad de descendencia y suelo, hay también una comunidad cultural que comparte costumbres y usos y que merced a estas prácticas permite distinguir a una nación de otra. Si admitimos entonces que los comportamientos llevan su sello nacional/cultural, no podemos dejar que la generalidad abstracta de la economía elimine a todo el resto de las circunstancias que pueden orientar el comportamiento humano. En ese sentido,

para Heller se vuelve necesario destruir la concepción burguesa que divide la totalidad existencial de los humanos en la unilateralidad técnico-económica (Heller, 1968, p. 119) de un dispositivo, como el liberal, que consiste en una masa humana de economía universal única e indistinta, en régimen de libre competencia y libre comercio. Como la economía es una más junto a otras ocupaciones culturales humanas, es necesario contemplar las singularizaciones y los contrastes nacionales/culturales de los pueblos para no caer en un *esquematismo internacional* (Heller, 1985, p. 163) como el que Heller ve en el materialismo de principios del siglo XX. Desde su perspectiva, para ciertas concepciones socialistas las singularizaciones nacionales se desdibujan cada vez más por obra de la economía mundial. Producto de la libertad de comercio, el desarrollo del mercado mundial y la uniformidad de la producción industrial, los intereses de los trabajadores de cualquier nación coinciden con los intereses de los trabajadores de otras naciones.

Este problema de la economía mundial y el sistema capitalista moderno otra vez vuelve a anudar los análisis de Heller con los de los historiadores marxistas británicos, en particular con los de Maurice Dobb y Eric Hobsbawn (Harvey J. Kaye, 1989, pp.47-142). En sus estudios puede verse que la participación en un sistema económico capitalista globalizado no implica que las relaciones de extracción de plusvalía o los criterios de productividad laboral no estén influidos por la costumbre, la tradición o la regulación política nacional. Para Heller, eso se ve muy bien en los problemas que ha tenido que enfrentar el partido socialdemócrata a la hora de colaborar con otros partidos de orientación socialista, pero en otras naciones, poniendo de manifiesto que la nivelación de los contenidos materiales debe ser contrastada con la creciente diversificación cultural. Históricamente, la actitud de Heller respecto de la cuestión de las nacionalidades nos lleva a discusiones críticas del período de entreguerras. Lo que el jurista alemán rechaza es la tesis de (Vladimir Lenin, 2015) acerca de que en la era del imperialismo no puede haber guerras o disputas nacionales, sino que los fenómenos locales deben incorporarse al marco general de la época. Para nuestro autor, esta generalización es errónea porque no advierte que la fase imperialista se caracteriza por

dos movimientos simultáneos: “*singularización de los pueblos en el orden económico y estatal, por una parte, más también mutua implicación económica y política por otra.*” (Heller, 1985). Así, la robustez y la singularización de los estados nacionales es acompañada por una interconexión a nivel mundial pero que de ninguna manera puede ser considerada como igualitaria. En ese sentido, los levantamientos de los pueblos coloniales tienen que ser entendidos como conflictos y luchas nacionales por parte de comunidades que se resisten a ser incorporadas al dominio imperial euroamericano. Para Heller, es tarea de los partidos revolucionarios acompañar esas luchas desde un enfoque nacional y de autodeterminación de los pueblos, para no caer en la indiferencia de un programa socialista sólo a nivel internacional. Fiel a su concepción dialéctica, (Heller, 1968) está convencido de que el programa del movimiento socialista debe aunar estas dos tesis: la de la unidad federativa del proletariado oprimido a nivel internacional, pero complementada con la del proletariado nacional que reivindica su particular inserción histórica, distinta en Alemania que en Latinoamérica.

Para los marxistas británicos, el problema es la interpretación dualista de las teorías de la modernización o del subdesarrollo económico, basadas en una supuesta división de las sociedades latinoamericanas entre regiones industriales, capitalistas, urbanas, comerciales, modernas, desarrolladas y las regiones agrario-feudales, tradicionales, atrasadas tecnológica y económicamente. Este es un debate que los historiadores marxistas británicos han dado sobre todo en dos frentes: uno que tiene que ver con la transición del feudalismo al capitalismo y otro que se relaciona con los estudios latinoamericanos. Respecto de este último, lo que destacan los autores es que las sociedades latinoamericanas consideradas como atrasadas en realidad fueron regiones muy importantes de la actividad comercial y económica de América latina; entonces, el criterio para definir su papel en el sistema capitalista mundial no debe reducirse a las relaciones de mercado, sino que debe considerarse desde el aspecto de las relaciones sociales de producción. Desde esta perspectiva, las sociedades latinoamericanas no fueron determinadas por un desarrollo técnico comercial a escala global al que no pudieron adaptarse, sino que fueron influidas y dominadas por

relaciones sociales de producción coloniales y señoriales que las relegaron a ser meras proveedoras de materia primas. En ese sentido, la dominación colonial de una España todavía signada por relaciones señoriales de producción, ayuda a explicar la situación latinoamericana como consecuencia de las relaciones sociales de producción y no a partir de las relaciones mundiales de mercado.

Conclusión

Volviendo a Heller, y para finalizar el artículo, quisiéramos enfatizar en lo importante que es para el jurista socialdemócrata alemán poder determinar los fines necesarios para la realización del socialismo. Ante todo, lo primero que Heller señala es que el fin del socialismo es construir una forma de vida nueva y mejor, y no simplemente la unión satisfactoria de un grupo económico de intereses. Heller advierte un aspecto liberal en aquellas concepciones socialistas que sostienen que su principal objetivo es hacer coincidir el interés particular de la clase trabajadora con el del resto del género humano. Pues si pensamos que las diferencias de clase se abolirán cuando la clase trabajadora posea una nueva base económica que torne a todos los individuos iguales y libres, estamos admitiendo que la superestructura ideológico-cultural es un mero reflejo de las determinaciones económicas. Para Heller, eso implica olvidar otro objetivo importante del socialismo que se concibe como una tarea ética y que implica la participación en una comunidad cultural. Como dijimos anteriormente, participar en una comunidad de cultura implica compartir la experiencia de vivir en una misma ciudad, leer los mismos anuncios en la vía pública o en los periódicos, participar en los mismos actos políticos o deportivos, etc., etc. Esto quiere decir que una comunidad cultural es también una comunidad nacional de cultura y que, entonces, la diversificación cultural de las naciones obliga al socialismo a tomar como un objetivo suyo no el derribamiento de las especificidades nacionales, sino el desarrollo pleno de la comunidad nacional. Por su puesto, esto no quiere decir que se olvide la contraposición entre los intereses económicos de los obreros y de las clases poseyentes, ni tampoco significa la exaltación

de una comunidad espiritual apriorística y constantemente activa como la suponía la doctrina romántica (George Mosse, 2007). El socialismo, en tanto comunidad nacional de cultura, debe rechazar la ficción liberal de una agrupación racional e internacional de intereses independientes de cualquier otro tipo de vínculo nacional, volitivo, simbólico, práctico, cultural, etc.; como también debe rechazar el sentido de superioridad que acompaña a ciertas identidades nacionales tradicionales que creen en un inmutable espíritu del pueblo. La comunidad nacional no es una unidad producida por las asociaciones individuales ni tampoco es una unidad natural dada de una vez y para siempre, la comunidad cultural nacional *es siempre un centro real y unitario de acción, que existe en la multiplicidad de centros de acción reales y autónomos, ya individuales, ya colectivos* (Heller, 1968, p. 247).

Referencias bibliográficas

- Abendroth, Wolfgang (1970). *Historia social del movimiento obrero europeo*. (Justo Pérez Del Corral, Trad.). Estela.
- Abendroth, Wolfgang (1973). *Sociedad antagónica y democracia política*. (Manuel Sacristán, Trad.). Grijalbo.
- Federici, Silvia (2004). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpos y acumulación originaria*. (Verónica Hendel, Trad.). Traficante de sueños.
- Harvey J. Kaye, (1989). *Los historiadores marxistas británicos un análisis introductorio*. (Julián Casanova, Trad.). Universidad, Prensas Universitarias.
- Heller, Hermann (1968). *Teoría del estado* (Luis Tobío, Trad.). Fondo de cultura económica.
- Heller, Hermann (1985). *Escritos políticos*. (Salvador Gómez de Arceche, Trad.). Alianza.
- Karl Marx y Friedrich Engels (1968). *La ideología alemana*. (W. Roces, Trad.). Pueblos Unidos.
- Karl Marx y Friedrich Engels (1969). *Manifiesto del partido comunista 1848*. Ediciones Del Siglo.
- Karsenti, Bruno (2017). *De una filosofía a otra. Las ciencias sociales y la política de los modernos*, (Gerardo Losada, trad.). Unsam Edita.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. (Norberto Smilg, Trad.). Paidós.
- Luxemburgo, Rosa (2015). *Espontaneidad y acción. Rosa Luxemburgo; Vladimir Lenin; León Trotsky. Debates sobre la huelga de masas, la revolución y el partido*. (Mariana Kabat, Trad.). RyR.

- Mannheim, Karl (1941). *Ideología y utopía: Introducción a la sociología del conocimiento* (Salvador Echavarría, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Mannheim, Karl (2003). “El problema de la intelectualidad: una indagación sobre su papel pasado y presente”. En *Essays on the Sociology of Culture*. Taylor & Francis e-Library.
- Mosse George (2007). *La nacionalización de las masas. Simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich*. (Jesús Cuellar Menezo, Trad.). Siglo XXI.
- Nun, José (2015). *El sentido común y la política. Escritos teóricos y prácticos*. FCE.
- Sazbón, José (2000). *Dos caras del Marxismo Ingles. El intercambio Thompson-Anderson*. Punto de Vista.
- Schmitt, Carl (2014). *El concepto de lo político*, (Rafael Agapito, Trad.) Alianza.
- Stolleis, Michael (2019). El proyecto social de la constitución de Weimar. *Revista de Historia Constitucional*, n.20.
- Thompson, E.P. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. (Elena Grau: Jorge Cano, Trad.). Capitán Swing Libros.

Crisis de las utopías y modulaciones de la crítica. Un contrapunto entre la ontología política y el materialismo dialéctico benjaminiano

Crisis of Utopias and Modulacions of Criticism. A Counterpoint Between Political Ontology and Benjamin's Dialectical Materialism

Gisela Catanzaro*

Fecha de Recepción: 07/02/2023

Fecha de Aceptación: 09/05/2023

Resumen: *Distintas corrientes del pensamiento crítico contemporáneo vienen elaborando diagnósticos divergentes —e incluso antagónicos— en lo que respecta al papel jugado por lo utópico en la configuración de fenómenos ideológico-políticos característicos del momento actual. ¿Asistimos a un “fin de las utopías” propio de un capitalismo en decadencia que fundamenta subjetivamente su reproducción en la resignación colectiva y la renuncia a trascender el orden imperante o, por el contrario, a una época de hiperinflación utópica manifestada en la generalización de ideales armonicistas que tienen como contrapartida la producción de chivos expiatorios? En base al señalamiento de ciertos límites propios de estas caracterizaciones antitéticas que planteamos en la introducción, el artículo se focaliza en el análisis de los supuestos teóricos subyacentes a la hipótesis sobre una estructura inherentemente totalitaria de la utopía sostenida por Yannis Stavrakakis (primer y segundo apartado) y propone un contrapunto con la crítica dialéctica de las imágenes*

* Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y doctora en Ciencias Sociales (UBA). Se desempeña como Investigadora independiente de CONICET (Instituto de Investigaciones Gino Germani) y profesora titular en las carreras de Ciencia Política y Sociología (UBA), donde también dicta cursos de posgrado. Actualmente dirige el proyecto Ubacyt “Transformaciones de la ideología en el neoliberalismo contemporáneo. Derivas ético-políticas y crítica del presente en la Escuela de Frankfurt y el Posestructuralismo”. Entre sus libros publicados se destacan *Espectrología de la derecha. Para una crítica de la ideología neoliberal en el capitalismo tardío* (Cuarenta Ríos 2021), *La nación entre naturaleza e historia. Sobre los modos de la crítica* (FCE 2011) y *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la modernidad* (Gorla 2003, en coautoría). Correo electrónico: giselacatanzaro@yahoo.com

del tiempo histórico elaborada por Walter Benjamin en la década de 1930 (tercer apartado).

Palabras

clave: *utopía – ideología - crítica inmanente - ontología política - marxismo*

Abstract:

Different currents of contemporary critical thought have been developing divergent—and even antagonistic— diagnoses regarding the role played by utopias in the configuration of ideological-political phenomena characteristic of our time. Are we witnessing an "end of utopias" typical of a capitalism in decline that subjectively bases its reproduction on collective resignation and the refusal to transcend the prevailing order or, on the contrary, we face a time of utopian hyperinflation manifested in the generalization of harmonicist ideals that have as a counterpart the production of scapegoats? After pointing out some problems associated with these antithetical characterizations that we discuss by way or introduction, the article focuses on the analysis of the theoretical assumptions underlying the hypothesis of an inherently totalitarian structure of utopia sustained by Yannis Stavrakakis (sections 1 and 2) and proposes a counterpoint with the dialectical critique of the images of historical time elaborated by Walter Benjamin in the 1930s (section 3).

Keywords: *Utopia – Ideology - Inmanent Criticism - Political Ontology - Marxism*

*“La remembranza puede convertir lo inconcluso
(la dicha) en algo concluido,
y lo concluido (el sufrimiento) en algo inconcluso.
Esto es teología; pero en la remembranza
hacemos una experiencia que nos prohíbe
concebir la historia de modo fundamentalmente
ateológico,
así como tampoco nos es lícito escribirla en
conceptos inmediatamente teológicos”
(Walter Benjamin, 1996b)*

Durante las últimas décadas del siglo pasado asistimos a la declaración de la crisis de uno de los conceptos centrales de la teoría marxista: el concepto de ideología.

Universalmente constatada, la “crisis de la ideología” no significaba sin embargo en todos los casos lo mismo, y no sólo debido a las diversas valoraciones que se hacían del fenómeno. Si a veces la crisis refería a las dudosas ventajas de sostener un concepto irremediabilmente asociado a una serie de presupuestos teóricos que ya no era posible sostener, en otras ocasiones remitía en cambio a la inactualidad del mismo en una época “posideológica” que había dejado de pensarse a sí misma en términos de derechas o izquierdas y en la cual parecía imponerse por su propio peso la lógica de un capitalismo finalmente global. Así, mientras autores como Richard Rorty, Michel Foucault o Jacques Rancière planteaban dudas sobre la deseabilidad del concepto de ideología y el modelo de la *Ideologiekritik*,¹ en otro registro se argumentaba la caducidad de lo ideológico como fenómeno histórico-político en el mundo contemporáneo. No obstante, podría decirse que ambos aspectos del diagnóstico de crisis de la ideología, allí donde esta crisis se traducía como variaciones de su “fin”, resultaban de un común gesto simplificador: si en la refutación teórica del concepto tendían a aplanarse las complejidades que la crítica ideológica había asumido en la tradición marxista², los

¹ Hacia fines del siglo XX estos autores plantearon importantes críticas al concepto de ideología y la crítica ideológica desde distintas perspectivas teóricas. Como queda sintetizado en su seminario de 1976, en el caso de Foucault (2001) se objetaba fundamentalmente el carácter espiritualista del concepto, que tendía a reducir los mecanismos del poder a una dimensión doctrinal, perdiendo de vista su funcionamiento micro-físico y disperso. Por su parte, Rorty (1998) cuestionaba la crítica ideológica desde una perspectiva liberal-pragmática que leía su persistencia dentro del pensamiento filosófico europeo como índice de la dominancia de la noción romántica del filósofo como la persona que penetra detrás de las apariencias de las actuales instituciones sociales para llegar a su realidad, en lugar de promover más instituciones liberales. En cuanto a Rancière (1996) lo objetado era principalmente el exceso de teoreticismo despolitizador subyacente a este concepto que según él terminaba anulando toda política al convertirla en un parásito de la verdad.

² Como testimonian los cuestionamientos al mecanicismo y a las nociones de falsa conciencia y de alienación formulados durante el siglo XX en el seno del marxismo occidental, pero también la reconceptualización positiva de lo ideológico en términos de fetichismo provista por el mismo Marx en *El Capital*, lejos de caer “desde afuera” sobre una ingenua, unívoca y dogmática noción de ideología, la crítica del concepto de ideología constituye una parte sustancial de su historia en el seno de esta tradición. Por solo nombrar algunas productivas disonancias existentes a propósito de este concepto en esa historia marxiana/marxista, cabe recordar que “ideología” menta simultáneamente 1) algo que permite la acción subjetiva, constriñe al sujeto, y lo constituye en tanto sujeto; 2) algo que tiene lugar como doctrina consciente pero también como ritual, creencia y afectividad, actuando de un modo fundamentalmente inconsciente; 3) algo que tiene existencia subjetiva y objetiva (es singularísima experiencia individual e impersonal institución social); 4) algo que remite a la conflictividad histórica, y es asimismo “eterno como el inconsciente” -motivo por el cual la evidencia de la espontaneidad subjetiva y el supuesto de una realidad pre o pos ideológica constituyen dos de los supuestos ideológicos por antonomasia.

diagnósticos de una realidad posideológica tendían a pasar por alto la diversidad de niveles en que la ideología se vuelve efectiva, así como la cuestión de cuánto debe esa efectividad histórica de las ideologías a lo imperceptible de su presencia. En cualquier caso, gracias a estas omisiones, en las declaraciones de su fin la ideología tendió a adquirir la falsa apariencia de algo evidente, falto de dobleces internos y de valencias no sólo diversas sino incluso contradictorias entre sí, al tiempo que aquella crisis de la ideología fue en general asumida como algo inédito que, en todo caso, acababa de suceder.

La sospecha que anima estas páginas es que algo de lo que se ponía en juego en aquel diagnóstico de crisis de lo ideológico suscitado hace ya más de cuarenta años, así como ciertos problemas que el diagnóstico en tanto tal involucraba, vuelve a tomar cuerpo hoy a propósito de la “utopía”: ya no es seguro que ella siga existiendo, ni tampoco que deba ser invocada por la teoría social. Ella parecería haber perdido el carácter de evidencia que presuntamente alguna vez poseyó ¿Se trata de un concepto que el pensamiento crítico contemporáneo pueda seguir empleando o acaso resulta teóricamente indeseable o bien históricamente inactual? En el caso de que ya no consiguiera describir fenómenos políticos contemporáneos ¿se trataría de abandonar el concepto o en cambio sería deseable retenerlo para nombrar un cierto empobrecimiento del presente respecto de otros momentos históricos? Si, por el contrario, consideramos que permite conceptualizar dinámicas inherentes a ciertas formaciones políticas actuales ¿de qué tipo de formaciones se trataría y cuál sería su potencial emancipatorio? Estas preguntas permanecen más o menos tácitas en diversas interpretaciones del momento actual formuladas desde perspectivas teóricas con pretensiones críticas que no sólo resultan —sin embargo— absolutamente contrastantes entre sí en lo que respecta a su valoración de la utopía, sino que también divergen a propósito del interrogante sobre si tendríamos que caracterizar al momento actual como una época de “crisis de las utopías” o bien como una de “hiperinflación utópica”.

En efecto, por una parte, todo un conjunto de aproximaciones que se autoconciben como herederas de la crítica de la economía política marxiana, tiende a

pensar hoy lo utópico como una potencia emancipatoria, que sería capaz de destotalizar al capitalismo imperante, dando cuerpo a la aspiración de un cambio en las relaciones de producción dominantes. Desde esta posición, el “fin de las utopías” se asociaría inversamente a la actual supremacía del “presentismo” (Hartog, 2007; Grüner, 2021), manifiesto en la generalización de perspectivas antipolíticas, fatalistas, pragmáticas y resignadas, vaciadas de sus aspiraciones de sentido o entregadas a ciegos automatismos y procesos de sobreadaptación reproductiva (Streeck, 2017). Pero, por otra parte, toda una serie de aproximaciones ligadas al posestructuralismo y al psicoanálisis lacaniano que se suelen autoconcebir como posmarxistas, piensa en cambio a la utopía como estructuralmente conectada con mecanismos demonizadores típicos de los totalitarismos (Zizek, 2003; Stavrakakis, 2007; Safatle, 2015) , e interpreta la exacerbación del nacionalismo, la xenofobia y el sexismo que tienen lugar en la actualidad como poderosos relanzamientos de fantasías utópicas mediante las cuales los sujetos canalizan su malestar social ejerciendo la violencia sobre sus principales víctimas.

Es esta tajante división sobre el modo de caracterizar al presente y valorar los potenciales de lo utópico —cesura existente al interior de interpretaciones críticas del mundo contemporáneo— la que suscita las reflexiones que pretendemos desarrollar en este trabajo. ¿De qué modo interpretar las exigencias que la actual coyuntura plantea a la teoría crítica? ¿Sería acaso necesario elaborar una crítica de la utopía o se trataría en cambio de alertar sobre las consecuencias políticas y sociales de su extrema fragilización? Mejor dicho —y puesto que sólo una comprensión empobrecida del criticismo lo identificaría con la emisión de un juicio negativo sobre la materia en cuestión—: ¿qué tipo de crítica de la utopía estaría hoy a la altura de los desafíos planteados por las complejidades ideológicas de nuestras sociedades tardo capitalistas neoliberalizadas y (auto)punitivas?

El interrogante, claro está, conlleva sus presupuestos. Ni existe un único modo de producir una crítica de la utopía, ni resultan evidentes las preguntas que esa crítica debería formular. En su declinación materialista, por caso, ella podría incluir preguntas

sobre las condiciones de posibilidad históricas de lo utópico y, también, sobre sus potencias y sus límites. Así, en cierto nivel se podría preguntar si debemos considerar a la utopía como aquello que permite rasgar una trama ideológica dominante, o bien habría que abordarla como uno de esos objetos que la crítica ideológica debería deconstruir. Pero también podría considerarse si acaso no sería preciso hacer ambas cosas a la vez. Por otra parte, ¿es posible hablar de “lo utópico” en general? ¿Qué es lo que podría perderse con este tipo de generalizaciones? ¿Todas las aproximaciones generalizan del mismo modo? ¿Cuáles son, en particular, las condiciones específicas que han suscitado las consideraciones contrastantes de lo utópico antes mencionadas, y de qué modo se comporta en cada caso el planteo general de cara a aquello que ha movilizado la reflexión?

Nuestra sospecha es que así como fueron las inesperadas consecuencias eternizantes de la crisis del tiempo teleológico y progresista dominante en la modernidad lo que disparó la crítica marxista contemporánea del presentismo y cierta reivindicación de lo utópico frente a un capitalismo que desde fines del siglo pasado viene imponiéndose como única alternativa, fue el temor al cierre totalitario lo que disparó la crítica generalizada de la utopía entendida como fantasía de una totalidad finalmente reconciliada y sin síntoma. Sólo que mientras la referencia histórica situada a un “capitalismo en decadencia” cuyas clases dominantes habrían “renunciado a la pretensión de fundar una sociedad justa y se limita(rían) a sostener la integración social en la resignación colectiva como último pilar en pie del orden” (Streeck, 2017, p. 30) es puesta una y otra vez de manifiesto en la reivindicación del momento utópico de la política, la asociación de la crítica de lo utópico con la crítica de los totalitarismos no siempre aparece explicitada al momento de formular el planteo general, y esto conlleva —y a la vez pone de manifiesto— una serie de limitaciones que enfrentan este tipo de aproximaciones ontológico/lacanianas a la hora de conceptualizar en su complejidad el papel de las utopías y —más en general— de lo ideológico en la práctica política.

Ciertamente, como antes sucedió con el diagnóstico del fin de las ideologías, el diagnóstico de un “fin de las utopías” —incluso cuando se formula con espíritu

polémico— resulta asimismo problemático. Si bien nos ayuda a comprender el carácter destructivo y mortífero de la crisis del capitalismo —que no en toda circunstancia puede ser pensada como negatividad liberadora y políticamente productiva puesto en ella a veces resulta dañada la misma posibilidad de una experiencia subjetiva de la temporalidad histórica—, y nos permite conjeturar los límites que el instanteneísmo pragmático, la pura conservación y la hiperadaptación subjetiva a los requerimientos de la reproducción capitalista plantean a las políticas emancipatorias, no resulta para nada evidente que la imagen de la “resignación colectiva” proyectada por su caracterización del presente consiga verdaderamente iluminar el tipo de dinámicas afectivas involucradas en muchos fenómenos ideológico-políticos contemporáneos.

Para ganar en persuasión crítica sobre lo que se pierde cuando la sociedad y la política ya no pueden imaginar una trascendencia más allá del orden capitalista, el diagnóstico de un lamentable fin de las utopías parecería tener que eludir lo que hay de *expectativa* subjetiva y de *anticipación* de un futuro deseable en la hoy generalizada imagen conspirativa y paranoica de una potencia individual ilimitada que nos habría sido arrebatada por el Estado y que sería preciso recuperar mediante su destrucción. También parecería tener que volver ilegible lo que hay de *promesa* en las múltiples interpelaciones políticas autodenominadas libertarias a concretar esa reapropiación rebelándose contra las “instituciones castradoras”. Y, finalmente, parecería tener que desconocer lo que hay de *proyecto* en la imagen cuasi-ilustrada de la educación como solución a todos los males de la sociedad, resucitada hoy luego de varias décadas de anti-intelectualismo militante y en la que muchos ven la posibilidad de volver a la “armonía social” perdida debido a excesos de politización. A la luz de estas problemáticas invisibilizaciones, es sin duda posible y necesario evaluar como un aporte de las posiciones posmarxistas/posestructuralistas que hoy reivindican el legado de Lacan para pensar la política contemporánea, la negativa a caracterizar la época como un presente que simplemente ha perdido sus utopías, y su insistencia en la necesidad de conceptualizar las dinámicas libidinales, expectativas y proyecciones subjetivas implicadas en los nuevos fenómenos autoritarios. No obstante, ¿cuáles son

los sesgos propios de esta crítica posmarxista de la utopía?

Como veremos en el primer apartado de este trabajo a partir de la reconstrucción de la idea de una estructura totalitaria e inherentemente fantasmática de lo utópico defendida por Yannis Stavrakakis, consideramos que aquí se produce una inversión especular de los énfasis establecidos por la hipótesis presentista respecto de la relación entre utopía, apertura y cierre del espacio ideológico que obtura la posibilidad de un trabajo de diferenciación interna de lo utópico. Asimismo, como planteamos en el apartado 2, creemos que la identificación *in toto* de la utopía con el totalitarismo, no sólo puede y debe ser objetada por lo que le falta de historia —esto es: cuestionada en su problemática abstracción de las diferencias existentes entre diversas utopías históricas pero también de su propia historicidad en tanto intervención situada—, sino también leída como un índice de lo que esta perspectiva entiende como política transformadora y *produce* como teoría crítica. ¿Cuáles serían las potencialidades y limitaciones de los presupuestos teórico-políticos que subyacen a aquella identificación de lo utópico con el totalitarismo? ¿Qué margen de acción para la lucha ideológica subsiste cuando el temor al cierre totalitario lleva a desconfiar de toda identificación? ¿Acaso desaparece la posibilidad de transformación política, o más bien pasa a ser conceptualizada en otro nivel, diverso del de las luchas socio-históricas establecidas en el conflicto con relaciones determinadas ya existentes?

En función de lo que entendemos como limitaciones teóricas inherentes a esta modulación posmarxista lacaniana de la crítica de la utopía, en el tercer apartado proponemos otra serie de preguntas para abordar el problema de lo utópico, más sensibles a aquello que, con Louis Althusser (1998), podríamos denominar el descubrimiento marxiano “del continente historia”, de sus ambigüedades y sus dilemas. ¿Acaso no sería preciso complementar la constatación de lo mucho que ciertas utopías han obturado para una política democrática, con la pregunta por la posibilidad de que acontecimientos políticos igualitaristas, democratizadores y emancipatorios pudieran llegar a tener lugar en la historia en ausencia de utopías? En términos benjaminianos, que son también los de un cierto Marx: ¿sería posible una lectura de la coyuntura

política en la que es preciso actuar para interrumpir una violencia dominante, al margen de ciertas “imágenes del tiempo mesiánico” (Benjamin, 1996) que nos permitieran interpretar la posibilidad y el obstáculo del aquí y ahora y articularlos políticamente? ¿Habría acción en la coyuntura que pudiera prescindir de una lectura del presente forjada a la luz de un tiempo pendiente? ¿Qué tipo de crítica de la utopía necesitamos hoy, y cuáles podrían ser las distinciones al interior de las utopías históricas necesarias para una teoría crítica de la sociedad en un contexto de crisis del tiempo en el que las teleologías ya no constituyen dominantes ideológicas pero que sin embargo no ha dejado de producir imágenes desdemocratizadoras del futuro? Sobre el fondo de estas preguntas, intentamos una aproximación crítico-dialéctica a las utopías y para ello recuperamos una serie de distinciones establecidas por Walter Benjamin en su reflexión respecto de las imágenes del tiempo histórico. Creemos que pensar lo utópico en su complejidad interna y haciendo lugar a las tensiones existentes al interior de ciertas utopías históricas pero también al interior del concepto de utopía constituye una tarea pendiente a la luz de un panorama ideológico contemporáneo donde la resignación sobreadaptada se conjuga de modos imprevisibles con actitudes reaccionarias y a la vez conservadoras de las jerarquías y desigualdades existentes. De allí que, como sugería Adorno (1972) en el marco de la disputa por el método en la sociología alemana a propósito del concepto de crítica, hoy no podemos dar por sentada la divisibilidad del problema —en este caso: el problema de la utopía— en perspectivas críticas sencillamente opuestas entre sí. Se trataría más bien de hacer lugar a las disonancias, como primer paso hacia un trabajo de traducción que nos permita *preservar* la verdad contradictoria de la cosa *en virtud de su transformación*.

La utopía totalitaria. Crítica de la estructura fantasmática de lo utópico en *Lacan y lo político*

Aunque la crítica de lo utópico dista de ser nueva, su formulación contemporánea parece caracterizarse por haber invertido los énfasis del clásico cuestionamiento

marxiano de la utopía. Mientras lo problematizado allí era cierto exceso de parcialidad y de abstracción que —en su idealismo— omitía aspectos relevantes y contradictorios del presente a transformar, la crítica de la utopía predominante en el último medio siglo viene alertando, en cambio, sobre el excesivo afán de totalización asociado a un concepto en el que lee el impulso domesticador de lo moderno, enlazado a una operación violenta sobre el tiempo —la teleología, negadora del acontecimiento— y sobre el colectivo —el vanguardismo intelectualista/teoreticista. En oposición a la tendencial asimilación de la utopía con la *apertura* de nuevos horizontes y con una promesa de reconciliación irrealizada —y posiblemente irrealizable en el marco de las relaciones de producción capitalista— que caracteriza entre otras a las críticas marxistas contemporáneas del presentismo, la teoría política contemporánea de izquierda más o menos próxima a la tradición del estructuralismo y el posestructuralismo francés rechaza, en términos generales, las utopías precisamente en tanto *cierre*, negación de la litigiosidad característica de la política, desconocimiento de la imposibilidad de la sociedad, o armonicismo ilusorio que reniega de lo insuperable del “antagonismo constitutivo de lo político”.

Profundizando en esta última caracterización, aquí nos interesa considerar, en particular, el argumento antiutópico planteado por Yannis Stavrakakis en *Lacan y lo político*, desde una posición declaradamente posmarxista, asociada al giro ontológico del pensamiento político y recurriendo a herramientas teóricas del psicoanálisis lacaniano. Según Stavrakakis esta perspectiva nos permitiría comprender lo esencial de la utopía como un intento de *obtusión* de la falla constitutiva de lo real, como un pensamiento de una plenitud imposible, como una negación imaginaria del antagonismo constitutivo y, asimismo, nos permitiría oponer a la ética de la armonía que subyace a todos estos rechazos de lo político, una ética de lo real, asociada al intento de institucionalizar la falta social.³ Defendiendo el valor político de esa ética de lo real,

³ Como veremos más adelante y más allá de muchas diferencias, consideramos que esta preocupación por “el cierre” y la voluntad de institucionalizar “la falta” constituye el nervio de una argumentación compartida por una serie de autores asociados al pensamiento posestructuralista francés y al psicoanálisis lacaniano entre los que se encuentran el propio Stavrakakis, Vladimir Safatle y Slavoj Žižek. Si bien este

Stavrakakis sostiene que si Bellamy, Butler y Lane cuestionan el valor de reconocer los efectos y la causalidad estructural de lo real en la sociedad, es porque en lugar de lo político priorizan la política, la política tradicional fantasmática. Ellos dudan de que, aún si fuera posible ir más allá de la política fantasmática, “eso fuera realmente deseable, ética y políticamente satisfactorio”, y

la razón detrás de todos esos miedos es la persistente hegemonía de una ética de la armonía. Contra esa posición, la ética de lo real implica el reconocimiento de la irreductibilidad de lo real y el intento de institucionalizar la falta social más allá de la fantasía de clausura que se ha mostrado tan problemática, si no catastrófica. (Stavrakakis, 2007, p. 142).

De este modo, la radicalidad y la importancia política de la crítica lacaniana dependerían de su capacidad para mantenerse a distancia de la política fantasmática de la utopía y su ética armónica que “oscurece una serie de posibilidades políticas radicales que se ubican más allá de la política fantasmática” (Stavrakakis, 2007, p. 146). Básicamente, esta política más radical se caracterizaría por una radicalización de la democracia, y aquella política fantasmática se definiría como un esfuerzo por negar lo negativo, un esfuerzo por negar la negatividad de lo político mediante ya sea su *rechazo* a través de la proyección de imágenes de comunidades humanas futuras en las que los antagonismos serán resueltos para siempre desembocando en un mundo reconciliado y

último distingue a veces la utopía en tanto simple resolución imaginaria y la utopía en el sentido más radical de promulgar lo que dentro del marco de las relaciones sociales existentes aparece como imposible, intentando sostener en este sentido la pregunta por las condiciones (determinadas) de un acto, sus argumentaciones habitualmente terminan desplazando la importancia de esas condiciones (contradictorias) y a enfatizar unilateralmente el exceso del acto respecto a ellas, como si toda positividad determinada constituyera una negación (fetichista) de la inconsistencia de lo real, que sería lo que una política emancipatoria debería sostener. De este modo, la voluntad declarada de Zizek (2011) de persistir en una interpretación materialista de la acción, termina cediendo a veces ante un negativismo abstracto que, confundiendo situación determinada con situación garantizada, las rechaza a ambas. Para una confrontación entre los planteos de Zizek y Althusser donde aparece resaltado este énfasis unilateral del primero en la falta y el vacío, se puede consultar el artículo de Fernando Cocimano (2022) “El uno se divide en dos: ideología, inconsciente y subjetividad en Althusser”.

armonioso, o bien mediante su *desplazamiento* hacia un falso enemigo. Siguiendo un argumento ya planteado por Ernesto Laclau (1996), Stavrakakis sostiene que en verdad ambas cosas suceden al mismo tiempo: la promesa utópica de reconciliación y la producción utópica de chivos expiatorios vienen de la mano, porque la utopía constituye una forma armnicista/totalitaria de administrar nuestro encuentro con lo real cuyo rechazo del antagonismo constitutivo necesariamente conduce a la producción de un chivo expiatorio (Stavrakakis, 2007, p. 156).

El totalitarismo sería, de este modo, esencial a “la estructura de las construcciones utópicas” tanto simbólicamente como políticamente. Lo primero debido a que toda utopía se articularía como una representación total y universal, una promesa de dominio (racional) absoluto de la totalidad de lo real. Lo segundo porque se trataría de resoluciones imaginarias (políticas) del antagonismo social que, en su proyección de un mundo reconciliado, disimularían lo estructural del conflicto (político) y lo proyectarían en un exterior demonizado: “Toda fantasía utópica produce su reverso y clama por su eliminación (...) el lado beatífico de la fantasía está acoplado a un lado horroroso, a una necesidad paranoide de un chivo expiatorio estigmatizado” (Savrakakis, 2007, p. 147). En las representaciones de la comunidad deseada promovidas por los nuevos autoritarismos no harían más que reactualizarse estos efectos excluyentes asociados estructuralmente a las utopías, de allí que la distancia de la crítica y de la política democrática respecto de la política fantasmática de la utopía resulte urgente. Asumir una “ética de lo real” nos permitiría evitar los riesgos de esa “fantasía utópica de clausura que se ha mostrado tan problemática, si no catastrófica” (Stavrakakis, 2007, p. 142).

Política sin imágenes y crítica sin historia: más allá de la lucha ideológica

*“La imposibilidad constituye lo más interesante
de la teoría lacaniana en general,
en la medida en que lo real es entendido como lo
imposible par excellence,*

*es decir, imposible de representar en los planos
imaginario o simbólico”.*

(Yannis Stavrakakis, 2007)

Si alguna vez, en su polémica con el socialismo utópico, Marx criticó la utopía como *sueño* —porque ese sueño negaba otra utopía conflictivista y proletaria: la del fin de las clases sociales—; si algunos diagnósticos críticos del presentismo tardo-capitalista se apresuran al pensar lo utópico como el *despertar del sueño* del presente —porque eso les impide interpretar lo que hay de promesa, de ideales, de anticipación, de utopía en el nuevo capitalismo neoliberal—; Stavrakakis no duda en considerar en tanto tal a “la” utopía, a la utopía en todo tiempo y lugar, a la utopía en tanto *estructura*, como un *sueño unívoca e inherentemente totalitario*. Su crítica nos interesa porque pone el foco en las economías libidinales paranoico-conspirativas que están en juego en procesos ideológicos contemporáneos que, efectivamente, exceden en mucho la mera resignación abúlica y que es preciso comprender en su complejidad. El problema es qué significa y cómo se construye esa “distancia” que el posmarxismo lacaniano quiere mantener respecto de la utopía y si ella puede efectivamente hacer justicia al material histórico que lee y dice querer transformar “radicalmente”.

Tanto teóricamente como políticamente el único conflictivismo no demonizador posible parecería ser, desde la perspectiva de Stavrakakis, el que se da en el vacío de imágenes de la comunidad deseada, al margen de las “proyecciones” de una sociedad reconciliada. ¿Pero cuáles son los costos de imaginar al pensamiento crítico y a la práctica política emancipatoria como situados más allá de las imágenes de una vida deseable? El rechazo de lo utópico como inherentemente autoritario y la idea de que una política democrática es aquella que se mantiene a distancia de la utopía en tanto tal, alientan una representación de la política emancipatoria como pura negatividad que, a su vez, parece calcada de cierta representación ascética de la práctica teórica según la cual la crítica no debería nada a las imágenes (míticas) que constituyen nuestro lenguaje crítico. Desencarnado, este criticismo que se sueña fórmula y se piensa como una pura

práctica de la disolución, carente de soportes o anclajes míticos, imagina poder hablar una lengua sin historia pero, además, parece imaginar que ese también sería el terreno ideal para la política, tanto más democrática cuanto menos imagine.⁴ En ambos casos, “distancia” parecería querer decir sencillamente “afuera de” o “incontaminado por” los mecanismos imaginarizantes de la utopía que, paradójicamente, son criticados precisamente por sostener esa lógica opositiva y excluyente.

Pero, además, el problema es que el aura de la radicalidad de este discurso crítico de “la” utopía, cuyo impulso es defensivo y se activa *ante* el peligro representado por los totalitarismos del siglo XX, se sostiene *borrando la historia* —no sólo en el sentido de borrar el carácter históricamente situado de su propia intervención (que se quiere una analítica suprahistórica), sino también de borrar la particularidad de los casos que inspiran el análisis (así como su diferencia con otras imágenes utópicas históricamente producidas)— y produciendo un giro ontológico que independiza “la conflictividad” de las vicisitudes históricas y asegura la inevitabilidad de la transformación más allá de ellas (porque el antagonismo es ontológico habrá transformación, independientemente de que se den o no las condiciones para la lucha política).

¿Es realmente posible hablar de la estructura de la utopía como si todas las utopías fueran iguales? Aunque se presenta como una crítica de lo utópico en general, esta posición, que identifica la utopía con la demonización de un otro y le opone el modelo de una práctica centrada en el sostenimiento de un vacío, busca lo utópico sólo allí donde ya ha habido chivos expiatorios —en el nazismo, el antisemitismo, etc.—, desconociendo la complejidad de las utopías históricas, reducidas a un homogéneo mecanismo armnicista/demonizador. Pero este ejercicio de abstracción, que es muy

⁴ Stavrakakis tiene mucha razón cuando señala la correlación existente entre el objetivo (teórico) de señalar la falta en el Otro como horizonte último del análisis crítico y la decisión (teórica y política) de renunciar a las imágenes utópicas en general (2007:166). Lo problemático consiste en que dicho objetivo último no resulte en sí mismo problematizado, deviniendo de este modo una suerte de absoluto para el pensamiento. Para una excelente crítica a los intentos de suprimir de la práctica teórica las imágenes y los juegos imaginarios de inversión y oposición inherentes a la política, se puede consultar el artículo de Mariana Gainza (2018) “Las imágenes, el concepto y la política. Entre Althusser y Spinoza.”

situado y legítimamente liberal, se realiza *en nombre de* una política radical que, finalmente, se basa en un optimismo de la incompletitud, garantizado en un giro ontológico organizado en torno a la diferencia entre Lo político y la política.

Respecto a esto último y siguiendo a Laclau, Stavrakakis explica que, a diferencia de la política (histórica), lo político es esencialmente subversivo en tanto su emergencia desgarrar el velo de la estabilidad y la armonía y pone en escena la ineliminabilidad ontológica de *el* conflicto, esto es: no de *un* conflicto histórico particular como por ejemplo la explotación de clase, sino de *la* conflictividad en tanto tal. Pero al mismo tiempo que lo político es ubicado en el plano ontológico, el antagonismo aparece —por ello mismo— asegurado en lo “real” transhistórico, independiente de toda circunstancia, de todo contenido histórico y de *toda imagen* que busque hacerlo emerger. A diferencia de lo que sucede en un planteo como el de Althusser (2011), donde la imagen de la lucha de clases es parte de la ideología conflictivista del proletariado que *hace existir* la historia como lucha de clases, en un planteo como el de Stavrakakis, donde la conflictividad se imagina ontológica, es posible también imaginar que ella no le debe nada a la utopía, ni a la ideología, ni a las imágenes en general. Desde esta perspectiva, lo único que las imágenes, toda utopía y toda ideología podrían hacer frente al conflicto es ocultarlo o desviarlo hacia un falso otro, esto es, negarlo; nunca intervenir en su advenimiento. Paralelamente, desplazar la transformación al plano ontológico, donde ya no se necesitan imágenes que figuren y organicen el antagonismo político porque ese antagonismo está garantizado en lo real, parecería ser el precio a pagar para tener una política democrática que ya no sea peligrosa y que, para no serlo —esto es para evitar los fantasmas ideológicos de la utopía y los cierres totalitarios— tendría que limitarse a sostener que la situación sigue abierta, indeterminada, equidistantemente hospitalaria a todos los juegos de articulación que lxs politólogos y lxs filósofos sean capaces de concebir.

La imaginación dialéctico-utópica de la crítica inmanente. Benjamin y la imagen de la sociedad sin clases

*“ninguna auténtica obra de arte, ninguna
verdadera filosofía
se ha agotado nunca —ha agotado su ser en sí—
en sí misma (...)
el divorcio con el reino de los fines que impera en
una sociedad, implica,
al menos como elemento inconsciente,
la apelación a un estado en el que la libertad
estuviera realizada.”*
(Adorno, 2008)

Ciertamente, en una escena contemporánea cada vez más autoritaria y paranoica, que reacciona frente al malestar producido por las crisis del capitalismo generando relatos conspirativos donde los políticos, los inmigrantes, las “ideologías de género” y los “planeros que viven de nuestros impuestos” son constituidos como la indubitable causa de los padecimientos y la impotencia de la mayoría de la población, la cuestión de la apertura de la situación no es una cuestión menor. También a ella se refería el mesiánico Benjamin cuando, contra el avance de lo que él llamaba el “régimen de la información”, asociaba la narración a la posibilidad de seguir sosteniendo la duda respecto de las explicaciones inmediatistas ya disponibles, y un espacio para formular la pregunta por cómo la historia habría de continuar (Benjamin, 2008). Pero ni para él ni para Adorno la afirmación de que la situación seguía abierta podía constituir la última palabra del análisis crítico. La interpretación materialista (Adorno, 1997; Benjamin, 1996a y 1996b) debía trabajar inmanentemente: en el plano ideológico, debía elaborar los materiales concretos provistos por la situación, sus relaciones con los sistemas de reproducción social dominantes, sus dilemas, y las imágenes históricas en que ellos se volvían subjetivamente experimentables. Este reclamo de inmanencia no significaba resignación a lo dado, como si las imágenes disponibles clausuraran la contingencia de la historia, pero sí una resistencia contra la pretensión de situarse más allá de ella, en un “plano ontológico” que, como quedó explicitado en sus polémicas con Heidegger,

para ellos perdía su negatividad al afirmarse como el único suelo, como la única incumbencia real de la reflexión.

La situación parece repetirse hoy. En línea con una sugerencia de Christoph Menke respecto de los límites de lo que él llama “la teoría política francesa de izquierda”,⁵ pensamos que allí donde el giro ontológico-político posmarxista quiere ser más novedoso y radical que una crítica inmanente, vuelve a recaer, sin embargo, en un negativismo abstracto, que de la imposibilidad de dar cuenta acabadamente de las condiciones materiales para la transformación política, extrae la conclusión “extrema” de que la pregunta misma por la posibilidad, las condiciones y el papel material de las utopías y las ideologías en ellas debe ser rechazada.

En este apartado querríamos considerar los límites de este tipo de conclusiones en un contrapunto concreto con otra crítica de la utopía, una crítica dialéctica y que funciona como negación determinada en una situación concreta: la crítica que Benjamin elabora en sus reflexiones de la década de 1930 sobre el concepto de historia y las imágenes dominantes del tiempo histórico, en función de las cuales establece una serie de distinciones fundamentales entre los materiales que habrán de ser constituidos como objeto de la reflexión. Pero, para no fetichizar su figura, convendría empezar recordando que la crisis dialéctica del concepto de utopía tiene una larga historia en el marxismo, comenzando por Marx, siguiendo por la primera generación de la Escuela de Frankfurt en general y llegando a los insistentes cuestionamientos de Althusser a las filosofías humanistas —próximos en más de un sentido al planteo de la propia izquierda lacaniana. Sólo que en toda esa tradición crítica, la puesta en crisis conceptual de la *interpretación dominante* de lo utópico se lleva a cabo, precisamente, teniendo en cuenta esa dominancia, esa no-identidad de lo utópico-ideológico consigo mismo. En otros términos, la crítica de la utopía se da allí como un trabajo de diferenciación *en* las imágenes que la sociedad ha sacado a la luz, trabajo que asume la eficacia de lo simbólico y lo imaginario en la reproducción/transformación social e intenta evaluar

⁵ Nos referimos al breve texto “La posibilidad de la revolución”, publicado en Menke, Cristoph (2021).

los diversos potenciales teóricos y políticos de las imágenes, en lugar de sostener que el criticismo y la política democrática existen allí donde la imagen fracasa o “muestra su imposibilidad”.

Dicho esto, concretamente en el caso de Benjamin, la crítica de las utopías se elabora de cara a un triple frente liberal, fascista y marxista. Como señala en las así llamadas “tesis” sobre el concepto de historia, en la Alemania de la década del treinta del siglo pasado, para el materialismo se trataba tanto de criticar las imágenes arcaicas del fascismo, como el conformismo progresista del liberalismo, que también estaba vigente en el marxismo economicista, para producir como legible otro marxismo, utópico, pero en un sentido irreductible al anterior. En sus propios términos, Benjamin buscaba “recuperar el elemento mesiánico para el materialismo” y eso implicaba un trabajo al interior de la idea de utopía que disolvía la identidad del concepto en un campo de tensiones, produciendo una serie de diferenciaciones cuyos elementos el “método destructivo-productivo” del materialismo haría entrar en relación en una nueva imagen “dialéctica” o bien, en una “constelación” (Benjamin, 1996a, pp. 104-105; 1996b, pp. 121-123).

La figura central de ese marxismo mesiánico era la imagen de la sociedad sin clases, que Benjamin confrontaba simultáneamente con las representaciones de la historia como un proceso de decadencia causado por el alejamiento de un pasado mítico, y con la visión “positivista” de la historia donde ésta emergía como un proceso luminoso y objetivo que determinaba por adelantado las posibles coordenadas de las intervenciones políticas sin ser afectado él mismo por ellas. En las primeras el futuro era el origen, en las segundas se identificaba con un ideal (tarea infinita) o con una meta cuyo arribo era posible esperar en una suerte de antesala donde nada inesperado podría acontecer:

En la representación de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la representación del tiempo mesiánico. Y es bueno que haya sido así. La desgracia empieza cuando la socialdemocracia elevó esta representación a ‘ideal’ (...) Una

vez definida la sociedad sin clases como tarea infinita, se transformó el tiempo vacío y homogéneo, por así decir, en un vestíbulo, en el cual se podría esperar con más o menos serenidad el arribo de la situación revolucionaria. En realidad, no hay un instante que no traiga consigo su chance revolucionaria —sólo que ésta tiene que ser definida como una chance específica, a saber: como solución enteramente nueva frente a una tarea enteramente nueva (...) La sociedad sin clases no es la meta final del progreso en la historia, sino su interrupción tantas veces fallida y por fin llevada a efecto. (Benjamin, 1996, pp. 74-75).

Lejos de ocultar o desviar el conflicto, la imagen de la sociedad sin clases tenía —según Benjamin— una dimensión reveladora, en tanto iluminaba la inactualidad de la dicha y la actualidad del sufrimiento. Al señalar el antagonismo de clase como vigente, la paz supuestamente consumada en el presente capitalista de la que hablaba la utopía liberal se trastocaba, haciendo lugar a una experiencia de la división. Pero simultáneamente esa división, que desmontaba el armonicismo sostenido por la ilusión liberal del progreso, no emergía allí como efecto de la acción de un enemigo cuya eliminación permitiría finalmente alcanzar el definitivo estado de paz. En tanto la imagen mostraba a las relaciones sociales capitalistas como configurando a los adversarios en tanto tales, ninguna eliminación del enemigo resultaba suficiente. De lo que se trataba era de transformar esas mismas relaciones para dar lugar a un mundo en el cual, lejos de estar ausente la falta o el deseo humano de felicidad, sólo habría sido eliminada la prohibición de aspirar a ella asociada a una cultura del sacrificio que, en su intento de legitimación de la explotación de clase, dignificaba a aquél como algo moralmente superior.

Así, las supuestas evidencias de la crítica posmarxista de la utopía resultan extrañadas con este análisis benjaminiano de la utopía de la sociedad sin clases. No toda utopía oculta el antagonismo; ni toda representación utópica del antagonismo produce chivos expiatorios. Tampoco es cierto que lo utópico en tanto tal esté asociado a la postulación de un estado de plenitud semejante a la paz de los sepulcros, donde una

fantaseada armonía se impondría como cesación del deseo. Promesa de reconciliación en un mundo dividido por los antagonismos de clase no es igual a armonicismo antipolítico ni al fin del sujeto deseante. En verdad, como sostenía Adorno en *Dialéctica negativa*, sólo allí donde la vida no estuviera constreñida por la lógica de la identidad, la contradicción y la equivalencia, podrían emerger verdaderas diferencias.

Para Benjamin, lo problemático de la imagen de la sociedad sin clases no era, entonces, la imagen en sí misma, sino más bien su específica *conversión* en ideal. En tanto ideal la sociedad sin clases siempre está en camino de venir y su advenimiento futuro justifica el sacrificio actual. Por eso, en su constelación tensionada Benjamin realiza otra conversión: una interpretación que produce como legible el “fin” no como ideal, ni tampoco como conflictividad general a ser reconocida como condición ontológica de lo humano, sino como *interrupción* específica a ser ensayada. Lo “sin clase” se interpreta en discontinuidad con la dignificación (burguesa o socialista) del padecimiento, esto es: como promesa de felicidad, una felicidad profana, que “no puede construirse sobre el pensamiento del Reino de Dios (...) Haber negado la significación política de la teocracia con toda intensidad es el mayor mérito del *Espíritu de Utopía*, de Bloch” (Benjamin, 1996c, p. 181). A diferencia de las imágenes que apuntan a “la *restitutio in integrum* religioso espiritual que introduce en la inmortalidad” y cuya promesa aspira a la superación de la caducidad de los cuerpos en la eternidad del sentido, la imagen de la sociedad sin clases es una imagen secular, imagen de un mesianismo y una salvación histórica, in-eterna, que apunta a la felicidad de cuerpos eternamente caducos (“la eternidad de un ocaso”). (Benjamin, 1996c, p. 182).

Con la imagen de la sociedad sin clases la imagen teológica de la salvación se ha secularizado, dice Benjamin, y es bueno que esto haya sido así. Esta secularización des-teologiza (no escribe la historia en términos teológicos), pero eso no significa que abandone la espectralidad: en tanto la imagen trata lo concluido como algo inconcluso (a los muertos como si estuvieran vivos y a los vivos como muertos) rechaza una experiencia de la historia fundamentalmente ateológica, positivista. Si en un planteo como el de Stavrakakis secularizarse sólo podría significar desidentificación respecto

de la imagen fantasmática en favor del reconocimiento general (ontológico) de la castración y la imposibilidad humana de plenitud, para Benjamin lo relevante de la secularización, que es un trabajo *en* la imagen utópica y no más allá de ella, es la mayor densidad histórica condensada allí. Sólo una utopía secularizada sería capaz de negar concretamente la configuración histórica que vuelve a la felicidad imposible aquí y ahora. Y esta negación determinada significa por lo menos dos cosas: por un lado, que sólo una imagen *secularizada* como la de la sociedad sin clases puede *volver legibles* las ideologías dominantes en ese presente como negaciones históricas y contingentes de la promesa de felicidad; y, por otro lado, que sólo la *imagen* secularizada puede producir las identificaciones necesarias para la *transformación política* concreta de un mundo donde aún dominan esas “malas” utopías.

No basta con el reconocimiento de que las ideologías son ideologías. Es necesario negarlas prácticamente y, para ello, lo ideológico debe ser re-configurado, traducido, reteniendo sus potenciales emancipatorios, pero también activado en favor de la transformación práctica del mundo. Por más heterodoxo que fuera su marxismo, Benjamin no pierde de vista ni por un momento la necesidad de esa transformación. Por eso su crítica de lo utópico no se conforma con el señalamiento posmarxista de la falta en el Otro, sino que sigue buceando en el océano del lenguaje en busca de imágenes históricamente sedimentadas donde se anuncie la no-necesidad del sufrimiento y la posibilidad política de una vida redimida.

Referencias bibliográficas

- Adorno, Theodor et al. (1972). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. (Jacobo Muñoz, Trad.). Grijalbo.
- Adorno, Theodor (1997). *Actualidad de la filosofía*. (José Luis Arantegui Tamayo, Trad.). Altaya.
- Adorno, Theodor (2008). *Cultura y Sociedad*. (Jorge Navarro Péres, Trad.). Akal.
- Althusser, Louis (1998). De *El capital* a la filosofía de Marx. En L. Althusser & E. Balibar, *Para leer El capital*. (Marta Harnecker, Trad.). Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2011). *Sur la reproduction*. Presses Universitaires de France.
- Benjamin, Walter (1996). Sobre el concepto de historia. En *La dialéctica en suspenso*. (Pablo Oyarzún, Trad.). ARCIS/LOM.

- Benjamin, Walter (1996a). Apuntes sobre el concepto de historia. En *La dialéctica en suspenso*. (Pablo Oyarzún, Trad.). ARCIS/LOM.
- Benjamin, Walter (1996b). Convoluto N de *La obra de los pasajes*. En *La dialéctica en suspenso*. (Pablo Oyarzún, Trad.). ARCIS/LOM.
- Benjamin, Walter (1996c). Fragmento teológico-político. En *La dialéctica en suspenso*. (Pablo Oyarzún, Trad.). ARCIS/LOM.
- Benjamin, Walter (2008). *El narrador*. (Pablo Oyarzún, Trad.). Metales pesados.
- Cocimano, Fernando (2022). El uno se divide en dos: ideología, inconsciente y subjetividad en Althusser. *Anacronismo e Irrupción*, 12 (22), pp. 65-90.
- Foucault, Michel (2001). *Defender la sociedad*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Gainza, Mariana (2018). Las imágenes, el concepto y la política. Entre Althusser y Spinoza. *Revista Astrolabio*, (21), pp. 176-195.
- Grüner, Eduardo (2021). *Lo sólido en el aire. El eterno retorno de la crítica marxista*. CLACSO.
- Hartog, François (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. (Norma Durán y Pablo Avilés, Trads.). Universidad Iberoamericana-Departamento de historia.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Ariel
- Menke, Christoph (2020). *En el día de la crisis*. (Agustín Prestifilippo, Trad.). Ubu Ediciones.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. (Horacio Pons, Trad.). Nueva Visión.
- Rorty, Richard (1998). Respuesta a Simon Critchley. En Ch. Mouffe (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*. (Marcos Mayer, Trad.). Paidós.
- Safatle, Vladimir (2015). *O circuito dos afectos. Cuerpos políticos, desamparo e o fim do individuo*. Cosac Naify.
- Stavrakakis, Yannis (2007). *Lacan y lo político*. (Luis Barbieri y Martín Valiente, Trads.). Prometeo.
- Streeck, Wolfgang (2017). *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia*. (José Amoroto, Álvaro García Ormaechea, Juanmarí Madariaga y Ethel Odriozola, Trads.). Traficantes de sueños.
- Zizek, Slavoj (2011). *En defensa de las causas perdidas*. (Francisco López Martín, Trad.). Akal.

La primera aproximación de Carlos Astrada al pensamiento de Marx. Notas en torno a tres textos de 1932

Carlos Astrada's Early Engagement with Marx: A Critical Analysis of Three 1932 Essays

Martín Prestía *

Fecha de Recepción: 28/02/2023

Fecha de Aceptación: 31/05/2023

Resumen: *El propósito del presente artículo es ofrecer una lectura de la primera aproximación de Carlos Astrada al pensamiento de Marx. La misma tuvo lugar en 1932, a partir de tres textos que serán el principal objeto de análisis: “Ethos capitalista y perspectivas del materialismo histórico”, “Heidegger y Marx” y “Fundamentación filosófica de la sociología”. Intentaré mostrar que, aunque acotado, ese encuentro con Marx permite iluminar la tendencia general del existencialismo astradiano, de sesgo ético-político y orientado hacia la vida histórico-fáctica, en aras de su transformación revolucionaria. Un segmento de la exposición está conducido por una contribución de carácter filológico, pues pongo de manifiesto que ciertos desarrollos de Astrada están habilitados por dos textos del joven Marcuse. En la primera sección, indago en la impugnación del materialismo histórico en su formulación economicista, para lo cual Astrada recurre al pensamiento de Scheler, Sombart y Weber. En la segunda, analizo el vínculo entre Marx y Heidegger, tendido en los planos ontológico, gnoseológico y político-sociales. En la tercera, presento*

* Doctor en Ciencias Sociales y Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA), y Magister en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín (IDAES/UNSAM). Es Profesor Adjunto de Ciencia Política en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES) e Investigador asociado del Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso”, Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) – CONICET. Entre sus últimos trabajos se cuentan la publicación de los libros: *Epistolario* de Carlos Astrada (Biblioteca Nacional Mariano Moreno, 2022), *Carlos Astrada. Escritos Escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]* (UniRío-FFyH (UNC)-Caterva-Meridión, 2021) y la edición crítica de *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, de Carlos Astrada (Meridión, 2021). Correo electrónico: martinprestia@gmail.com

su tratamiento de la sociología de Freyer y su interpretación del «materialismo». Una última sección busca destacar la centralidad de la categoría de «praxis», sobre la que Astrada erige su caracterización del ser humano como «homo faber».

Palabras clave:

marxismo – existencialismo – praxis – filosofía argentina – Carlos Astrada

Abstract:

The aim of this article is to offer an interpretation of Carlos Astrada's first approach to Marx's thought, which took place in 1932, when he wrote three essays that will be the main object of this analysis: "Ethos capitalista y perspectivas del materialismo histórico", "Heidegger y Marx" y "Fundamentación filosófica de la sociología". The article argues that, although limited, this approximation to Marx allows us to illuminate the general orientation of Astrada's existentialism, which has an ethical-political bias and it's aimed at historical and factual life, in pursuit of its revolutionary transformation. Part of the exposition is driven by a «philological» contribution, since it shows that a series of Astrada's contributions are enabled by two texts of the young Marcuse. The first section explores the opposition to historical materialism in its economicist formulation, for which Astrada retrieves the thought of Scheler, Sombart and Weber. In the second one, the link between Marx and Heidegger is examined in the ontological, gnoseological and social-political levels. The third section presents his treatment of Freyer's sociology and his interpretation of «materialism» is presented. A final section seeks to highlight the centrality of the category of «praxis», on which Astrada bases his definition of the human being as «homo faber». Marxism – Existentialism – Praxis – Argentine Philosophy – Carlos

Keywords:

Astrada

Carlos Astrada (1894-1970) ha sido reconocido como una de las figuras eminentes de la filosofía argentina del siglo XX. Entre los estudiosos de su obra, se ha establecido un consenso general en torno a la existencia de tres períodos de su producción¹. El primero de ellos, «vitalista», se despliega entre los años 1916 y 1927, esto es, desde el primer

¹ Los mismos no deben comprenderse como fases o etapas «fijas», sin nexos comunicantes entre sí, sino como momentos de una totalidad cuya delimitación y descripción pretende únicamente facilitar la labor heurística. Toda periodización conlleva, a un tiempo, la posibilidad de una iluminación y un inevitable oscurecimiento, riesgo inherente a toda labor hermenéutica.

escrito conocido del autor, “Unamuno y el cientificismo argentino”, hasta su viaje a Alemania a raíz de la obtención de una beca por el ensayo “El problema epistemológico en la filosofía actual”². Durante su estadía europea, que se extiende hasta 1931, se produce el determinante encuentro con el pensamiento de Martin Heidegger, quien ese mismo año publica *Sein und Zeit* y a cuyos cursos Astrada asiste. Se abre con ello un período «de madurez», caracterizado por un pasaje hacia la fenomenología y la filosofía «existencial». Su libro *La revolución existencialista* (1952), finalmente, oficia de bisagra entre los períodos «maduro» y «tardío». Este último está caracterizado por un viraje hacia la dialéctica hegel-marxiana, que Astrada intenta poner en diálogo productivo con su formación previa, una vez sentenciado estéril el «giro» [*Kehre*] de su maestro. En esa clave, *La revolución existencialista*, uno de sus textos más relevantes, puede considerarse como un escrito de transición, una acumulación y tensión de una serie de lecturas y reescrituras que se plasman en el cénit de su recorrido vital e intelectual. Inscrito en los debates de la segunda posguerra en torno al problema del «humanismo», implicó un ajuste de cuentas con el «segundo» Heidegger y el despliegue de ciertas problemáticas y categorías de la filosofía hegeliana y marxiana –en torno al problema de la *praxis*, la alienación y el enajenamiento–, que el pensador argentino propone asimilar a su visión, en un intento expreso por responder a “la petición de Heidegger” –en la *Carta sobre el Humanismo*– de “iniciar un diálogo productivo con el marxismo” (1952, p. 87).

Sin embargo, la primera aproximación de Carlos Astrada al pensamiento de Karl Marx tuvo lugar dos décadas antes, hacia 1932. La misma se produjo a partir de tres textos: “*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico”, “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia” y “Fundamentación filosófica de la sociología”. Ellos conforman los primeros indicios de la preocupación astradiana por el marxismo, lo que no representó una adscripción filosófica, ni política. En ese sentido, esta serie de escritos, que será el principal objeto de análisis del artículo, no hace del Astrada de primera madurez un «marxista culturalista», como ha querido, por

² Para una lectura del período «juvenil» de la producción astradiana, cf. Bustelo y Domínguez Rubio (2021) y Prestía (2021, pp. 33-68).

ejemplo, Néstor Kohan (2000, p. 48), y su posterior vuelco hacia la filosofía hegelomarxiana no puede considerarse como una «vuelta» al marxismo. En sus textos juveniles, por otra parte, no hay ninguna mención al filósofo alemán ni a ninguna de las problemáticas teóricas abiertas por el «materialismo histórico», a excepción de una breve crítica incluida en “La Democracia y la Iglesia”, de 1922. Allí, Astrada impugna “la concepción materialista de la historia”, a la que juzga “exclusiva y deformante” (2021d, p. 239).

Como intentaré mostrar a lo largo del presente artículo, aunque ese primer encuentro con Marx es acotado y breve, permite iluminar la tendencia general del pensamiento astradiano de madurez. Antes que «anticipaciones» de su filosofía final, el vínculo trazado implicó la incorporación de algunos elementos del pensamiento marxiano a su particular elaboración del «existencialismo», de acusado sesgo ético-político y volcado sobre la vida histórico-fáctica, en aras de su transformación revolucionaria³.

La primera sección del presente artículo está abocada al análisis de “*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico”, texto en que Astrada propone una discusión con la teoría marxista en su formulación economicista. Para ello, recurre al pensamiento de Werner Sombart, Max Weber y, sobre todo, Max Scheler, uno de sus principales referentes filosóficos de madurez.

La segunda sección está dedicada al análisis de “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia”, conferencia en que Astrada procura “intentar un paralelo” (2021b [1932], p. 468) entre ambos pensadores a partir de una serie de puntos fundamentales: la primaria orientación práctico-teleológica del *Dasein* como estar-en-el-mundo, la unidad gnoseológica y ontológica de sujeto y objeto, la dimensión colectiva de lo humano y la historicidad.

La tercera sección propone indagar en la conferencia “Fundamentación filosófica

³ En el terreno de la historia, esa operación filosófico-política se avino con una orientación «nacional-revolucionaria», que puede resumirse en el arco que va desde su participación en el Frente de Afirmación del Nuevo Orden Espiritual (FANOE), en septiembre de 1932, hasta su vinculación con diferentes espacios nacionalistas entre fines de la década de 1930 y comienzos de la de 1940, cuando defiende la neutralidad argentina en la Segunda guerra mundial y apoya al gobierno del GOU. Para un desarrollo *in extenso* de estos temas, cf. Prestía (2021, pp. 92-129).

de la sociología”, en que Astrada presenta las líneas principales de la sociología de Hans Freyer. Como buscaré poner de relieve, la aproximación entre Heidegger y Marx encuentra en Astrada una particular proyección a través del tratamiento de la concepción freyereana, cuyo eje rector radica en la internalización de la voluntad política en la teoría sociológica.

Una cuarta sección, finalmente, busca señalar la centralidad de la categoría de «*praxis*», que se encuentra en la base de la caracterización astradiana del ser humano como «*homo faber*», deliberadamente acentuada en mi interpretación.

Antes de comenzar con el análisis de los textos citados, quisiera introducir una sugerencia de carácter filológico, que orientará una parte de mi exposición: el vínculo tendido entre Marx y Heidegger y, en menor medida, el papel destacado que se le brinda a la sociología de Freyer –sobre todo en lo que respecta al foco colocado sobre aspectos de su teoría que armonizan con aquel vínculo–, están habilitados por dos textos del joven Herbert Marcuse (1898-1979), que Astrada no consigna: *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* [“Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”, 1928] y *Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers «Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft»* [“Para una confrontación con «Sociología como ciencia de la realidad» de Hans Freyer”, 1931]. El primero apareció en *Philosophische Hefte*, vol. I (1), en el cual también fue editada la recensión crítica de *Sein und Zeit* escrita por Maximilian Beck –director de la publicación–, que Astrada cita en *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936). El segundo apareció en el vol. III (1-2) de la misma revista. En el caso del primer artículo, la proximidad es bien evidente: la mayor parte de la argumentación del filósofo argentino sigue de cerca la propuesta por Marcuse, e incluso se reiteran algunos giros y sentencias, como también varias de las citas de Marx y de Heidegger. Una distancia más pronunciada separa a los textos sobre Freyer, tanto en su apreciación de la perspectiva del sociólogo alemán como en el modo de aproximarse a ella y las conclusiones extraídas. Sin embargo, una serie de referencias que detallaré más adelante sugiere que, al menos en este primer encuentro con el pensamiento de Freyer, Astrada tiene presente la lectura de Marcuse.

La confrontación de Astrada con Marcuse no tiene como objeto establecer una «prioridad» sobre una interpretación o postulado filosófico. En ese sentido, el análisis esbozado en el presente artículo no está conducido por el ánimo de cuestionar la originalidad o valía del pensamiento de nuestro autor, sino por la intención de ofrecer una guía para una mejor comprensión del mismo. Al poner de manifiesto una fuente desconocida de su pensamiento, apunto a ofrecer una mayor claridad sobre su génesis, conformación y orientación. Al mismo tiempo, si bien de modo secundario para mis propósitos, el presente artículo registra una muy temprana «recepción» argentina de Marcuse, antes desconocida.

El “sentido originario” del materialismo histórico

Carlos Astrada publica “*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico” en la *Gaceta Universitaria* de Córdoba (año XV, n° 1, 15 de junio de 1932)⁴. El texto está articulado a partir de una discusión con la teoría marxista en su formulación economicista, «vulgar». Astrada impugna, en primer lugar, la explicación del devenir histórico que toma como eje una motivación de los actores sociales en función de sus intereses económicos. Se trata, según Astrada, de una “interpretación errónea del sentido” del materialismo (2021a, p. 461). Frente a esa concepción, enarbolada como un dogma por los epígonos de Marx y Engels, Astrada propone reivindicar una interpretación de signo contrario, que permita revalorar la teoría marxiana en su “sentido originario” (p. 461). Ello implicará ubicar al pensamiento de Marx en la estela del “idealismo clásico alemán”, del cual Astrada destaca los nombres de Kant, Fichte y Hegel. Tal caracterización no es casual: apunta a enfatizar el rol de la actividad humana, su lado «subjetivo», que el propio Marx se había encargado de subrayar como una de las contribuciones del idealismo –del cual

⁴ La *Gaceta Universitaria* era el órgano estudiantil que Astrada dirigía por esos meses, tras su regreso de Alemania. El número 2 (año XV, 25 de junio de 1932) incluyó “Fundación, no Reforma”, discurso que Astrada pronunció con motivo del XIV aniversario de la Reforma universitaria, de la que había sido destacado partícipe.

impugnaba, por otra parte, su alcance meramente «espiritualista», «mistificado».

En esa misma clave, Astrada señala que se torna necesario destacar la preponderancia del *ethos* en el surgimiento de nuevas configuraciones sociales, eclipsado por las diversas formas del economicismo. Refiere, en este punto, a las críticas que Max Weber y, sobre todo, Werner Sombart, lanzaron contra la interpretación materialista de la historia, poniendo en primer plano, cada cual con sus particularidades, el “espíritu capitalista”, que ya no debe interpretarse como un simple epifenómeno de las formas económicas, sino como el principal motor en el surgimiento del “sistema económico capitalista” (2021a, p. 460). Ello no redundaría en un menosprecio de la acción de los condicionamientos «estructurales», económicos, en la transformación de las configuraciones sociales, pero relativiza su importancia en lo que respecta a la aparición del capitalismo. Astrada discrimina, así, entre “origen”, “transformación” y “ulterior desarrollo” del sistema capitalista, distinción que busca establecer una concepción dinámica de las relaciones entre “espíritu capitalista” y su sedimentación histórica concreta, que se expresa en las diferentes formas sociales que adquiere (p. 460).

Esa línea de pensamiento implica reconocer la impertinencia del modelo del *homo oeconomicus* como tipo humano trans-histórico, y circunscribir los alcances de la concepción materialista de la historia –con las componendas apuntadas– únicamente al ciclo histórico presente, en que domina el modo de producción capitalista. Más aún, siguiendo el hilo del razonamiento de Marx y Engels, Astrada argumenta que, en la sociedad comunista, al verse suprimida la lucha de clases y producirse el “salto en el reino de la libertad”, la “cultura” deberá necesariamente ser autónoma, liberándose de toda sujeción a los intereses materiales y perdiendo el materialismo histórico toda vigencia explicativa (2021a, p. 462).

Si el surgimiento del capitalismo estuvo signado, en primer lugar, por la aparición de un *ethos* inédito–“hoy en franco declive”–, el horizonte histórico contemporáneo deja entrever también “un nuevo *ethos*, encarnado en un nuevo *tipo humano*, portador, a su vez, de nuevos valores”, y que apunta a “una democracia de la posesión de los bienes materiales, y no de la cultura” (2021a, p. 462, énfasis original). Con una apelación a las

categorías de la filosofía de los valores de Max Scheler, su maestro de Colonia, Astrada propone que la nueva convivencia social a la que tiende el proceso histórico está animada por un *ethos* que, “en la jerarquía de los valores, coloca a la *cultura* –y sus factores existenciales– por encima de la mera *posesión*”. Ello implica reconocer que, en la configuración social que adviene, erigida sobre la “justicia social”, “los hombres serán iguales en el goce y posesión de aquellos valores más bajos”, esto es, aquellos que se plasman en los bienes materiales, “y harto desiguales en lo que se refiere a valores cada vez más elevados en la jerarquía axiológica”, configurándose así una “democracia terrena”, combinada con una “aristocracia celestial” (p. 462, énfasis original).

Si la sociedad del futuro se vislumbra como una configuración en la que la cultura aparece como factor supremo frente a los bienes materiales, urge reconocer, entonces, “la totalidad de diferencias espirituales y culturales, en intrínseca correspondencia con las disposiciones y aptitudes espirituales de los individuos, de los grupos sociales, de las naciones” (2021a, p. 462). Así, la concepción scheleriana también sirve a Astrada para incluir, aún de modo subrepticio, una consideración sobre las diversidades culturales que atraviesan a cada grupo humano. Si el nuevo *ethos* se perfila en sus alcances ecuménicos, universales, ello implica necesariamente la ponderación de las particularidades nacionales.

Astrada finaliza su artículo con la siguiente expresión, que trasluce también la gravitación de la «metafísica de la finitud» de su otro gran referente filosófico de esos años, Martin Heidegger: “[e]l *reino de los cielos*, sea el de las religiones, sea el constelado por el pensamiento, será lo único que –dicho con frase de un místico– «padecerá fuerza» (fuerza de conquista) para el hombre, identificado con su finitud” (2021a, p. 462, énfasis original). En esa clave, en septiembre de ese mismo año Astrada dicta una conferencia en que ensaya una aproximación entre el pensamiento de Heidegger y el de Marx, y que será motivo de análisis en el siguiente apartado.

Entre Heidegger y Marx: el «eslabón» Marcuse

La conferencia “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia” fue pronunciada el 29 de septiembre de 1932 en el Colegio Libre de Estudios Superiores⁵. Como he mencionado en la Introducción al presente artículo, la argumentación astradiana replica, de modo sintético, una parte de los desarrollos de *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, del joven Herbert Marcuse, un texto en que intenta aproximar la filosofía marxiana y la *Daseinanalytik* de Heidegger⁶. Como explica José Manuel Romero Cuevas, traductor de los textos tempranos de Marcuse al español y amplio conocedor de su obra, la empresa filosófico-política del joven pensador alemán estaba motivada por el intento de “articular un planteamiento filosófico coherente capaz de renovar críticamente un marxismo degradado por las interpretaciones institucionalizadas en su época a una visión cientificista y evolucionista de la sociedad y de la historia” (2010, pp. 9-10). En ese sentido, la filosofía de Heidegger “va a ser recibida por Marcuse como ese nuevo comienzo filosófico desde el cual va a poder reinterpretarse el estatuto del materialismo histórico, de manera que éste quede sustentado filosóficamente y sea regenerada su capacidad de impulsar una práctica revolucionaria” (pp. 21-22). Marcuse había estudiado filosofía y literatura en las universidades de Friburgo y Berlín, y se había doctorado en 1922 con una tesis intitulada *Der deutsche Künstlerroman* [La novela de artista alemana]. Hacia mediados de la década de 1920 tuvo un acercamiento a la obra de Karl Korsch y György Lukács, que fueron centrales para su formación filosófico-política y su interpretación del marxismo. En 1928, tras la determinante lectura de *Sein*

⁵ La conferencia iba a dictarse originalmente en la Sociedad Kantiana de Buenos Aires, en esa misma fecha. Según una aclaración de la revista en que fue publicado el texto de la alocución, *Cursos y Conferencias* (año II, n° 10, abril de 1933), el cambio de sede se debió a que la ponencia contenía la palabra “Marx” en el título. Astrada incluyó ese texto, con algunos agregados, supresiones y modificaciones, en su libro *Ensayos Filosóficos* (1963), bajo el título de “La historia como categoría del ser social (Heidegger y Marx)” y en *Martin Heidegger: De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica* (1970) bajo el título de “La praxis en Heidegger y en Marx”.

⁶ En “Marcuse y la sofística contemporánea”, un escrito publicado hacia el final de su vida, Astrada destaca este artículo, que se habría anticipado varios años “a la *mélange* de hegelianismo y fenomenología de Sartre y Merleau-Ponty [...]. Marcuse, discípulo de Heidegger e influido por Dilthey, establece un nexo entre la ontología existencial heideggeriana y el materialismo histórico, acentuando entre otros el aspecto de la praxis social” (1968, p. 3).

und Zeit, decide retornar a Friburgo, donde llegó a ser asistente de Heidegger. Bajo su dirección trabajó en una tesis de habilitación, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* [1932], que no contó con el beneplácito del maestro (pp. 13-15). Durante ese período friburgués, Marcuse coincidió en las clases de Heidegger con Astrada, quien se había radicado en la ciudad hacia fines de 1928⁷.

La conferencia “Heidegger y Marx” ocupa un papel relevante en la trayectoria intelectual de Carlos Astrada. Varios trabajos críticos han apuntado o sugerido que ese texto anticipa su singladura filosófica final, signada por el tránsito desde «la analítica ontológica a la dimensión dialéctica», como reza el subtítulo de su último libro, *Martin Heidegger* (1970) (Bustos, 2010, pp. 25-29; Eiff, 2016, p. 198; David, 2004, pp. 93-95). En una entrevista brindada hacia el final de su vida, el propio Astrada destacó la centralidad del texto y cierto carácter «anticipatorio» de sus posiciones tardías (Aizcorbe, 1969, p. 31). No obstante, y a diferencia de Marcuse —o del propio Astrada de las décadas de 1950 en adelante—, la aproximación a Marx se hace, en ese texto, desde «fuera» del marxismo, y sin una intención de «renovarlo críticamente».

“Heidegger y Marx” comienza con un giro retórico, que tiene como propósito acentuar la aparente distancia abierta entre ambos autores: “[a] primera vista parecerá un tanto extraño y aventurado” aproximar al “más grande metafísico occidental de esta hora” y al “economista teórico y práctico de tan hondo influjo en el área histórica de las discusiones y luchas del presente”. Sin embargo, la distancia comienza a salvarse en cuanto se considera el punto de partida de Marx, la “procedencia hegeliana” de su filosofía, que, aunque a la postre “se opongá a la del filósofo máximo del idealismo alemán”, principia en ella para volcar sobre el “terreno candente de las luchas sociales” sus numerosas “vigilias especulativas en el hogar del auténtico pensamiento filosófico” (2021b [1932], p. 468). La posibilidad del paralelo queda sellada al considerar la orientación problemática, la “preocupación” e “inquietud” que embargan a ambos

⁷ Sin embargo, no ha quedado documentación que indique una relación personal entre ambos. Para un detalle de los cursos dictados por Heidegger en Friburgo, en el que se recoge la nómina de algunos de sus alumnos más destacados, cf. Xolocotzi (2009, pp. 29-35).

pensadores: ellas “apuntan al hombre en alguno de sus aspectos, y más aún, a la raíz existencial de la vida humana”, y por ello nos colocan sobre “una de las rutas que conducen al hogar de nuestros más altos intereses, aquellos que no sólo no nos eximen de la elucidación filosófica, sino que a ésta perentoriamente la suponen y reclaman” (468).

El primer elemento que proporciona argumentos para una aproximación entre Heidegger y Marx es la unidad de teoría y *praxis*, que se presenta primariamente en sus alcances gnoseológicos. Según Astrada, Heidegger “desproblematiza el problema del conocimiento en su clásico planteamiento”: el ser humano no es un “sujeto teórico y acósmico” que se enfrenta a un “objeto a conocer, objeto vaciado de todo significado subjetivo o, mejor, existencial”; antes bien, a partir de la elucidación del estar-en-el-mundo como determinación ontológica del *Dasein*, la oposición sujeto-objeto queda reducida a una “ficción gnoseológica” (2021b, p. 469). Ello conduce a la necesidad de reconocer el carácter práctico del conocimiento: el ser humano infiere “el ser y el sentido del mundo” mediante una actividad, un “hacer y obrar”. “Este hacer y obrar del hombre existente, en la esfera de la *praxis*”, prosigue Astrada, “precede a todo conocimiento teórico, haciéndolo posible”. “El mundo de los fenómenos es inferido, no por la consideración teórica, sino por la actividad manual del hombre –actividad determinada por una actitud teleológica”, escribe. Más aún: “el mundo de las cosas, de los objetos, sólo tiene un sentido a causa de la existencia humana. No sólo el sentido, sino incluso la esencia o ser de las cosas residen en la utilización de estas por parte de la existencia humana” (p. 469). Con ello, Astrada –al igual que Marcuse, quien desarrolla las mismas cuestiones (2010, pp. 95-97)– sintetiza el §15 de *Ser y tiempo*, en que Heidegger tematiza el modo de ser del útil [*Zeug*], esto es, el «estar a la mano» [*Zuhandenheit*], a partir del hilo conductor de la ocupación [*Besorgen*]. Astrada reproduce y amplía buena parte de los párrafos sobre la analítica del *Dasein* en *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*, cuatro años después (1936, pp. 67-71). Allí estiliza, siguiendo también a Heidegger, la conceptualización de la unidad de teoría y *praxis* como “posibilidades ontológicas” de un ente –el *Dasein*– cuyo ser, como estar-en-el-mundo, es el cuidado o

Sorge. En toda actividad práctica hay, implícita, una teoría, que debe comprenderse en los términos amplios de “visión”. Pero el “reflexionar” propio de la teoría es también, “originariamente”, un operar movido por el trato pragmático y transformador del ser humano (1936, p. 68).

Volviendo a la conferencia de 1932, tras su presentación de los alcances gnoseológicos de la actividad práctica, Astrada traza el primer vínculo con Marx, quien coincidiría con Heidegger en la caracterización del hombre como originariamente orientado por una “necesidad pragmática existencial”, por la que “infiere y toma posesión de las cosas de su ámbito inmediato” (2021b, p. 469). El mundo “no constituye para el hombre una cosa presente que, desde una perspectiva teórica, llega a ser objeto de su consideración, sino que este mundo es inferido y descubierto como sustrato y complejo de sus preocupaciones de índole pragmática existencial” (p. 470). Astrada enfatiza los elementos que permiten la impugnación de una concepción que sobreestima el papel de la «teoría», identificada en los acotados términos de la «contemplación», o en los de la captación de una «esencia» que radicaría en el objeto, al margen de la actividad humana. El acceso meramente teórico al mundo olvida que éste es el resultado de un largo proceso de transformación llevado adelante por el hombre, condensación de la actividad práctica acumulada a lo largo de las generaciones. Por ello es que Astrada puede decir, como corolario de esta primera aproximación entre ambos autores, que no se trata de ensayar “una interpretación teórica del mundo creado, sino de modificarlo, de *recrearlo* para apropiárselo conforme una finalidad” (p. 470; énfasis propio). Esa «recreación» implica una apropiación de los límites ofrecidos por el mundo circundante, que ya llevan la huella de la actividad humana. Con ello, la separación sujeto-objeto resulta una ficción también en el terreno ontológico: al modificar sus circunstancias, el ser humano se modifica a sí mismo. La *praxis* implica, así, un proceso infinito de autoproducción desplegado en la historia.

En un segundo momento de su exposición, Astrada introduce la noción heideggeriana de “situación” (2021b, p. 471). Con ello tiende un tácito puente entre el decisionismo existencial del maestro de Friburgo, en que la resolución anticipadora de la

muerte permite al *Dasein* «empuñar la existencia» –y, en ese sentido, descubrir su posibilidad fáctica «propia»–, a la “acción radical” de Marx, que es radical pues “asciende desde la raíz misma de la existencia humana” y va hacia ella, con el propósito de despejar las estructuras objetivas en las que el hombre halla disueltas sus potencialidades. La acción radical de Marx –sobre la que Astrada coloca el énfasis, siguiendo de cerca la argumentación de Marcuse (2010, pp. 84-87; 92-94)– es postulada “como necesaria resultante de la situación histórica peculiar” contemporánea, determinada por la dominación y explotación capitalistas. De esa acción radical, comprendida como “impulso transformador” y “acción revolucionaria de clase”, “debe necesariamente surgir una nueva realidad, una nueva estructura social como realización del hombre en su ser total” (Astrada, 2021b, p. 471). La noción de *praxis* gana, así, su entera proyección política, al tiempo que queda establecido un temprano reconocimiento de las potencialidades políticas del pensamiento heideggeriano.

En esa clave, Astrada profundiza el paralelo al apuntar la dimensión colectiva de la vida humana, reconocida por ambos autores. Para Heidegger, la existencia, como estar-en-el-mundo, es también un acontecer con otros, un co-acontecer determinado como “destino”, vocablo que designa “el acontecer de la comunidad, del pueblo” –resume Astrada con una referencia al polémico §74 de *Sein und Zeit*, en que Heidegger modaliza ónticamente lo que había sido presentado como una determinación ontológica (2021b, p. 472). La práctica revolucionaria de la concepción marxiana, por su parte, “sobrepasa la existencia humana individual”, se realiza siempre por un sujeto histórico que es colectivo. El “hombre histórico”, portador de la tarea de transformación que debe asumir como su posibilidad, “no se presenta como un individuo aislado, sino como hombre entre hombres” (p. 472).

Aquí se abre un punto de divergencia entre Astrada y Marcuse. Este último, si bien apunta el mismo parágrafo de la obra heideggeriana, señala críticamente que, al interrogar por la «existencia propia», Heidegger recae en una perspectiva que coloca su acento sobre el “*Dasein* solitario” (2010, p. 103). Cabe enfatizar esta distancia abierta entre Astrada y Marcuse, puesto que puede leerse en ella lo que ambos autores

consideraban como posibilidades y límites de la filosofía heideggeriana. Las críticas de Marcuse coinciden con lo que algunos autores han calificado como «solipsismo del *Dasein*»⁸. Para el Astrada de madurez, «existencialista», la cuestión del «solipsismo» no surge nunca como un obstáculo en el pensamiento de Heidegger, pues la «existencia propia» se daba siempre en referencia a una instancia comunitaria o colectiva. Será solo a partir de su «ruptura» con el «segundo» Heidegger y su gravitación hacia el hegelomarxismo que puedan encontrarse críticas homólogas a las de Marcuse (Astrada, 1965, p. 40).

Por otra parte, el paralelismo entre Heidegger y Marx, trazado en razón de la proyección política de sus perspectivas, se visualiza mejor al considerar la implícita aproximación entre las categorías de «existencia impropia» y «enajenación», y de «existencia propia» y «hombre total», que labran el terreno a partir del cual se mueve la argumentación. No como una equivalencia directa entre ambas diadas conceptuales, sino más bien como un encuentro a partir de lo que Marcuse llamó el “contenido” o la “constitución material de la historicidad”, y que peticiona para Heidegger como un grado mayor de concreción en el análisis (Marcuse, 2010, pp. 104-105)⁹. Retomando el hilo argumental, la impropiedad de la existencia es el resultado de una situación histórica en

⁸ Las primeras respuestas al «solipsismo del *Dasein*» pueden encontrarse en la crítica de Max Scheler al tratamiento ontológico de las nociones de *Angst* [angustia] y *Weltlichkeit* [mundaneidad] de *Sein und Zeit*, publicada póstumamente como *Zu «Idealismus-Realismus» – Aus Teil V: Das emotionale Realitätsproblem* (1928) (GW 9, pp. 254–304). También deben considerarse los desarrollos de Hans-Georg Gadamer en torno a la fenomenología de la *pólis* y su rehabilitación ética de la dialéctica platónica tras las críticas de Heidegger, publicados en su *Platos dialektische Ethik* (1931) (GW 5, 5-163).

⁹ Me permito en este punto una anotación que abona a mi sugerencia de que Astrada leyó el texto de Marcuse, y con mucha atención. Al criticar a Heidegger por no haber abordado la “constitución material de la historicidad”, Marcuse señala que Dilthey ha “avanzado más en esta dirección”, pues su análisis “se topa siempre de nuevo con el contenido material de la historia, indisociable de todo reconocimiento de la propia estructura de la historicidad”. Y cita “sólo un párrafo” de Dilthey, a modo de ejemplificación: “«Las épocas se diferencian entre sí por su estructura». Cada una «contiene un nexo de ideas afines que rigen en los diversos dominios [...]. Pero hay que reconocer que el trasfondo de estas ideas lo constituye el poder, que no puede ser superado por este mundo superior. Y ocurre siempre así. La facticidad de la raza, del espacio, de las relaciones de los poderes constituye el fondo que no se puede espiritualizar jamás. Representa un sueño de Hegel la afirmación de que las épocas representan una etapa del desarrollo de la razón»” (Marcuse, 2010, pp. 104-105). La omisión entre corchetes es del propio Marcuse, quien deja fuera de su cita unas breves anotaciones de Dilthey en torno al feudalismo y las «ideas» del cristianismo (Dilthey, 1927, p. 287). En su polémico escrito sobre “La Nueva Alemania” [1934], Astrada cita el mismo pasaje, con la misma omisión, lo que sugiere que lo ha tomado de Marcuse (2021g, p. 511).

la que el ser humano se encuentra enajenado en la economía y la técnica capitalistas. La acción radical –entendida como *praxis* revolucionaria orientada a trascender las circunstancias del presente– “transforma y modifica la raíz misma de que se nutren esas circunstancias y en función de la cual éstas son tales y tienen un significado pragmático existencial”, resume Astrada. Y agrega: “[p]or eso Marx ha podido hablar de la posibilidad histórica de una nueva realidad como *realización del hombre total*: en un suelo histórico removido por la acción radical, la raíz que es el hombre mismo se transforma históricamente” (2021b, p. 472; énfasis propio).

Finalmente, lo que sella la aproximación entre Heidegger y Marx, y que reinserta los paralelos mencionados en un concepto que les brinda unidad, es la centralidad que ambos otorgan a la historia, a la que consideran una “categoría fundamental del ser humano”, sustrato ontológico de la existencia. Si bien Heidegger y Marx coincidirían en ese punto, Astrada destaca que la perspectiva del primero se mueve en una “dimensión más estrictamente filosófica y definida”. Y agrega –en breve síntesis de los pasajes de *Sein und Zeit* en que Heidegger despliega las relaciones entre «temporalidad» e «historicidad»–: la “existencia”, es decir, “el ente que es el hombre”, “no es temporal porque «está en la historia», sino que, a la inversa, está en la historia, es decir, sólo históricamente existe y puede existir porque es temporal en el fundamento de su ser” (2021b, p. 470).

Astrada cierra su conferencia recordando que, a pesar de los puntos en común, el análisis de la estructura de la existencia humana “no es, para Heidegger, un *terminus ad quem*, sino una necesaria preparación para el planteamiento y discusión del problema ontológico, de la interrogación por el ser”. El análisis de la existencia, orientada primariamente por un comercio práctico-teleológico con el mundo circundante, “es sólo el trampolín pragmático desde el que el hombre, impelido por la pre-ontológica comprensión del ser, da el salto decisivo de la trascendencia”, esto es, “se pone en la apuesta arriesgada del gran *juego metafísico*” (2021b, p. 473). A la concepción de la existencia como «juego» y a la tarea de la filosofía como «juego metafísico» quedará abocada buena parte de la producción astradiana de la siguiente década.

Como ya he señalado, el intento de Marcuse de aproximar fenomenología existencial y materialismo histórico está guiado por el propósito general de remozar el marxismo, al cual consideraba anquilosado en las diversas corrientes científicas que habían ganado terreno con la Segunda Internacional. Estas soslayaban la capacidad creadora de los seres humanos y colocaban el acento sobre el movimiento «objetivo» y «necesario» de la infraestructura económica. La mayor contribución de Heidegger radicaría, según Marcuse, en haber elucidado la estructura ontológica de la «historicidad», que podría brindar una más profunda fundamentación filosófica al marxismo. *Ser y tiempo* significaba, para Marcuse, “un momento crucial en la historia de la filosofía: el punto en que la filosofía burguesa se disuelve desde dentro y deja el camino libre para una nueva ciencia «concreta»” (2010, p. 96). Pero a esa «concreción» –que supone una “ruptura” con el análisis existencial, que dirija la investigación hacia “la cuestión de la constitución material de la historicidad”–, Heidegger no la realiza “en ningún lugar”, o apenas “alude” a ella (p. 104). En cierto sentido, podría interpretarse la perspectiva de Marcuse como un movimiento que va de Marx hacia Heidegger, para luego retornar a Marx¹⁰. Marcuse prosiguió con ese programa de lectura hasta 1933, año en que sufre la decepción del compromiso de Heidegger con el nazismo y abandona todo intento de vínculo entre las perspectivas «existencial» y «dialéctica», al tiempo que debe exiliarse en Suiza. Astrada, en cambio, continuó en el intento de profundización del existencialismo hasta comienzos de la década de 1950, cuando inicia su pasaje definitivo hacia el hegelomarxismo. En ese sentido, el movimiento de Astrada podría pensarse en una suerte de «espejo» al del joven Marcuse: de Heidegger a Marx, para luego retornar a Heidegger. El vínculo establecido, si bien fugaz, supuso la inscripción de algunos elementos del pensamiento de Marx en su peculiar versión del «existencialismo», en la

¹⁰ Para Francisco de Lara (2019), a pesar de que Marcuse parece indicar que Heidegger y Marx funcionan “como correctivos mutuos”, en verdad las rectificaciones hacia el materialismo histórico no alcanzan a Marx, sino a Engels y a las derivas ortodoxas posteriores (p. 535). De Lara llega a afirmar que aún “la aportación más original de Marcuse, expuesta en el apartado final de las *Contribuciones*, bien podría ser considerada como una traducción al lenguaje heideggeriano del primer capítulo de *La ideología alemana*. [...] No tiene lugar, por ende, en este escrito un desplazamiento desde Marx hacia Heidegger, sino una confirmación por vía heideggeriana de las tesis de Marx sobre el hombre y la historia” (p. 536).

que se destaca su orientación ético-política y su constante preocupación por la vida histórica.

Hans Freyer y el “camino del filosofar concreto”

Una última conferencia de 1932, “Fundamentación filosófica de la sociología”, completa el cuadro de la compleja articulación teórica llevada a cabo por Astrada. Elaborada como un comentario de algunos textos de Hans Freyer, la conferencia permite reconocer el acentuado tono ético-político de su existencialismo, y es cabal índice de la relación que Astrada intenta establecer con el marxismo¹¹. En ese sentido, los temas que recoge de Freyer armonizan con los puntos fundamentales que habían permitido la aproximación entre Heidegger y Marx. Astrada incluyó su conferencia en *El juego existencial* (1933), su primer libro, bajo el título de “Concepción existencial de la sociología (La fundamentación filosófica de Freyer)”. Pretende, con ello, ser una expresión más del necesario “camino del filosofar concreto” al que debe abocarse la filosofía existencial (p. 11).

La primera parte de la conferencia, dedicada a distinguir entre «ciencia de la realidad» y «ciencia del *logos*», y a mostrar las principales características de la primera, coincide, en líneas generales, con la exposición realizada por Marcuse en el tramo inicial de “Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer” [1931]. En su caracterización de la sociología como *Wirklichkeitswissenschaft* [ciencia de la realidad], Freyer había arremetido contra la concepción de la disciplina estructurada sobre el modelo diltheyano de las ciencias de los sistemas de la cultura, o «ciencia del

¹¹ La conferencia fue pronunciada el 3 de noviembre de 1932 en el Instituto Social de la Universidad del Litoral, Santa Fe. Se trata de un resumen de algunos apartados relevantes del primer y tercer capítulos de *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* [*La sociología, ciencia de la realidad*, 1930] de Freyer, pero también, en menor medida, de sus *Consideraciones sobre los sistemas de la historia universal*, publicado por la *Revista de Occidente* en 1931. *La sociología, ciencia de la realidad* fue publicado en Argentina en 1944, con una traducción al español a cargo de Francisco Ayala, en la colección “Biblioteca Sociológica” de Editorial Losada, por él dirigida. Para una lectura de la recepción de Hans Freyer en Argentina, que considera en especial la lectura astradiana, cf. Oviedo (2010).

logos». Según Freyer, la sociología debe ocuparse, no de las “formas” del espíritu objetivo o los “productos espirituales” –como querría la ciencia del *logos*–, sino de los productos o “formaciones sociales”. Si las formas espirituales aparecen desligadas del observador, con un cierto aspecto trascendente, y se constituyen como “formas consolidadas con un contenido objetivo de sentido cuya captación teórica es su tarea central, sino la única” (Freyer, 1944 [1930], p. 230), los productos sociales, en cambio, por estar afincados en el tiempo y referidos al ser humano como material del que se construyen, son su “situación existencial” y, como tal, están relacionados “con la realidad social como destino actual y decisión presente” (p. 109). En las ciencias de la realidad, “[n]o nos encontramos teóricamente situados frente al objeto de nuestro conocimiento, sino que estamos ligados a él por una relación de voluntad; más aún, *somos existencialmente idénticos a él*” (p. 112; énfasis propio). “Esta *existencialidad* de los productos sociales se relaciona, como destino y decisión actuales, con la realidad social”, reformula Astrada con una expresión tomada de Heidegger (1933, p. 99; énfasis propio). Y agrega, en una precisa síntesis: como “ciencia vuelta hacia la concreta realidad histórica”, la perspectiva sociológica propuesta por Freyer se constituye como una “teoría y *praxis* del presente social, donde esta última, tomada como *praxis* política, es un momento esencial de la teoría sociológica sistemática” (p. 95; énfasis original). De ese modo, la sociología deviene la “autoconciencia científica” del presente, “teoría de una existencia” que precisa y reclama de la voluntad (p. 100).

De la tematización de las formaciones sociales cabe destacar otra dimensión, ligada a las que ya he mencionado, y que Freyer apunta: ellas “permanecen siempre en situación de devenir, de «llegar a ser ejecutadas»” (1944, p. 106). A diferencia de los productos espirituales, que deben considerarse como un relativo “*perfectum*”, los productos sociales son tomados como “*imperfectum*” (p. 230). Ellos son, en ese sentido, inconclusión, devenir tendencial arrojado al acaso. A juzgar por el trasfondo «existencialista» de la concepción freyereana, no estamos lejos de la consideración de la realidad humana como una «tarea», y de la apreciación del pasado y el presente en relación a un futuro que es siempre y, ante todo, proyecto. Astrada dirá que asiste razón a

Freyer cuando expresa que “por lo que aún no ha llegado a ser historia se forma la historia; es decir, de acuerdo a su fin, y a partir de éste” (1933, p. 105). El ser humano actúa en función de un proyecto futuro, que le permite iluminar el sentido de un pasado –como sostén y punto de partida, como una serie de cristalizaciones sociales que aún gravitan sobre nuestro quehacer– y las tendencias del presente, en que incide a partir de una voluntad operante o *praxis* política.

Siguiendo el hilo de su argumentación, Astrada intercala, en una nota a pie de página, la concepción heideggeriana de la «reversibilidad» y «repetición» de la historia [*Wiederholung*], a la que busca armonizar con la perspectiva freyereana en torno a las relaciones entre las tres dimensiones de la temporalidad humana (1933, p. 100). En este punto, puede acotarse una breve anotación que apunta a robustecer mi sugerencia de que la primera lectura astradiana de Freyer está tamizada o, al menos, conducida, indicada, por Marcuse. En su recensión, Marcuse establece la misma proximidad entre los pareceres freyereanos en torno a la historicidad y la perspectiva heideggeriana de la historia como repetición (2011, pp. 194-195). No obstante, en la argumentación de Marcuse la apelación a Heidegger aparece como un elemento de crítica a Freyer, quien no habría barruntado los supuestos ontológicos de su propia perspectiva. En Astrada, por el contrario, la nota sobre la historia como «repetición» parece apuntar más hacia una profundización de la fundamentación freyereana que a una «rectificación» de la misma.

Tras haber expuesto el carácter de «ciencia de la realidad» de la teoría freyereana, el texto de Astrada y el de Marcuse toman caminos diversos. Mientras que este último buscará apuntar algunas críticas a la «fundamentación filosófica» de la sociología propuesta por Freyer, el primero recogerá las argumentaciones que el sociólogo alemán realiza en su redefinición del «materialismo». Según Freyer, los primeros sistemas de la sociología alemana surgieron como transición desde el punto más alto del idealismo hacia la ciencia de la realidad social, y a ambos polos de la cartografía política, es decir, “[d]e Hegel a Marx, y también de Hegel a Lorenzo von Stein” (1944, p. 113). Esa transición ha sido conceptuada en términos de “materialismo”, aunque el uso laxo del vocablo

tienda a confundirlo con un economicismo que, siempre según Freyer, no agota lo verdaderamente importante de la novedad teórica, que consiste en el pasaje desde la ciencia del *logos* a la ciencia de la realidad (p. 114). En palabras del propio Freyer, “el sentido esencial del concepto «materialismo» [es este]: la dialéctica de la historia es transferida de la serie de los contenidos espirituales a la serie de las realidades históricas mismas; los «espíritus nacionales» de la Filosofía de la Historia de Hegel son reducidos a «cuerpos sociales», a «verdaderos sujetos sociales», al «ser social del hombre»” (p. 121). En el caso de von Stein, tal tránsito se produce a partir de la crítica al Estado como principio y la consecuente postulación del Estado como realidad; en el caso de Marx, de un modo más radical, el pasaje es efectuado a partir de la inversión de la dialéctica que, como resume Astrada, es “transpuesta desde la serie de los elementos espirituales, donde la había confinado la filosofía hegeliana del espíritu, a la serie de las realidades históricas mismas” (1933, p. 103)¹². Como puede verse, la reconceptualización freyereana del vocablo «materialismo» corre pareja a la crítica al determinismo economicista que Astrada despliega en los textos comentados anteriormente. Así entendido, el «materialismo» de Freyer restituye la centralidad de la *praxis* social como único hilo conductor de la historia, del mismo modo en que había quedado estipulado en “Heidegger y Marx”.

Por otro lado, si en el esquema hegeliano la *praxis* histórica devenía teoría –que, como el búho de Minerva, «despliega sus alas en el crepúsculo»–, en la teoría marxiana se invierte esa relación, yendo de la Historia hacia la decisión (Freyer, 1944, pp. 114-125). Freyer coloca su atención sobre la concepción marxiana de la dialéctica real del acontecer social, para la cual el presente, parafrasea Astrada, “ha de ser concebido como miembro de una serie dialéctica, como transición de la sociedad de clases a un nuevo orden social”; así, la actual sería “la primera época estructurada de modo puramente

¹² En “Heidegger y Marx”, Astrada había destacado de un modo similar la relevancia de la «inversión» marxiana de la dialéctica, que la “rescata” del “proceso abstracto de la idea” y la introduce “en el interior del cuerpo social”, saturado de “la realidad de las terribles y perentorias contradicciones sociales”. La dialéctica deviene, así, “el proceso vivo de un movimiento social” (2021b, p. 471).

dialéctico: Tesis, Antítesis y... la Síntesis que busca, y a la que tiende la decisión volitiva del hombre contemporáneo” (1933, p. 103). Es precisamente este acento puesto sobre los componentes «voluntaristas», «subjetivos», de la teoría marxista en particular, y del «materialismo» en general –entendido como *Wirklichkeitswissenschaft*– lo que interesa a Astrada, quien cierra su conferencia del mismo modo en que la había abierto, con la fórmula freyereana –“expresión concisa y feliz” que sintetiza la “tendencia revolucionaria en la concepción existencial de la sociología”–: “sólo quien quiere socialmente algo, ve algo sociológicamente” (p. 106).

En algunos pasajes de su obra, Freyer desliza una crítica a la concepción norteamericana de la sociología, que comprendería la realidad social a partir de una actitud “técnico-constructiva”. Ello le impediría ver más allá de lo dado, limitándose a administrar lo existente, en una disposición de mera “intervención técnica” (1944, p. 339). Esa dimensión del análisis freyereano fue también relevada por Astrada, quien además liga la sociología norteamericana a los avances de la disciplina en el plano local –“nuestra incipiente sociología”, que no estaría exenta de la consideración técnica de la realidad (1933, p. 104)–. Lo que las críticas a la sociología «técnica» trasuntan es la perspectiva de una modificación radical de la realidad hacia un orden social de nuevo cuño, por el cual Freyer aboga, y que comenzará a ganar terreno en la producción del autor alemán en los años siguientes al trabajo que Astrada comenta. En *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* llega a apuntar que la sociedad de clases está en tránsito de desaparición, y que asoma en el firmamento histórico una “nueva organización social” que, “por lo menos para la situación europea, tiene que considerar las naciones como los ámbitos de validez del nuevo principio formador de la sociedad” (1944, p. 342). Esa reivindicación del ámbito «nacional» cifra el postulado del «pueblo político» [*politische Volk*] como sujeto histórico revolucionario, en expresa oposición al «proletariado» marxiano. El «pueblo político», afincado en una tradición histórica nacional, será el punto central de la apuesta de Freyer, que encontrará aquilate en el influyente libelo de carácter propagandístico editado en 1931, *Revolution von Rechts* [Revolución desde la derecha]. Carlos Astrada se hará eco de esos desarrollos en los años subsiguientes, en que asuma

una posición expresamente «nacional-revolucionaria». Los postulados de Freyer, traducidos por Astrada a la realidad latinoamericana en clave anti-imperialista –a partir de un reconocimiento de la realidad sociopolítica y económica de un país como el suyo, periférico y subordinado en el esquema de producción capitalista–, se convertirán en parte relevante del sostén filosófico, ontológico-existencial, del que carecía la mayoría de sus «compañeros de ruta» nacionalistas.

Como ha sido apuntado, la conferencia de Astrada comparte varios de los puntos centrales que Marcuse recoge en su reseña, si bien se separa en otros tantos. Lo importante aquí es intentar aprehender el «sentido» de la apropiación del pensamiento de Hans Freyer. En esa clave, la lectura de Astrada vuelve a mostrarse en una suerte de «espejo» a la de Marcuse. Si este último valora la profundidad con que Freyer ha planteado la necesaria «auto-reflexividad» de la sociología –que conduce a asumir en la propia teoría el *telos* de una decisión, de una *praxis* política–, es especialmente crítico de los componentes «burgueses» de su perspectiva, crítica desplegada sobre el terreno de su adscripción al «materialismo histórico»¹³. Astrada, por su parte, no tiene interés en «renovar» el marxismo, y la impugnación de su derrotero científicista y economicista – como también su apropiación de aspectos parciales de la teoría de Freyer– tiene otros fines, asociados a una incorporación de ciertos elementos de la visión marxiana en el existencialismo.

Así, la perspectiva freyereana recogida por Astrada aparece como un correlato, en el terreno de la comprensión de la realidad social, de algunas de las tesis fundamentales que el argentino ya había hecho suyas en el ámbito más estricto de la analítica existencial, a saber: que la división entre objeto y sujeto es una ficción gnoseológica; que el conocimiento es orientado y posibilitado por la primaria orientación práctica del ser

¹³ Con todo, Marcuse llega a decir que “[e]l camino de Hegel a Marx es trazado por Freyer de manera más acertada que todas las interpretaciones burguesas y marxistas de Marx; Freyer ve claramente la necesidad histórica única, que reside en ese desarrollo; ve también por fin que el «vuelco» de la teoría en praxis, que caracteriza al materialismo histórico, no constituye como tal un apéndice, ni una reinterpretación y una desviación de la científicidad, sino que el «salto desde la historia a la decisión», precisamente porque este es «por completo esencial» a la realidad social, funda el carácter científico de la sociología” (2011, p. 178; énfasis original).

humano, que también establece el criterio de verdad; que la comprensión histórica y la acción se fundamentan en la temporalidad abierta hacia el futuro de la existencia; que es necesario considerar la inserción del ser humano concreto en su “situación existencial”, esto es, en el anfiteatro de la Historia, que reclama una orientación de la voluntad en dirección a su transformación.

Desde otro punto de vista, la apropiación de Freyer habilita a Astrada a una apelación al análisis de los elementos materiales de la vida histórica, pero también la postulación de una *praxis* revolucionaria que, al tiempo que permite una aproximación al pensamiento de Marx, evade una «ontología clasista» de características deterministas. En este punto, creo posible considerar una continuidad de preocupaciones que enhebran los desarrollos astradianos juveniles, forjados a partir de la *Lebensphilosophie* de inspiración nietzscheana y simmeliana, y sus pareceres de madurez. Su temprana petición de colocar las manifestaciones de las potencias creativas del ser humano «al servicio de la vida» – para lo cual se tornaba necesario trascender la civilización capitalista y su tipo humano –, encuentra un correlato en la apropiación de la perspectiva freyereana y late inequívocamente en los análisis astradianos sobre la ciencia y la técnica modernas, que recorren buena parte de sus obras de madurez. En el fondo, lo que puede observarse es una constante preocupación por el problema de la «enajenación», que si en su juventud se expresa en la búsqueda por desandar el camino de la «conversión de los medios en fines» y revertir la «deshumanización» del hombre, en su madurez se enuncia en el lenguaje de la «propiedad» de la existencia, referido a los concretos condicionamientos ónticos de la vida contemporánea. En el último tramo de su trayectoria intelectual, Astrada traducirá estas preocupaciones a la problemática abierta por Hegel y Marx en torno a la alienación.

La centralidad de la *praxis*. El ser humano como *homo faber*

Como he intentado mostrar a lo largo del presente artículo, el principal hilo conductor de los tres escritos astradianos es la centralidad de la categoría de *praxis*, comprendida en

términos ontológicos, gnoseológicos y político-sociales. Esta centralidad se mantiene durante todo el período de madurez, si bien implícitamente, y emerge de manera expresa en su empresa intelectual final, en que ensaya el tránsito desde «la analítica existencial» hacia la «dimensión dialéctica»¹⁴. *La revolución existencialista* recogerá y ampliará buena parte de los postulados en torno a la actividad práctica (1952, pp. 45-46; 54-57; 79-81).

En ese sentido, la inicial recepción astradiana de Heidegger está ya condicionada por la confrontación con Marx y el análisis marcuseano de la «constitución material de la historicidad». Esta articulación aparece —aún, quizás, inadvertidamente— en párrafos en los que Astrada circunscribe el «cuidado» [*Sorge*] a una primaria “necesidad de conservación de la existencia”, en clave innegablemente «material» (2021b, p. 470). Aunque motivado por otros fines, el pasaje astradiano parece replicar los desarrollos de aquel (Marcuse, 2010, p. 90)¹⁵.

Complementariamente, es significativo que Astrada considere que “el punto de partida de la filosofía de Heidegger” implique “una radical ruptura filosófica con la

¹⁴ Según una carta enviada por Carlos Cossio a Astrada el 8 de diciembre de 1938, este último preparó una conferencia titulada “Raíz unitaria de teoría y *praxis* como posibilidades existenciales. Ejemplificación en Marx (Proyecciones del problema en la filosofía actual)”, a ser dictada en el Instituto Argentino de Filosofía Jurídica y Social, hacia mediados del año siguiente (Astrada, 2022, pp. 292-293). A juzgar por el título, se trata de una reversión del texto de 1932. No sabemos si la conferencia fue pronunciada o no —no figura, por ejemplo, entre las relevadas por Rainer Astrada en la bio-bibliografía de su padre (1992)—, pero esta referencia es significativa, pues se trata de una de las pocas alusiones a Marx de estos años.

¹⁵ Podría argumentarse también, de modo más radical, que el problema del «paisaje» y, con éste, de la relación entre ser humano y mundo natural circundante —central en Astrada desde, al menos, mediados de la década de 1930—, puede abordarse a partir de una aproximación que privilegie el «contenido» o la «constitución material de la historicidad». No puedo detenerme en este punto, que ameritaría un tratamiento en sí mismo, pero cabe indicar los significativos pasajes de *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, en que Marcuse considera el «mundo natural» en que cada *Dasein* ha sido arrojado (2010, pp. 119-122), en una línea de indagación que puede aproximarse a la perspectiva astradiana en torno al «predio pampeano». Esa común orientación está posibilitada por el punto de partida heideggeriano, que únicamente en el caso de Marcuse se desarrolla como un expreso señalamiento de las que serían sus «limitaciones». Un trabajo complementario podría abordar la cuestión a partir de una articulación con los desarrollos de Freyer en torno al tema del «espacio», quien en el capítulo sobre la “Comunidad” de su *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* propone la noción de *Schicksalsraum* [“espacio de destino”], en una línea muy similar a la noción marcuseana de *Lebensraum* [“espacio vital”]. Quien ha trabajado sobre la dimensión del «espacio» en Freyer es Gerardo Oviedo (2015), a partir de una lectura de su influencia en Ezequiel Martínez Estrada.

tradicional posición *antimaterialista* y *humanista* de las épocas anteriores” (p. 473; énfasis propio)¹⁶. Aquí, «humanismo» debe comprenderse, o bien en términos de un «esteticismo» –como en “La formación política” [1934], texto en que Astrada hace suyos algunos desarrollos del propio Freyer en torno a la “idea formativa del hombre político” (2021f, p. 525), que serán determinantes en su posterior derrotero intelectual–, o bien como una concepción antropológico-filosófica que acentúa la centralidad de la aproximación «teórica» o «contemplativa» al mundo.

Pero el condicionamiento mencionado en la recepción de Heidegger aparece también, de modo más acusado, en pasajes en los que Astrada afirma que el mundo se muestra como “resistencia”, ofrecida al ser humano ante “su impulso de artesano” (2021b, p. 470)¹⁷. Este “impulso de artesano” como constitutivo de lo humano resume en una plástica imagen la concepción astradiana, que coloca a la *praxis* transformadora y creadora en un lugar central. Una década más tarde, en “Ruptura con el platonismo” [1943] –un artículo dedicado a explicitar los alcances del existencialismo como «filosofía de nuestra época»–, Astrada utiliza la expresión *homo faber* para referirse al ser humano, «hombre fabricante», «productor» o «creador» –pero también «artesano», «obrero» o «artífice»¹⁸. Según una expresa aclaración de Astrada, el vocablo no se circunscribe a la “actividad pragmática finalista” que produce “riqueza” –en términos económicos–, sino

¹⁶ En *Idealismo fenomenológico*, ese pasaje sobre Heidegger reza: “...una completa ruptura filosófica con la tradicional posición teorizante, humanista y anti-pragmática de las épocas precedentes” (1936, p. 69). En la versión de “Heidegger y Marx” de *Ensayos filosóficos* y de *Martin Heidegger*, Astrada escribe “...antimaterialista y humanista liberal...” (1963, p. 245; 1970, p. 173).

¹⁷ La expresión no es antojadiza. Astrada la repite en *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*: “[el mundo] no es primariamente otra cosa que la resistencia que encuentra el ente humano al intentar satisfacer dichas necesidades [las necesidades prácticas]; resistencia a su impulso de artesano” (1936, p. 71); y en *La revolución existencialista*, en al menos dos ocasiones: “[l]a actividad práctica transforma el mundo circundante a objeto de ponerlo al servicio de necesidades humanas, de urgencias finalistas. Somos, pues, artesanos guiados por un impulso teleológico” y “[el mundo] se ofrece como conjunto de resistencias al impulso de artesanía del hombre y a su manipuleo de utensilios” (1952, pp. 46; 80). También aparece con un sentido similar en “El encargo de la Tierra” (1943, p. 193).

¹⁸ Siguiendo a Scheler, Astrada había introducido algunas críticas a la concepción del *homo faber*, identificada por aquel con una visión «positivista» y «utilitarista» del ser humano (2021e [1928], pp. 373, 381; 2021h [1939], pp. 602, 607; 2021j [1942], p. 634). No es ese el sentido del término que reivindica en “Ruptura con el platonismo” y que reaparece en *La revolución existencialista* (1952, pp. 51-52).

que alcanza también a la dimensión cosmovisional, que estructura el sentido de la existencia y de la convivencia humanas. El ser humano, “como ente activo, no agota su actividad, en tanto *homo faber*, con fabricar cosas, útiles, instrumentos, sino que, como lo hace notar Maurice Blondel” –de quien Astrada toma la expresión–, “atento él a transformar su mundo, también fabrica (crea) ideales, mitos, místicas” (2021k, p. 662).

En ese sentido, la actividad, la *praxis* del ser humano como motor de la historia se produce en el más extremo «más acá»: no hay ninguna instancia supraterránea que rija u organice la existencia humana. La «ruptura con el platonismo», esto es, el proceso de desmantelamiento de todo «objetivismo» y «esencialismo» iniciado por la filosofía de la vida y continuado por la filosofía de la existencia, tiene “un significado revolucionario en el dominio de la *praxis* social y del acontecer histórico en general”. El existencialismo, “en estricta referencia a las estructuras inmanentes de la existencia humana y a sus expresiones concretas” –es decir, en las diversas instancias de la vida histórico-fáctica–, “derivará las consecuencias, contenidas ya en germen en su posición básica, en lo que atañe a la transformación de la realidad social” (2021k, p. 661). Así, en el orden económico y en abierta oposición a “lo estatuido por la economía capitalista y, en general, por la concepción mercantilista de la vida”, que confina al ser humano a un mero “medio para producir e incrementar constantemente la riqueza” y realizar valores “instrumentales”, Astrada reclama una ordenación en que “la riqueza y todos estos valores” estén puestos al servicio de lo humano y “sus necesidades de toda índole” (p. 662). Los pasajes citados podrían ser interpretados como «pre-anuncios» de su viraje al marxismo de comienzos de 1950. No obstante, Astrada se desmarca expresamente de tal tradición filosófica unas líneas más adelante, al afirmar que “[l]a amplitud y validez de este pensamiento central no pueden ser reducidos pretendiendo recortarlo conforme a los intereses de una determinada clase, como mezquina y falsamente lo hizo el marxismo con su horrible ramplonería filosófica” (p. 662).

De modo complementario a lo propuesto por Astrada para la esfera económica, en el orden “cotidiano de la vida civil y política” despuntan “exigencias” análogas para el ser humano. En “El clima de la filosofía existencial” [1942] afirma que la tarea de

integrar “una determinada comunidad” no asume ya el “carácter pasivo e impersonal” que le asignara el racionalismo decimonónico. Antes bien, el ser humano llega a reconocer su referencia ineludible a la comunidad de la que forma parte, y ello se vuelve “una tarea de la que no puede desentenderse” (2021i, p. 640; énfasis original).

Estos desarrollos trasuntan una impugnación del modelo de organización capitalista-liberal, científico-técnico, y su presupuesto antropológico, individualista y racionalista. La liberación del ser humano al que conduce el existencialismo en los planos filosófico y religioso encuentra así su correlato en el orden económico-político. Esa proyección e incidencia práctica es, para Astrada, el verdadero rasero de la «realidad» de una filosofía. En el terreno histórico-político, coincide con la orientación «nacional-revolucionaria» de su pensamiento y actividad política de estos años.

Consideraciones finales

Como he intentado mostrar en el presente artículo, la primera aproximación de Carlos Astrada al pensamiento de Karl Marx está mediada por un contrapunto productivo con la *Daseinsanalytik* de Heidegger, la sociología «existencial» y «política» de Hans Freyer y, en menor medida, la filosofía de los valores scheleriana y la sociología de Weber y Sombart. Ese sistema de referencias filosóficas sirve de tamiz a sus lecturas de comienzos de la década de 1930 y está en la base de una articulación teórica que habilita una apropiación de aspectos parciales de Marx ajena a toda forma de economicismo.

“*Ethos* capitalista y perspectivas del materialismo histórico” prepara el terreno de la operación filosófico-política trazada por Astrada, pues el intento de restañar el “sentido originario” del marxismo, que lo coloca como heredero del idealismo alemán, implica, principalmente, el reconocimiento del lado «activo» del sujeto, y coloca a la *praxis* de seres humanos concretos como única guía de la historia. Complementariamente, abre una discusión con la interpretación «materialista», «ortodoxa», del devenir histórico. Frente a ello, Astrada reivindica el papel del *ethos* y la cultura, al tiempo que reconoce la propia historicidad de la teoría marxista.

Las dimensiones abiertas por ese primer escrito encuentran desarrollo en dos conferencias del mismo año. “Heidegger y Marx” propone un acercamiento entre ambos pensadores, que tiene a la noción de *praxis* como eje articulador. Como resultado de la aproximación, Astrada muestra el fundamento ontológico de la posición de Marx y abre las posibilidades de una deriva «ético-política» de la analítica existencial. “Fundamentación filosófica de la sociología”, por su parte, permite una profundización en el análisis de los factores concretos, ónticos, de la vida humana, y cierra el círculo de la discusión con el economicismo, al redefinir la categoría de «materialismo».

En esa clave, la producción astradiana de comienzos de la década de 1930 está signada por una incompatibilidad filosófica, cultural e ideológica con la izquierda partidaria, vicaria de Moscú, que asiste a la imposición del *diamat* como filosofía oficial de la URSS precisamente por estos años. Pese a ello, el entusiasmo de Carlos Astrada por el proceso soviético, que se remonta a sus textos juveniles¹⁹, no mermará. En el capítulo “Fenomenología del film”, por ejemplo, incluido en *El juego existencial* (1933), encomia la labor de Eisenstein, cuyo tratamiento del film político ha echado a rodar por el mundo “el mito del nuevo hombre ruso”, un nuevo “tipo humano” que resulta, al mismo tiempo, el “elemento” distintivo “de una nueva sociedad en gestación”, el “escorzo vivo de formas inéditas de convivencia en trance de alumbramiento” (p. 138). Más de una década después, en *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945), continuará celebrando a la «nueva Rusia», cuyo triunfo en la Segunda guerra mundial anunciaba la llegada de una nueva época histórica (p. 151). Astrada seguirá creyendo en las posibilidades de emancipación abiertas por la revolución bolchevique hasta comienzos de la década de 1960, cuando se decida por el proceso maoísta en el debate sino-soviético, en plena «coexistencia pacífica» de los gigantes de la Guerra Fría.

Referencias bibliográficas

¹⁹ Como puede observarse, entre otros escritos, en el célebre “El renacimiento del mito” (2021c [1921], pp. 192-194). Para una lectura de la Revolución rusa en los textos juveniles de Carlos Astrada, cf. Bustelo y Domínguez Rubio (2021) y Prestía (2021, pp. 46-59).

- Aizcorbe, Roberto (1969). “Astrada, hoy” [Entrevista a Carlos Astrada]. En *Periscopio*, I, (3), pp. 29-32.
- Astrada, Carlos (2021a) [1932]. “Ethos capitalista y perspectivas del materialismo histórico”. En *Escritos Escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943] [EE]*. En M. Prestía, (comp.). UniRío Editora; Editorial Filosofía y Humanidades - UNC; Caterna Editorial; Meridión, pp. 460-462. [Publicado originalmente en *Gaceta Universitaria*, 15, (1), 15 de junio de 1932].
- Astrada, Carlos (2021b) [1932]. “Heidegger y Marx. La historia como posibilidad fundamental de la existencia humana”. En *EE*, pp. 468-473. [Publicado originalmente en *Cursos y Conferencias. Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores*, II, (10), abril de 1933, pp. 1053-1060].
- Astrada, Carlos (2021c) [1921]. “El renacimiento del mito”. En *EE*, pp. 192-194. [Publicado originalmente en *Cuasimodo*, II (2º Época), (20), 2º decena de junio de 1921].
- Astrada, Carlos (2021d) [1922]. “La Democracia y la Iglesia”. En *EE*, pp. 237-239. [Publicado originalmente en *La Gaceta Universitaria*, Córdoba, 30/9/1922].
- Astrada, Carlos (2021e) [1928]. “Max Scheler y el problema de una antropología filosófica”. En *EE*, pp. 364-387. [Publicado originalmente en *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, [2, \(9/10\) noviembre y diciembre de 1928](#), pp. 139-171].
- Astrada, Carlos (2021f) [1934]. “La formación política”. En *EE*, pp. 524-528. [Publicado originalmente en *Gaceta de Buenos Aires*, I, (6), 6 de octubre de 1934].
- Astrada, Carlos (2021g) [1934]. “La Nueva Alemania”. En *EE*, pp. 509-511. [Publicado originalmente en *El País*, domingo 4 de marzo de 1934].
- Astrada, Carlos (2021h) [1939]. “La antropología filosófica y su problema”. En *EE*, pp. 602-610. [Publicado originalmente en *Sur*, IX, (62), noviembre de 1939].
- Astrada, Carlos (2021i) [1942]. “El clima de la filosofía existencial”. En *EE*, pp. 636-640. [Publicado originalmente en *Boletín del Instituto de Estudios Germánicos*, III-IV, (8). Número especial dedicado a Rainer Maria Rilke. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 90-94].
- Astrada, Carlos (2021j) [1942]. “Destino de las Américas en la Historia, según Hegel”. En *EE*, pp. 632-635. [Publicado originalmente en *Nueva Política*, (23), julio de 1942].
- Astrada, Carlos (2021k) [1943]. “Ruptura con el platonismo”. En *EE*, pp. 660-662. [Disertación radiofónica. Recogida en *Temporalidad*].
- Astrada, Carlos (2022). *Epistolario* [2 volúmenes] En M. Prestía, (comp.). Biblioteca Nacional de la República Argentina.
- Astrada, Carlos (1933). *El juego existencial*. Babel.
- Astrada, Carlos (1936). *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial*. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

- Astrada, Carlos (1945). *Nietzsche, profeta de una edad trágica*. Editorial La Universidad.
- Astrada, Carlos (1952). *La revolución existencialista*. Ediciones Nuevo Destino.
- Astrada, Carlos (1963). *Ensayos filosóficos*. Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur.
- Astrada, Carlos (1965). *Trabajo y alienación*. Siglo Veinte.
- Astrada, Carlos (1968). “Marcuse y la sofisticada contemporánea”. En *Kairós. Revista de cultura y crítica estética*, II, (5), pp. 1-14.
- Astrada, Carlos (1970). *Martin Heidegger. De la analítica ontológica a la dimensión dialéctica*. Juárez Editor.
- Astrada, Rainer Horacio (1992). “Carlos Astrada: Biobibliografía”. En Astrada, Carlos (1992) *Nietzsche*. Almagesto-Rescate.
- Bustelo, Natalia y Domínguez Rubio, Lucas (2021). “Los textos del joven Carlos Astrada. De la «revolución» universitaria a la vanguardia filosófica (1916-1927)”. En Astrada, Carlos (2021). *Textos de juventud. De la revolución universitaria a la vanguardia filosófica. 1916-1927*. Tren en Movimiento.
- Bustos, Natalia (2010). “Heidegger y Marx en el pensamiento de Carlos Astrada”. En *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, XI, (21-22), pp. 23-40.
- David, Guillermo (2004). *Carlos Astrada. La filosofía argentina*. El cielo por asalto.
- De Lara, Francisco (2019). “Marcuse lector de *Ser y tiempo*. Aspectos centrales de la recepción marcuseana de Heidegger en las *Contribuciones* de 1928”. En *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, (61), pp. 525-542.
- Dilthey, Wilhem (1927). *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Teubner.
- Eiff, Leonardo Daniel (2016). “El anti-sartrismo paradójico de Carlos Astrada. Controversias entre existencialismo y marxismo”. En *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política contemporáneas*, 4, (6), pp. 187-210.
- Freyer, Hans (1930). *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Logische Grundlegung des Systems der Soziologie*. Teubner.
- Freyer, Hans (1944). *La sociología, ciencia de la realidad*. (Francisco Ayala, Trad.). Losada.
- Gadamer, Hans-Georg (1985). *Gesammelte Werke [GW] 5. Griechische philosophie I*. Mohr Siebeck.
- Heidegger, Martin (2009). *Ser y tiempo*. (Jorge Eduardo Rivera, Trad.). Trotta.
- Kohan, Néstor (2000). *De Ingenieros al Che. Ensayo sobre el marxismo argentino y latinoamericano*. Editorial Biblos.
- Marcuse, Herbert (1978) [1928]. “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”. *Schriften. Band I*. Suhrkamp Verlag.
- Marcuse, Herbert (2010) [1928]. “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”. En Romero Cuevas, José Manuel (2010). *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. (José Manuel Romero Cuevas, Trad.). Plaza y Valdés.

- Marcuse, Herbert (2011) [1931]. “Para una confrontación con «Sociología como ciencia de la realidad» de Hans Freyer”. En Marcuse, Herbert (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. (José Manuel Romero Cuevas, Trad.). Herder.
- Muller, Jerry (1987). *The Other God That Failed. Hans Freyer and the Deradicalization of German Conservatism*. Princeton University Press.
- Oviedo, Gerardo (2010). “Rastros de Hierro. Notas para un itinerario de la recepción de Hans Freyer en la Argentina”. En *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 27, pp. 77-90.
- Oviedo, Gerardo (2015). *El suplicio de las alegorías*. Caterva.
- Prestía, Martín (2021). “Carlos Astrada. Del ideal anarquista al nacionalismo revolucionario”. En Astrada, Carlos (2021). *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I [1916-1943]*. UniRío Editora.
- Romero Cuevas, José Manuel (2010). “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación”. En Romero Cuevas, José Manuel. *Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. Plaza y Valdés.
- Scheler, Max (1976). *Gesammelte Werke [GW] 9. Späte Schriften*. Francke Verlag.
- Xolocotzi, Ángel (2009). *Facetas heideggerianas*. Los libros de Homero.

La disposición triangular de la constelación política.

Notas para una exploración

The triangular disposition of the political constellation. Notes for an exploration

Esteban Domínguez*

Fecha de Recepción: 09/02/2023

Fecha de Aceptación: 31/05/2023

Resumen: *En este artículo presento una sistematización y una propuesta de interpretación de los desplazamientos acontecidos en los debates en torno a la naturaleza de lo político en una región de las teorías críticas de la política contemporáneas. En un primer momento me detendré en cierta escena intelectual desplegada en el último cuarto del siglo XX entre el posmarxismo y el pensamiento político posfundacional. Sobre la base de esa reconstrucción, en un segundo momento plantearé la pregunta por el modo de heredar las premisas del posfundacionalismo sin recaer en un campo teórico pre-marxista. Allí mostraré que la delimitación propuesta por Étienne Balibar de tres puntos de vista de la política resulta heredera de los debates de esta atmósfera intelectual, al tiempo que los proyecta en un nuevo espacio teórico con una productividad aún no del todo explorada. Sugerir un camino posible para emprender esa exploración es, en última instancia, el objetivo de este trabajo.*

Palabras

clave: *posmarxismo – posfundacionalismo – política – fundamento*

Abstract: *In this article I present a systematization and a proposal for interpretation of the displacement that have taken place in the debates on the nature of the political in a region of contemporary critical theories of politics. First, I will focus on an intellectual scene that unfolded in the last quarter of the twentieth century between post-*

* Licenciado y Profesor en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Rosario (UNR), Magister en Filosofía por la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ) y doctor en Ciencia Política (UNR). Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente en las asignaturas Teoría Política II (UNR) y Teoría Sociológica (UNR). Correo electrónico: esteban.dominguez@live.com.ar

Marxism and post-Foundational political thought. Based on this reconstruction, I will then pose the question of how to inherit the premises of post-Foundationalism without falling back into a pre-Marxist theoretical field. I will show that the delimitation proposed by Étienne Balibar of three points of view of politics is heir to the debates of this intellectual atmosphere, while at the same time projecting them into a new theoretical space with a productivity not yet fully explored. Suggesting a possible path for such an exploration is the aim of this paper.

Keywords: *Post-Marxism - Post-Foundationalism – Politics - Ground*

Este trabajo se presenta como una sistematización y una propuesta de interpretación de los desplazamientos acontecidos en los debates en torno a la naturaleza de lo político que recorrieron la filosofía en los últimos cuarenta años, particularmente en una región de las teorías críticas de la política contemporánea reconocible en el horizonte del posmarxismo. Una *sistematización*, puesto que me propongo presentar de la manera más sucinta posible algunas de las cuestiones fundamentales en juego¹. Una propuesta de *interpretación*, puesto que me propongo hacerlo abandonando toda esperanza de reconstrucción definitiva, asumiendo los riesgos de escoger un camino que, por definición, no puede ser ciertamente el único. En un primer momento me detendré en cierta escena de la filosofía política desplegada en el último cuarto del siglo XX por medio de dos aproximaciones sucesivas: primero, de la crisis del marxismo al llamado posmarxismo; segundo, el llamado pensamiento político posfundacional. Sobre la base de esa reconstrucción, en un segundo momento quisiera plantear la pregunta por el modo de heredar las premisas del posfundacionalismo —o al menos, algo de la potencia latente en su fundamento— sin recaer en un campo teórico *pre-marxista*. Tal como

¹ En este artículo se retoman y desarrollan algunas de las ideas presentadas en el XV Congreso internacional sobre Democracia en noviembre del 2022 y en el IV Congreso Latinoamericano de Teoría Social en marzo del 2023.

quisiera mostrar, la delimitación propuesta por Étienne Balibar de tres puntos de vista de la política (la autonomía, la heteronomía y la heteronomía de la heteronomía de la política) resulta heredera de los debates propios de esta atmósfera intelectual, al tiempo que los proyecta en un nuevo espacio teórico con una productividad aún no del todo explorada. Sugerir un camino posible para ensayar esa exploración es, en definitiva, el objetivo de este trabajo.

Dónde estamos

A continuación quisiera proponer una reflexión sobre el modo en el que una porción de la filosofía política contemporánea, de procedencia marxista o en diálogo con esa tradición, ha llegado a ser lo que es. Teniendo como trasfondo teórico el momento filosófico de la década de 1960 en Francia y su proyección en los debates en el ámbito de la filosofía y las ciencias sociales mediante su declinación postestructural, quisiera aproximarme a la reconfiguración producida hacia el interior de las teorías críticas contemporáneas como formas del discurso que han asumido una posición cuestionadora frente a los consensos establecidos respecto a la naturaleza de lo político (Keucheyan, 2013). Tensionada por un presente que exige una revisión de sus condiciones de posibilidad, la filosofía política crítica ha ensayado respuestas durante los últimos cuarenta años. En lo que sigue quisiera dedicarme a presentar dos de esas aproximaciones así como también el *pasaje* de una a la otra. Una, específica del marxismo signado por su crisis y su sobrevida en el *posmarxismo*. Otra, más general, que lleva el nombre de *posfundacionalismo*.

De la crisis al posmarxismo

El marxismo por sus propias condiciones de posibilidad está unido a una cierta idea de crisis: las crisis (en plural) atraviesan, dándole forma, a su propia historia (Bensussan, 1999). Como sugirió alguna vez René Zavaleta Mercado (1990), sería “poco serio (...)

hablar de la crisis de algo que ha elegido no existir sino críticamente” (p. 157). Por su parte, José Sazbón (2002) ha señalado que la historia de las crisis del marxismo y la historia del marxismo “son coextensivas y complementarias: la unidad incuestionada de un marxismo carente de tensiones no puede existir” (p. 53). Así también lo entendió Balibar (2006), al señalar a Marx como el filósofo del “eterno recommienzo” haciendo que el contenido de su pensamiento sea imposible de separar de sus desplazamientos. El propio desarrollo de su pensamiento estaría signado, así, por sucesivas rupturas que pueden ser consideradas como expresiones de una “crisis del marxismo *avant la lettre*” —en especial, pasible de fecharse en el contexto de dos derrotas políticas: el fracaso de las revoluciones de 1848 y el aplastamiento de la Comuna de París— de modo tal que frente a los “sucesos potencialmente ruinosos para la teoría que él [Marx] creía sólida (...) sólo pudo salvarse en cada oportunidad a costa de una refundación” (p. 11-12).

Si la idea de crisis del marxismo es tan vieja como la obra de Marx mismo, ¿qué es lo novedoso de nuestra situación? Lo que ocurre es que estaríamos ante otra situación en la que la propia idea de *crisis* no logra dar cuenta de nuestro presente. Porque lo que habríamos presenciado en los últimos cuarenta años, tal como afirma Elías Palti (2005), “no sería una crisis más del marxismo (...) sino su crisis última y final” (p. 16). Si consideramos que en su raíz histórico-conceptual proveniente de la medicina, continúa Palti, la idea de crisis ha ido unida a la de su posterior resolución, la posibilidad de una crisis sin posterior regeneración nos lleva a la “desarticulación de su marco implícito de nacimiento-destrucción-muerte-regeneración” (p. 18). Esta desarticulación nos impulsa a sumergirnos en esa experiencia para la cual la noción de crisis es la única disponible, al tiempo que no alcanza a representar la situación: se trata, en palabras de Palti, de una experiencia abismal, una perturbación que provoca la quiebra del horizonte de inteligibilidad.²

² Para un estudio de diversos modos de asunción de la crisis, además del trabajo de Palti, cf. Julia Expósito (2018) y Santiago Roggerone (2018; 2022). Sobre los efectos de esta experiencia abismal cf. Enzo Traverso (2018; 2022). Sobre el modo en el que las derrotas de diversos proyectos de transformación durante el siglo XX influyeron en la teoría marxista, cf. el clásico trabajo de Perry Anderson sobre el marxismo occidental (2012) y su continuación (2004) en el que se insiste en la relación existente entre las derrotas políticas y el desarrollo de teorías de abstracción creciente en la órbita del marxismo.

Fue Louis Althusser quien ligó desde un principio la crisis del marxismo a cierta insuficiencia teórica frente a la política. En *Marx dans ses limites*, Althusser (2003) se empeña en detallar algunas “lagunas teóricas” del marxismo, casi siempre ligadas a lo que él llama su “límite absoluto: la superestructura.” De allí se desprende una revisión de las categorías propias de la política tales como la de Estado, sindicatos y partidos políticos, pero que remiten en última instancia a una interrogación fundamental sobre el límite absoluto del marxismo, esto es, su incapacidad para pensar la política en su especificidad:

Paradoja, se dirá, si es cierto que la obra de Marx y Lenin está llena de «política». Sí, está llena de ella, llena de análisis políticos. Pero nuestros autores nunca nos han dado, salvo en formas enumerativas y descriptivas, el comienzo de un análisis que responda a la cuestión *¿qué puede ser la política?*, *¿dónde se encuentra*, en qué formas, qué es lo que la distingue de las formas no políticas y, entonces, cómo designar a esas otras formas? (Althusser, 2003, p. 173).

El reconocimiento de esta paradoja lleva a reflexionar no solo sobre el tenor de la crisis del marxismo, sino más específicamente sobre su carácter indisociable respecto al problema de la política y, aún más radicalmente, de la política misma como problema. Sería fácil mostrar que la obra de Althusser es recorrida por el reconocimiento iterativo de un desconocimiento: en diversas ocasiones dijo haberse dado cuenta que no sabía qué era la política.³ Pero entrada la década del setenta, con la llamada crisis del marxismo en curso, Althusser reconoce algo más. Como si, de un modo que habría que precisar, la pregunta por la política fuera el punto crítico —podría decirse en ese

³ Por ejemplo, en una carta a Franca Madonia: “je me suis rendu compte de toute une série de phénomènes qui étaient restés mystérieux : (...) je me suis avisé de deux choses: 1/ que la philosophie avait un rapport organique avec la politique et 2/ que je ne savais pas ce qu’est la politique.” (Althusser, 1998, p. 754) [Trad.: me di cuenta de toda una serie de fenómenos que me resultaban misteriosos: (...) me di cuenta de dos cosas: 1/ que la filosofía tenía una relación orgánica con la política y 2/ que no sabía lo que es la política].

leninismo tan característico de Althusser: *el eslabón más débil*— que debería mantener unidos los dos extremos de la cadena de sentido del discurso marxista entre una teoría de la historia de la que era donador el materialismo histórico y una experiencia política que a lo largo y a lo ancho del mundo miles de militantes revolucionarios intentaban desplegar en acto. Es en ese contexto que Althusser (2008a) reconocía, finalmente: “algo se ha «roto» en la historia del movimiento obrero entre su pasado y su porvenir” (p. 288). Frente a los efectos posiblemente desarmantes de una constatación semejante, Althusser (2008b) sostenía, en cambio, que era ella misma la que permitía comprender al marxismo como una “teoría finita” y, por eso, abierta o pasible de ser abierta a sus replanteos. En todo caso, y en definitiva, evitando una posición ya optimista, ya pesimista, era necesario asumir el punto de indecisión y hacer de él el lugar de un juicio por venir sobre el destino de la crisis del marxismo: “que juzguen, pues, para ver si las reflexiones que siguen conducen al derrumbe o al renacimiento” (Althusser, 2003, p. 22).

El síntoma teórico quizás más evidente de esta ruptura y su eventual apertura — esto es, de la indecisión respecto al derrumbe o renacimiento— es la certeza de que “notre horizon philosophique est irréversiblement post-marxiste” (Balibar, 1997, p. 301)⁴ aunque evidentemente permanece abierto el significado de esa afirmación (Tosel, 1999). Fue en un contexto en el que abundaban los “post-ismos” (Derrida, 2009) que ha emergido el nombre con el fin de describir el terreno en el que se desarrollaron las reflexiones de las teorías críticas que provenían del campo marxista pero que pretendían formular una revisión de su pasado proyectándose así en una nueva escena de la teoría. Antes de asumir las críticas (o, cuánto menos, considerar su pertinencia) formuladas desde cierto sector de la izquierda a todo gesto posmarxista, basta para los fines de este trabajo reponer sencillamente qué hay en su nombre tal como se presentó en dos intelectuales que, no solo lo asumieron como horizonte teórico, sino también como un

⁴ Trad.: Nuestro horizonte filosófico es irreversiblemente posmarxista.

programa de investigación, negando la necesidad de *disculpase* por esa asunción.⁵ El posmarxismo se presenta, en palabras de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1993), no como un rechazo, sino como una profundización del “momento relacional” de Marx, es decir, como una radicalización de las ideas embrionarias en Marx respecto a la historicidad del ser y un rechazo a toda pretensión determinista por detener los efectos deconstructivos de esta perspectiva. En ese camino de profundización, continúan los autores, por un lado es necesario recuperar los aportes teóricos de otras disciplinas (como el psicoanálisis, la lingüística y la filosofía), no para abandonar a Marx sino para “reformular el programa materialista de un modo mucho más radical de lo que era posible para Marx” (p. 127). Y, por otro lado, es necesario reconocer que este movimiento es, a su modo, un movimiento interno al marxismo: la historia de “un esfuerzo persistente por adaptarse a la realidad del mundo contemporáneo y por distanciarse de los esencialismos” (p. 134), tal como se revela en la historia de la noción de hegemonía trazada por Laclau y Mouffe (2010) en *Hegemonía y estrategia socialista*.

Pero, finalmente —y quizás contra los efectos posiblemente desarmantes que a continuación quisiera señalar respecto al marxismo expresado en las teorizaciones de Laclau y Mouffe—, es preciso reconocer que esa pretensión por ir más allá del horizonte teórico del marxismo posibilita también una revisión más profunda del *trabajo de la obra* —por retomar una célebre expresión de Claude Lefort— del propio Marx. Esto es, un trabajo al interior de sus aporías y puntos ciegos que permita reconocer aquel *más allá de Marx* en su interior mismo, posibilitando un “retorno de Marx en filosofía y en política” (Tosel, 2016). O, en otros términos, encontrando en Marx mismo los trazos de un posmarxismo *avant la lettre* que no se apresure en dejarlo atrás bajo el influjo de los gestos más avanzados del saber moderno no-marxista y emprenda “la reprise d’un héritage théorique marxiste qui a progressivement découvert sa multiplicité

⁵ Para una crítica al posmarxismo *in toto*, cf. Ellen Meiksins Wood (2013). Para una variante matizada de la crítica, en la que se considera al posmarxismo (especialmente en la versión de Laclau y Mouffe) como una versión del giro lingüístico que confluye en la “rehabilitación de las categorías del liberalismo político” cf. Stathis Kouvelakis (2021).

en même temps que sa fragilité” (Balibar, 2010, p. 304).⁶

El posfundacionalismo dentro de sus límites

Es posible reconocer que la crisis del marxismo tal como se la ha tematizado no le atañe exclusivamente al marxismo, sino que ella, como indica Palti (2005), “se vuelve síntoma e índice de una dislocación objetiva más general, que abraza, por lo tanto, de conjunto al pensamiento político finisecular” (p. 22). Por eso es necesario inscribir este fenómeno en un horizonte más amplio, descrito por Palti como la “crisis de la política toda en el último fin de siglo” (p. 11). Solo desde esa inscripción es posible identificar aquellos puntos frente a los cuales, no solo el marxismo, sino más en general el pensamiento político contemporáneo —ya sea de procedencia marxista, ya en diálogo con esa tradición, ya no-marxista, ya incluso anti-marxista— se ve hoy confrontado.

Es en este contexto que la tematización de la constelación teórica definida por Oliver Marchart (2009) como *pensamiento político posfundacional* resulta pertinente a modo indicativo puesto que logra expresar la particular contemporaneidad entre crisis del marxismo y crisis más general de los saberes propios de la modernidad en torno a lo político. No es casual que uno de los textos señalados como precursor de esta constelación sea “*La paradoxe politique*” de Paul Ricœur (2015), escrito luego de los acontecimientos de 1956 en Hungría y que expresa como un síntoma la crisis teórica del marxismo como producto de la crisis política en ciernes hacia el interior del campo comunista —por lo demás, crisis aplastada militarmente y pospuesta ideológicamente por medio del deshielo que significó en el XX Congreso del PCUS la denuncia del culto a la personalidad y el inicio de la desestalinización—. Analizando diversas obras

⁶ Trad.: La recuperación de una herencia teórica marxista que ha progresivamente descubierto su multiplicidad al mismo tiempo que su fragilidad.

En este punto, el trabajo de Balibar al interior del marxismo es, en mi opinión, más consecuentemente posmarxista puesto que piensa juntos tanto el prefijo como su raíz y dibuja el horizonte de las lecturas contemporáneas sobre Marx y lo político en el que debemos orientarnos. A su modo, lo que diré a continuación, en especial en la segunda parte de este trabajo, es un intento por recoger algunas de sus tesis y proyectarlas en un diagnóstico respecto a lo político en el actual contexto intelectual.

contemporáneas tales como las de Jean-Luc Nancy, Claude Lefort y Ernesto Laclau, entre otros, Marchart se propone señalar una constelación en el firmamento del pensamiento político que hunde sus raíces en el contexto filosófico de la segunda posguerra pero que se desarrolla con particular intensidad desde fines de la década de 1970. Esta constelación, bajo el influjo de cierta escena francesa de la recepción de Martin Heidegger (Janicaud, 2001) se propuso “trascender el cientificismo y sus remanentes en lo que fue el paradigma teórico más avanzado de la época, el estructuralismo”, y “reelaborar y orientar [el pensamiento de Heidegger] en una versión más progresista” (Marchart, 2009, p. 14).⁷

Como es sabido, bajo el influjo del tratamiento heideggeriano de la diferencia ontológica, el pensamiento político posfundacional parte del cuestionamiento a todo tipo de fundacionalismo, esto es, a cualquiera de las teorías que suponen que la sociedad y la política están basadas en principios que son incuestionables, trascendentes e inmunes a revisión. En el “fundacionalismo político y social, lo que se busca es un principio que funde la política desde fuera” (Marchart, 2009, p. 14) de modo tal que de ese fundamento trascendente sea posible derivar el funcionamiento de la política. En ese rígido camino se ha mantenido el pensamiento hegemónico sobre lo social y lo político bajo el efecto de diversos esencialismos, sociologizantes, economicistas o institucionalistas. Lo cierto es que, si bien esto es tan viejo como la historia de la metafísica, con el correr del siglo XX y, más específicamente en el terreno filosófico, arrastrados por el influjo heideggeriano, se tornó patente eso que Reiner Schürmann (2017) ha llamado de manera paradigmática (y no por eso menos paradójal) *principio de anarquía*, como aquello que señala la desaparición de “los principios a los cuales los Occidentales han remitido, desde Platón, sus hechos y gestos para anclarlos [*les y*

⁷ Para la comprensión de esta escena francesa de “un retour spécifique, non marxiste, précisément, mais pas antimarxiste pour autant, de la question du politique [Trad.: un retorno específico, no marxista, precisamente, pero tampoco antimarxista, de la cuestión de lo político]” es necesario dirigir la mirada al contexto de realización del coloquio *Les Fins de l’homme: À partir du travail de Jacques Derrida* en Cerisy-la-Salle en julio de 1980 y a la fundación, en noviembre del mismo año, del *Centre de recherches philosophiques sur le politique* en el seno de la *École Normale Supérieure*, cf. Lacoue-Labarthe y Nancy (1981a; 1981b, p. 22; 1983). Para una interpretación crítica de esta escena cf. Nancy Fraser (1983).

ancrer], sustraerlos al cambio y a la duda”, y afirma que “la producción racional de este anclaje (...) deviene imposible” (p. 20). Luego de la asunción de este curioso principio según el cual en el principio mismo no hay nada, concluye Schürmann (2017), “cierta manera de comprender lo político cae en lo imposible y otra manera se hace inevitable” (p. 61).

El horizonte teórico posfundacional descrito por Marchart puede ser considerado como una forma singular de asumir, por un lado, la imposibilidad del llamado fundacionalismo y, por otro, de ensayar *otra manera de comprender lo político* —que Shürmann consideraba *inevitable*, aunque posiblemente de una manera distinta a Marchart—. Es enfrentando la tentativa fundacionalista que recorre la historia del pensamiento político occidental que emerge el prefijo *pos-* como una manera de sugerir no una negación frontal de sus presupuestos, sino más bien una “subversión del terreno mismo donde opera el fundacionalismo” (Marchart, 2009, p. 26). Esto es así porque, lejos de librarnos de los efectos que configuran los modos de nombrar la política, antes que de la negación frontal del fundacionalismo, de lo que se trata es de ensayar una subversión de sus premisas. De ahí que el posfundacionalismo sea “una constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales, tales como la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento” (Marchart, 2009, p. 14) que tiene como efecto un debilitamiento de su estatuto ontológico. Más específicamente, el posfundacionalismo sería un horizonte teórico definido, por un lado, por una falta: la creciente conciencia de la *ausencia de un fundamento último* de lo social y lo político. Pero sería definido también, por otro lado y al mismo tiempo, por una revitalización —o, incluso, un *retorno*— de lo político: el reconocimiento de lo político como el *momento del fundar* parcial, pero necesario, de lo social. En este contexto, existe un punto que expresa el tono particular de este horizonte teórico: la propensión a “*dividir la noción de la política desde dentro*” (Marchart, 2009, p. 22). La distinción entre la política y lo político, la llamada *diferencia política*, aparece entonces como síntoma del fundamento ausente de la sociedad y como recurso para expandir el potencial de sentido de la política concibiendo ahora a lo político en su estatuto ontológico:

es preciso introducir un nuevo término (lo político) a fin de señalar la dimensión “ontológica” de la sociedad, la dimensión de la institución de la sociedad, en tanto que “política” se mantuvo como el término para designar las prácticas “ónticas” de la política convencional (los intentos plurales, particulares y, en última instancia, fallidos de fundar la sociedad). (Marchart, 2009, p. 19).

Recientemente, Roberto Esposito (2020) ha resumido los trazos generales de esta perspectiva. Si con la deconstrucción misma de la noción de sustancia —que aquí llamé junto a Schürmann, *principio de anarquía*—, explica el filósofo italiano, “*l’ipotesi di radicare la politica nella sfera di un essere sostanziale appare definitivamente esaurita*”,⁸ esto no significa que la *ontología política* haya dejado de tener sentido en tanto tal, sino más bien lo contrario:

Anzi si può dire che sia proprio la consumazione del fondamento metafisico a implicare la necessità di una diversa instaurazione del politico. Solo che essa s’inscrive nella fenditura in cui è precipitato il fondamento —nel suo “non” esser più tale. Da allora ogni concezione politica presuppone un orizzonte negativo —non soltanto un fondamento negativo, già teorizzato dalla filosofia politica moderna—, ma un *non*-fondamento, una mancanza di fondamento. A partire da quel momento il rapporto tra essere e politica non rimanda più alla presenza, ma all’assenza, a un vuoto, a uno scarto. Ciò spiega il motivo per il quale le principali ontologie politiche novecentesche si inscrivano tutte nel solco della differenza: la politica, dal punto di vista dell’ontologia, è definita dal rapporto tra essere e differenza. (Esposito, 2020, p. 6).⁹

⁸ Trad.: La hipótesis de radicar la política en la esfera de un ser sustancial aparece definitivamente agotada.

⁹ Trad.: Así se puede decir que es precisamente la consumación del fundamento metafísico la que implica la necesidad de una instauración diversa de lo político. Solo que ella se inscribe en la hendidura en la que se ha precipitado el fundamento —en su “no” ser más tal fundamento—. Desde ahora cada concepción política presupone un horizonte negativo —no solo un fundamento negativo, ya teorizado por la filosofía política moderna—, sino un *no*-fundamento, una falta de fundamento. A partir de ese momento la relación entre ser y política no remite más a la presencia, sino a la ausencia, al vacío, a una diferencia. Esto explica el motivo por el cual las principales ontologías políticas del siglo XX se inscriben todas en el surco de la

Es posible reconocer que de aquí se desprende una consecuencia ampliamente productiva para revertir la afasia del pensamiento sobre la política dependiente de una ontología de la identidad. Como ha afirmado el mismo Esposito (2006), el pensamiento hegemónico nos tienta a reducir nuestros análisis a una mirada frontal y directa de la política y de sus categorías, resultando “incapaz de cruzarlas oblicuamente o, mucho menos, de remontarse al patio trasero de su imprevisto”, como si este pensamiento hubiera quedado a salvo del “torbellino deconstructivo que (...) había puesto radicalmente en discusión la posibilidad de enunciación ‘positiva’ de su propio objeto” (p. 7). El posfundacionalismo tendría, en este contexto, una potencialidad política significativa puesto que, desde la perspectiva de Marchart (2009), habilita “procesos de politización que de otro modo —esto es, en una sociedad que se imagina sustentada por un fundamento firme y estable—, no podrían concebirse” (p. 86), abriendo un camino para la radicalización de las posibilidades emancipatorias. Así, solo una deconstrucción de la política, incluida por supuesto la política calificada como marxista, podría trazar líneas de fractura lo suficientemente profundas como para subvertir su lógica reproductora y trazar senderos que posibiliten nuevas consecuencias teóricas y políticas.

Sin embargo, esta tematización del pensamiento político contemporáneo resulta problemática. Más específicamente, siguiendo la tematización y los señalamientos críticos realizados por Emmanuel Biset (2010; 2011; 2020) quisiera subrayar tres temas y tres consecuentes problemas teóricos con los que el posfundacionalismo se arriesga a enfrentarse: la diferencia política, la autonomía de lo político, la relación entre lo

diferencia: la política, desde el punto de vista de la ontología, es definida por la relación entre ser y diferencia.

Esposito parte de este diagnóstico sobre la ontología política contemporánea para proponer sucesivamente tres paradigmas diversos —destituyente [*destituente*], constituyente [*constituente*] e instituyente [*istituente*]— sin embargo, a continuación seguiré una vía alternativa. Sobre otras maneras de aproximarse a la ontología política contemporánea o a cierta *ontopolítica*, cf. Carsten Strathausen (2009) y William Connolly (2022). Finalmente, para una sistematización posible de estos debates, cf. Emmanuel Biset (2020).

político y lo social; si a través del primero se plantea un problema de *estabilización*, con el segundo se plantea un problema de *unilateralización*, mientras que con el tercero se plantea un problema de *despolitización*.

El primer problema refiere al aspecto más representativo del posfundacionalismo: el tratamiento de la diferencia política en analogía con la diferencia ontológica heideggeriana. Tal como señala Biset (2010), la diferencia política tematizada por Marchart se presenta como una oposición rígida que podría terminar “estabilizando en un lugar fijo a lo político” (p. 176). Con una oposición frontal entre los términos (la política y lo político) se corre el riesgo entonces de interrumpir la equivocidad propia de la palabra *política* como condición justamente de su riqueza conceptual. Sería allí donde se revela que una presunta falta (su eventual equivocidad) podría permanecer en vecindad con los supuestos generales del posfundacionalismo evitando por anticipado los riesgos latentes en la oposición entre ambos términos que identifica a uno de los polos como subsistema óptico de un polo fundamental u ontológico. Podríamos así, como propuso por su parte Eduardo Rinesi (2003), “preservar la ambivalencia, la polisemia, de la palabra ‘política’”, sospechando que la riqueza de la palabra reside justamente en su ambigüedad, “no porque esté necesitando una definición más precisa, sino porque aquello que nombra involucra una tensión inerradicable” (pp. 21-22).

En segundo lugar, un derivado del tratamiento de la diferencia política es la consecuente afirmación de la llamada autonomía de lo político. Si bien se trata de una afirmación que, en principio, tiene una productividad innegable como gesto de salida de toda actitud despolitizadora que hace depender a la política de otras instancias en la que ella se funda —típicamente la “economía” desde una visión corriente *sobre* el marxismo—, es necesario reconocer que semejante afirmación es conceptualmente problemática puesto que supone la existencia de un espacio de lo real que podría ser calificado como “político” y al que se le atribuiría una legalidad propia:

por lo que no es en la defensa de la autonomía de lo político que se comprende un pensamiento de la diferencia, pues la diferencia (...) cuestiona la misma posibilidad de la autonomía ontológica o epistemológica (en otros términos, cuestionan el «auto» que compone la palabra puesto que supone una entidad definida en un sentido propio no diferencial). No se trata de postular la diferencia específica de la política respecto a otras áreas, sino que la misma diferencia es un movimiento político. (Biset, 2011, p. 33).

El tercer argumento que revela su insuficiencia está inspirado fuertemente en la obra de Laclau y requiere un desarrollo un poco más extenso. Me refiero a la relación vertical establecida entre lo político y lo social, señalando al primero como aquel que funda al segundo:

Todo progreso en la comprensión de las luchas sociales contemporáneas depende de invertir las relaciones de prioridad que el pensamiento social del último siglo y medio había establecido entre lo social y lo político. Esta tendencia se había caracterizado, en términos generales, por lo que podríamos denominar la sistemática absorción de lo político por lo social. Lo político pasaba a ser o bien una superestructura o bien un sector regional de lo social, dominado y explicado por las leyes objetivas de este último. Hoy hemos comenzado a movernos en la dirección opuesta: hacia una comprensión creciente del carácter eminentemente político de toda identidad social. (Laclau, 1993, p. 172).¹⁰

Nuevamente, el problema de una perspectiva como esta ha sido correctamente señalado por Biset. Al establecer de manera rígida la oposición entre lo social y lo político, y al

¹⁰ Esta sistemática absorción de lo político por lo social es un diagnóstico que encuentra quizás su forma paradigmática en Hannah Arendt (2015). Este diagnóstico permite pensar, por un lado, el declive de la filosofía política frente a la emergencia de las ciencias sociales desde el siglo XIX; y, por otro lado, el retorno de lo político (que es, en realidad, un retorno de la *filosofía* política) una vez que la tendencia, al decir de Laclau, se invierte en la dirección opuesta. La tarea en adelante sería, si no abandonar, ciertamente complicar este diagnóstico de *retirada* y *retorno* por lo que oculta en aquello que muestra.

afirmar la primacía del segundo sobre el primero, esta concepción redundante en una visión apolítica o, al menos, tendencialmente despolitizadora de lo social:

Atendiendo a la versión histórica sostenida desde el posfundacionalismo, la diferencia entre lo social y lo político propia de la modernidad, y el consiguiente supuesto de la sociedad auto-instituida, termina por hacer de la política una subesfera innecesaria de la sociedad. Al invertir este argumento y sostener que existen siempre instituciones políticas de lo social, antes que deconstruir la oposición entre lo social y lo político, se la termina consagrando. Esto debido a que lo político se ubica en un lugar de externalidad respecto de lo social que viene a fundar parcialmente. Si en esta lectura la modernidad condenó a la política a un lugar secundario respecto de lo social como instancia central, la política como una esfera entre otras, la inversión de este dualismo conduce a sostener su estructura teórica. (...) Sostener que existe una institución política de lo social indica: por una parte, que es posible diferenciar entre lo político y lo social, y así que lo social es por definición diferente de lo político; por otra parte, que lo político es la fundación precaria o contingente de una forma de sociedad, es así externa a la misma sociedad. La sociedad, o lo social, sigue siendo en esta perspectiva algo apolítico. A pesar de lo paradójica que pueda resultar, la diferencia política analizada no termina sino consolidando una visión apolítica de lo social. (Biset, 2010, pp. 199-200).

Por mi parte, a estas consideraciones que sigo de tan cerca como puedo, quisiera añadir que, desde una visión heredera de una de las voces de Marx, lo político no podría ser considerado simplemente ni una instancia última, ni el encargado de fundar lo social, porque lo social no necesita ser fundado o, mejor dicho, no deja de ser fundado *en permanencia*. Y, por su parte, eso que llamamos comúnmente sociedad es en realidad un efecto de una estructuración de lo social que produce justamente, y dicho con Althusser (2004), un “efecto de sociedad”: existe, en toda historia, un “efecto de sociedad”, es decir, un “mecanismo que hace existir *como sociedad* el resultado de la

producción de una historia” (p. 73). Con un concepto como éste el autor de *Lire le capital* pretendía señalar la radical diferencia existente entre Marx y su conciencia filosófica anterior, según la cual la sociedad se expresaba ya sea como un sujeto colectivo, ya sea como una agregación de individuos aislados. Si bien se lo sabe lejos de la agregación individual típica de las robinsonadas del siglo XVIII, Marx también estaría lejos, sugiere Althusser, de las teorías que hacen de la sociedad un sujeto colectivo, señalando así el pasaje de la sociedad entendida como causa a la sociedad concebida como efecto. Ahora bien, reconocer su condición factual, es decir, reconocer a la sociedad como *efecto de*, no debería llevarnos apresuradamente a recaer en un terreno anterior asignando a una instancia o región del ser su cualidad de *causa*. Es precisamente a esto a lo que se arriesga el pensamiento político posfundacional en la tematización propuesta por Marchart.

Para concluir con este apartado, quisiera sugerir que un abordaje de estos tres problemas encadenados (la diferencia política, la autonomía de lo político y la relación entre lo social y lo político) permitiría reconocer que el posfundacionalismo así tematizado se expone a recaer en el terreno clásico de la filosofía política anterior a Marx, viéndose expuesto a ser más frecuentemente *pre-marxista* que *pos-marxista*. Lo que desconoce por medio de ese movimiento especular —tan notorio, en particular, en la empresa de Laclau— es que al menos desde el siglo XIX la teoría social y política ha debido enfrentarse a un régimen de heteronomía en el corazón de la pretendida autonomía de la política que recorrió la historia del pensamiento político desde la antigüedad hasta entrado el siglo XVIII. Es necesario no olvidar que la tonalidad específica de un joven llamado Karl, antes de llegar a ser un apellido impreso en millones de lomos de libros que aún nos esperan en los anaqueles de las bibliotecas del mundo, estaba dada por “la necesidad de ir a buscar más allá de lo político la razón de los conflictos insolubles” (Althusser, 1983, p. 128). Ese *más allá* de lo político, antes que como una pretensión por trascenderlo, debe entenderse como la impulsión de una búsqueda que atraviesa a Marx y, se lo quiera o no, a toda la filosofía posterior. Para Marx, antes que del *fin* o de una *salida* [*Ausgang*] de la política, se trata de dibujar un

camino por el que se busca; trazar una línea oblicua en el inmenso bosque del mundo. Un intento, en fin, seguramente no fue el único, ni el último, que por ese camino se propuso aventurarse en una *ontología de nosotros mismos* (Foucault, 2014).

El cielo estrellado sobre nosotros

¿Cómo asumir el diagnóstico del posfundacionalismo, sin aceptar sus consecuencias teóricas inmanentes: la estabilización de lo político en un lugar fijo, su consecuente unilateralización y, finalmente, su imprevista despolitización? O, en otros términos, ¿cómo heredar sus premisas sin recaer en un campo teórico y político sencillamente premarxista? Tal como quisiera mostrar en esta segunda parte, una de las contribuciones más originales a la que podemos acudir para dar respuesta a estas preguntas es la de Étienne Balibar (2005) porque produce, quisiera sugerir, una complicación de los presupuestos teóricos del posfundacionalismo por medio de un desplazamiento. Más específicamente, en primer lugar, *complica* la diferencia política por medio de la formulación de tres puntos de vista y tres conceptos consecutivos de la política: la autonomía, la heteronomía y la heteronomía de la heteronomía de la política. Y, en segundo lugar, al desplazar los términos del debate posibilita una reconsideración de la relación existente entre política y fundamento.

Puntos de vista de la política

En un comentario a su obra, Martin Deleixhe (2016) ha señalado la continuidad existente entre la tematización de la diferencia política —en particular, en la versión de Claude Lefort— y la delimitación de los tres puntos de vista de la política propuestos por Balibar. Por mi parte, pienso que establecer una estricta continuidad entre ambas perspectivas no deja ver con claridad la toma de distancia no explicitada pero efectivamente practicada respecto al horizonte teórico posfundacional. Una toma de distancia que propone una proyección de la teoría en una dirección que pueda ser

tendencialmente posmarxista sin recaer en un terreno anterior. Así, la propuesta teórica consistente en distinguir tres puntos de vista y tres conceptos que le son propios permite reconocer la equivocidad y la incompletitud propia del concepto de la política, evitando por adelantado la respuesta *politicista* a la pregunta por la institución de lo social que presupone tanto la estabilización de lo político como la despolitización de lo social. Al proceder de este modo, quisiera mostrar, complica el horizonte del posfundacionalismo al tiempo que hace lugar a la comprensión marxista de la política en este tiempo *después de...* el marxismo, que es el nuestro.

¿De qué modo la propuesta de Balibar responde a esta exigencia crítica frente al pensamiento posfundacional? De manera encadenada delimitando tres puntos de vista de la política y tres conceptos que le son propios.¹¹ En primer lugar, reconociendo la autonomía de la política, como presupuesto teórico fundante del posfundacionalismo, aunque no solo, puesto que en él confluye la larga tradición de la filosofía política desde la antigüedad. En segundo lugar, reconociendo su radical heteronomía, como presupuesto teórico propio del marxismo, aunque no pertenece exclusivamente al gesto de Marx porque, por un lado, la heteronomía de la política puede pensarse como el reverso de aquella larga tradición de la filosofía política; y, por otro lado, porque diversas concepciones de la heteronomía de la política se ven animadas por el gesto marxiano pero no se reducen a él. En tercer lugar, poniendo en consideración un punto de vista suplementario, la heteronomía de la heteronomía de la política, como condición de condiciones de las dos anteriores.

A estos puntos de vista le corresponden “«trois concepts de la politique» dans la tradition critique” (Balibar, 2010, p. 14).¹² Se trata “[d]el sistema sin principio de unidad *a priori* de los conceptos críticos de la política” (Balibar, 2017, p. 219) que en

¹¹ Si bien todo gesto de pluralización puede ser la expresión, como ha indicado Derrida (2010), de una “prudencia elemental (...) para procurarse puertas de salida”, es necesario reconocer, sin embargo, que “pluralizar es siempre darse una salida de emergencia hasta el momento en que es el plural el que nos mata” (p. 44). El lector deberá juzgar en cada caso, y en este caso en particular, si la pluralización de los nombres de la política aquí propuesta nos conduce a encontrar la política o si, finalmente, no es una forma más de perderse en ella.

¹² Trad.: «Tres conceptos de la política» en la tradición crítica.

su formulación misma se resisten a una subsunción bajo una definición única y señalan el problema de su posible articulación: emancipación, transformación y civilidad. ¿En qué consisten, en resumidas cuentas, cada uno de esos puntos de vista y sus respectivos conceptos? Responder a esta pregunta de una manera detallada exige un trabajo específico de reconstrucción y desarrollo. Por un lado, *reconstruir* la posición de Balibar tal como se expone —al menos tanto como sea posible— en su intervención, especialmente, desde la década de 1990. Por otro lado, *desarrollar* las tendencias inmanentes allí presentes en su ausencia. Con el fin de atenerme a lo esencial —“éclairer l'épineuse question des *concepts de la politique*, de leur irréductible pluralité et des choix qu'ils imposent” (Balibar, 2010, p. 143)¹³— aquí no puedo más que presentar los trazos generales a la espera de un futuro desarrollo.

La autonomía de la política define a la política, dice Balibar (2005), cuando “se refiere a una universalidad de derecho (...) *intensiva*” (p. 16). Ella expresa, más específicamente, el principio de que una comunidad o colectividad política (ya un pueblo, ya una nación, ya un Estado...) “no puede existir como tal, ni por ende gobernarse, mientras esté fundada sobre la sujeción de sus miembros a una autoridad natural o trascendente, sobre la instauración de la restricción y la discriminación” (p. 16). Desde esta perspectiva, como puede verse, la política se nos presenta como “*incondicionada*” (Balibar, 2005, p. 17), como la “*idealización*” de la política, verdadera “*contraparte de la idealidad*” que la funda (Balibar, 2005, p. 20). Una de las formulaciones posibles de la política entendida de este modo es la del propio Balibar (2017) al definir el carácter incondicionado de la “*proposición de la igualdad*” como la fórmula genérica de la política desde el punto de vista de su autonomía tal como ella se ve contenida y se despliega en sus efectos en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789. Asimismo, como es evidente, este punto de vista recorre la historia de la filosofía hasta confluir muy especialmente en las filosofías del derecho natural, especialmente en la idealidad del contrato social tal como se expresa

¹³ Trad.: Iluminar la espinosa cuestión de los *concepts de la politique*, de su irreductible pluralidad y de las elecciones que imponen.

en Jean-Jacques Rousseau (solo por señalar un nombre importante para Balibar en particular y para el marxismo en general).¹⁴

Como anticipaba, si a cada punto de vista de la política le corresponde un concepto, hay uno propio de la tradición crítica como expresión de la autonomía de la política: emancipación. De lo que se trata es de pensar, explica Balibar (2005), el punto preciso en el cual “la autonomía se vuelve una política efectiva de la emancipación” (p. 19). “La autonomía se convierte en política cuando se demuestra que una «parte» de la sociedad (...) está excluida (...) del derecho universal a la política” (p. 19). De modo tal que, “toda la historia de la emancipación no es tanto la historia de la reivindicación de derechos ignorados, sino más bien la historia de la lucha real por el goce de derechos *ya declarados*” (p. 20).¹⁵ Interesado en revitalizar una “tradición crítica” de la política, Balibar se concentra en el concepto de *emancipación*; sin embargo, si consideramos que su existencia es la historia de una lucha, quizás sea más pertinente no detenerse en *un* concepto de la política sino en *una relación conceptual* existente entre dos términos. Así, la relación conceptual propia de la autonomía de la política podría ser definida como *sujeción-emancipación*.

Por su parte, la heteronomía de la política refiere en palabras de Balibar a una política “del *más acá*”, es decir, un punto de vista de la política que la enfrenta a algo que no es ella, que la enfrenta radicalmente a su *otro*. Se trata de una perspectiva que lejos de abolir la política, postula que ella se define intrínsecamente por condiciones

¹⁴ Aunque no sea más que al pasar, quisiera dejar mencionado que bajo ningún punto se trata de nombres propios a los que les correspondería alternativamente un punto de vista de la política u otro. Por un lado, hay nombres, si se quiere, *maestros* en los que se alcanza un verdadero *claro* desde el cual proyectar un punto de vista (como podría ser el de Rousseau respecto a la autonomía o el de Marx respecto a la heteronomía). Pero, por otro lado, es importante anticipar que cualquier gran filosofía política (o cualquier gran filosofía crítica de la política, en este punto es lo mismo) que se precie de ese nombre permite una reflexión a través de los tres puntos de vista de la política (así, siguiendo el ejemplo, sería posible dar también con un Rousseau pensador de la heteronomía, y un Marx pensador de la autonomía). Visto así, se trata de una historia de la filosofía política terminada, entonces, interminable.

¹⁵ La expresión contemporánea más célebre de esta manera de concebir la política como emancipación probablemente sea la de Jacques Rancière (2010) al supeditar la existencia de la política a una situación: “hay política cuando hay una parte de los que no tienen parte” (p. 25), de modo tal que “no hay política sino por la interrupción, la torsión primera que instituye a la política como el despliegue de una distorsión o un litigio fundamental” (p. 27).

que no le son propias. El horizonte teórico en el que se ha desarrollado este punto de vista es el del propio Marx de un modo que se extiende hasta nuestro presente, al formular “una concepción radical de la heteronomía de la política e imponiéndola a toda una época, de la cual aún no hemos salido” (Balibar, 2005, p. 22). Según esta concepción, “para transgredir los límites de lo político reconocido, artificialmente *separado*, que siempre son los límites del orden establecido, la política debe remontarse a las condiciones «no políticas» (por tanto, en última instancia, *eminentemente* políticas) de esa institución, es decir, a las contradicciones económicas, y actuar sobre ellas desde el interior” (Balibar, 2005, pp. 23-24).¹⁶ Lo que señala este punto de vista es, finalmente, “l’impossibilité d’une simple « relève » de l’oppression ou de l’inégalité par l’État, le droit, la volonté et les droits de l’homme” (Balibar, 2010, p. 30).¹⁷ De modo tal que, si desde el punto de vista de la autonomía de la política la libertad o la igualdad se presentan como un postulado que debe ser actualizado, desde el punto de vista de la heteronomía ellas aparecen como el resultado de una historia según la cual uno deviene libre mediante una transformación inmanente de sus condiciones de posibilidad.

Según Balibar, el concepto de la tradición crítica que le corresponde a este punto de vista es el de *transformación*, entendida de un modo preciso: esta perspectiva posibilita no condenar al pasado una idea como la de *revolución* a condición de entender por ella no un modelo único sino más simplemente “l’idée d’un mouvement collective visant à transformer des structures de domination qui ne disparaissent pas spontanément, ou encore à *changer le changement*, c’est-à-dire à infléchir les transformations historiques spontanées” (Balibar, 2010, p. 158).¹⁸ Una política de la

¹⁶ Sin embargo, Balibar se empeña en destacar que este punto de vista no le pertenece exclusivamente a Marx y sus herederos sino que se extiende en diversas maneras de comprender la existencia de una “política condicionada”, especialmente expresada en una perspectiva como la de Foucault.

¹⁷ Trad.: La imposibilidad de un simple «relevo» de la opresión o de la desigualdad por el Estado, el derecho, la voluntad y los derechos del hombre.

¹⁸ Trad.: La idea de un movimiento colectivo orientado a transformar las estructuras de dominación que no desaparecen espontáneamente, o incluso a *cambiar el cambio*, es decir, a influir en las transformaciones históricas espontáneas.

transformación se presenta entonces no como un “mero cambio de las condiciones, como si fuera posible aislarlas y abstraerse de su presencia para actuar sobre ellas, sino el cambio en el cambio, o la *diferenciación del cambio*” (Balibar, 2005, p. 25). En este punto, vuelve a tener sentido suplementar el concepto propuesto por Balibar para poner en consideración una relación conceptual que mejor define la dialéctica propia de la política desde este punto de vista: *reproducción-transformación*.¹⁹

Finalmente, la heteronomía de la heteronomía muestra que “las condiciones a las cuales se remite una política jamás son una instancia última” sino que “lo que las vuelve determinantes es la manera en que sostienen a los sujetos o son sostenidas por ellos” mediante el “imaginario de identidades” (Balibar, 2005, p. 15). Este punto de vista que parece suplementario resulta a la vez esencial puesto que en él se desarrolla una interrogación por el espacio mismo de la política haciéndola posible en su autonomía y en su heteronomía. Así, solo desde el punto de vista de esta heteronomía recursiva sería posible desarrollar una autocrítica interna a las políticas de la emancipación y de la transformación: “una *heteronomía de la heteronomía* que vuelve a hacer presente para cuestionar la constitución de la política como transformación y como emancipación” (Balibar, 2005, p. 15). Esta perspectiva permite, en definitiva, formular la pregunta por el significado de la práctica política cuando sus condiciones se ven amenazadas o, en palabras de Judith Butler (2019): “¿Qué significa actuar unidos cuando las condiciones para la acción conjunta han quedado devastadas o menoscabadas?” (p. 30).

El concepto de la tradición crítica que le corresponde a este punto de vista, según Balibar, es el de *civilidad*, aunque nuevamente sería más pertinente identificar una relación conceptual específica: *violencia-civilidad*. La civilidad es definida por Balibar (2005) como una política que “resuelve el conflicto de las identificaciones, entre los límites imposibles (...) de una identificación total y de una identificación fluctuante. La

¹⁹ No es casual que la cuestión de la reproducción/transformación haya sido un punto central de la interpretación de la teoría de la historia bajo el influjo Althusser y sus discípulos, cf. Michel Pêcheux (2016).

civilidad (...) no es ciertamente una política que suprima toda violencia, pero sí rechaza sus extremos con el objeto de *dar espacio* (público, privado) a la política (la emancipación, la transformación) y permitir la historización de la violencia misma” (p. 40). Ella permite comprender, entonces, que “l’espace et le temps de la politique surgissent (...) d’une disjonction précaire des modalités, opposées entre elles, suivant lesquelles la vie humaine peut être détruite, et la politique anéantir ses propres conditions de possibilité” (Balibar, 2010, p. 148).²⁰ En este punto, se impone una especificación suplementaria en torno al nombre mismo elegido para dar cuenta de este punto de vista.

Si bien Balibar argumenta su elección, proponiendo incluso los trazos de su genealogía (2010, p. 45, nota al pie 2), cabe preguntarse si en la raíz etimológica e histórica de la noción de *civilidad* no hay algo que remite en última instancia a una forma particular, pero con efectos duraderos, de la reapropiación y del consecuente despliegue de la destrucción de Occidente respecto a su gran otro geográfico (ya sea este Oriente, ya sea el Sur), sexo-genérico (mujeres), racial (negros) o racional (locos). Esta indagación señalaría la necesidad de abandonar el nombre para desarrollar el concepto y dibujaría el contorno de una nueva investigación, la de un concepto que solo podría continuar siendo desarrollado en sus efectos en busca de un mejor nombre. Con la arbitrariedad propia de todo nombre²¹, pero con la intuición de que algo se juega en él en diversas regiones del pensamiento contemporáneo —entre el *cuidado del mundo* y el *cuidado de sí*, desde Hannah Arendt, pasando por los debates de los feminismos, hasta el reciente trabajo de Boris Groys (2022)— un nombre posible a modo de relevo es el de *cuidado* y, por extensión, un par conceptual que quisiera dejar aquí disponible para futuras investigaciones: *destrucción-cuidado*.

²⁰ Trad.: El espacio y el tiempo de la política surgen (...) de una disyunción precaria de las modalidades, opuestas entre ellas, según las cuales la vida humana puede ser destruida, y la política suprimir sus propias condiciones de posibilidad.

²¹ En definitiva, como afirma Latour (2017), “el nombre dado a una instancia es menos importante que las funciones de las que dicha instancia está dotada” (p. 218), de modo tal que aquello que Balibar nos hace pensar a través de su *civilidad* no se ve constreñido a los límites de su nombre sino que abre el espacio de nuevas investigaciones.

Fundar

Llegados hasta aquí es preciso puntualizar por qué esta aproximación a los puntos de vista de la política posibilita una complicación del horizonte teórico del pensamiento político posfundacional signado por el reconocimiento de la ausencia de un fundamento último y al mismo tiempo por la conciencia de lo político como el momento de cierta fundación precaria y contingente. Quisiera sugerir que si las premisas alcanzadas hasta aquí tienen asidero, será posible de ahora en adelante emprender una reconsideración de la relación existente entre *política* y *fundamento*, o en otros términos, una reconsideración de *la política como práctica del fundar*.

¿Cuáles son las premisas? Primero, que el principal legado del horizonte teórico posfundacional consiste en el reconocimiento de que la política tiene una relación esencial con la cuestión del fundamento, esto es, con la consciencia de su ausencia última y el reconocimiento de la necesidad de dar con *fundamentos contingentes* —por retomar el conocido señalamiento de Butler (2001)—. Segundo, que cierto acto de *fundar* o *fundamentar* va indisolublemente ligado a la *política* como su operación específica. Tercero, que la propia política es la que requiere recursivamente fundarse o refundarse frente a la crisis del marxismo, por un lado, y a la crisis de la política en su conjunto tal como ella es definida en el horizonte posfundacional —“nous cherchons à *refonder la politique* dans des nouvelles conditions historiques” (Balibar, 2010, p. 156)—.²² Cuarto, y aquí sí complicando el horizonte teórico en el que estas consideraciones se inscriben, que la política es por definición *equivoca*: frente a una oposición en última instancia estabilizadora entre lo político y la política, es necesario proponer una definición desestabilizadora —una no-definición o incluso una indefinición como condición de cualquier definición ulterior, puesto que no hay definición posible sino de una diferencia— siendo ella misma la sede de la diferencia entre tres puntos de vista, entre su autonomía, su heteronomía y su heteronomía

²² Trad.: Buscamos *refundar la política* en las nuevas condiciones históricas.

recursiva. De alguna manera, puede decirse del valor de la comprensión de la equivocidad misma de la política lo que Gaston Bachelard (1966) llegó a decir en otro contexto: que la política “se révèle alors plutôt à l’extension qu’à la réduction”, así, “la multiplicité des rapports redouble en quelque manière l’évidence parce que cette multiplicité est l’évidence à différents points de vue”.²³ En suma, concluía Bachelard, “nous croyons qu’on *fonde* en construisant” (p. 121).²⁴

Si estas premisas tienen algún sentido es posible ahora volver a la cuestión del fundamento. ¿Qué es, en el fondo, fundar? La respuesta no puede ser simple, ni única. Si la pluralización de los puntos de vista de la política resulta necesaria, necesaria será también la pluralización de los modos en los que comprender qué significa fundar. Fue Heidegger quién en una indicación anticipatoria formulada en *Vom Wesen des Grundes* (1928/2001), advirtió que el *fundar* o *fundamentar* [*gründen*] no se despliega en un solo sentido (ligado a la idea de *instituir*) sino que se diversifica en tres modalidades:

este fundamentar que tiene sus raíces en la trascendencia está *desperdigado* en una pluralidad de modos. Se trata concretamente de tres: 1. El fundamentar [*gründen*] en cuanto instituir o fundar [*stiften*]; 2. El fundamentar en cuanto tomar suelo [*Boden-nehmen*]; 3. El fundamentar en cuanto explicar o dar fundamentos [*begründen*]. (Heidegger, 2001, p. 141).

Hay, si puede llamarse así, una estructura ternaria en la dispersión —“la triple dispersión” en palabras de Heidegger (2001, p. 146)— de los modos del fundar o fundamentar. Esa estructura describe análogamente, quisiera sugerir, los modos en los que se diversifica y entrelaza la política según los tres puntos de vista anteriormente descriptos. Primero, aunque no se trata bajo ningún punto de un problema temporal, la autonomía de la política se expresa en el fundamentar en cuanto *instituir* como proyecto

²³ Trad.: Se revela entonces más en la extensión que en la reducción. (...) La multiplicidad de las relaciones intensifica de alguna manera la evidencia porque esta multiplicidad es la evidencia desde diferentes puntos de vista.

²⁴ Trad.: Creemos que se *funda* construyendo.

en ausencia de condiciones para hacerlo. Segundo, la heteronomía de la política se expresa en cuanto *tomar suelo*, reconociéndose “en medio de”, en un mundo de condiciones que la instituye. Tercero, finalmente, la heteronomía de la heteronomía se expresa en un intento por *dar fundamento* a lo existente, esto es, expresa un movimiento trascendental, el de la pregunta por la *condición de las condiciones* o, lo que es lo mismo, por las condiciones de posibilidad (que son siempre, también, las de su imposibilidad) de la política.

Este enfoque, entonces, asumiendo el gesto propio del posfundacionalismo, a la vez esboza lo que podría excederlo: un pensamiento de la política que no redunde ni en una estabilización por adelantado de su concepto producto de una delimitación prematura acerca de qué es (y qué no es) política; ni en su unilateralización, producto de la afirmación dogmática de la autonomía de la política; ni en una despolitización de lo social, producto de una comprensión limitada del fundar como un movimiento únicamente concebido en cuanto *instituir*. Con una lectura como la que aquí estoy proponiendo sería posible entrever, en cambio, un pensamiento de la política que afirme la *inestabilidad* conceptual, la *parcialidad* de su autonomía y la *diversidad* de los modos del fundar que van unidos a la política: instituir (autonomía), tomar suelo (heteronomía), dar fundamentos (heteronomía de la heteronomía).

Los tres puntos de vista (y sus consecuentes conceptos), podría decirse con el concurso de Freud (1930/2012), “se refieren a la misma constelación, pero designan aspectos diversos de ella” (p. 131). De modo tal que lo que se trata en última instancia es de reconocer la disposición triangular de la constelación de la política. Los puntos de esa constelación, si bien no son estrictamente contradictorios, tampoco son sencillamente articulables ya sea de manera aditiva bajo la forma de la suma de sus partes, ya sea de manera sintética bajo el esquema de la superación dialéctica. Se trata de aprehenderlos, quizás, de manera disyuntiva: como puntos de una constelación, son diferenciales, en tanto tales, irreductibles unos a otros. Así y todo, y quizás precisamente por eso, en toda reflexión y en toda práctica política pueden estar presentes los tres puntos de vista de manera más o menos ausente en cada caso. Solo llegado hasta aquí

puede reconocerse que los puntos de vista son, a su vez, tres *inteligencias* de la política que, según el caso, pueden presentar relaciones de complementariedad, de subsunción, pero también de antagonismo.²⁵

Finalmente, se impone un comentario respecto al marxismo porque a su modo esta larga reflexión sigue concerniéndole a él en la medida en que la tónica aquí presentada dibuja el espacio en el que un pensamiento de la política desde el marxismo puede aún hoy continuar teniendo *lugar*. Al fin de cuentas, si nuestro horizonte filosófico es irreversiblemente posmarxista se debe principalmente a que solo en las actuales condiciones es posible —y, entonces, necesario— una crítica del marxismo que se presente a la vez interna y externa. Crítica interna, es decir, una autocrítica a través de la cual el marxismo encuentre “les moyens de comprendre ses propres échecs et de surmonter ses limites historiques, de façon à rouvrir les perspectives d’une « transformation du monde » révolutionnaire” (Balibar, 2010, p. 283).²⁶ Crítica externa, por otra parte, entendida como “une « sortie » de sa problématique ou une relativisation de son point de vue” (Balibar, 2010, p. 283).²⁷

Alguna vez Bachelard (1960) propuso llamar “no-cartesiana” a la epistemología del nuevo espíritu científico. Con ello no pretendía formular una condena a algunas tesis del cartesianismo, sino a “la doctrine des natures simples et absolues”²⁸;

²⁵ Pienso en esta constelación triangular de la política a través de una clásica imagen propuesta por Freud (1923/2015): “la disposición triangular de la constelación del Edipo” (p. 69). Por su parte, la imagen de los puntos de vista como *inteligencias*, se ve inspirada, es decir, dominada por una sugerente propuesta por cartografiar las inquietudes antropológicas contemporáneas por parte de Eduardo Viveiro de Castro (2022). Según esta propuesta, de la que aquí no puedo entrar en detalle y me limito a su estructura formal, existen “tres inteligencias”, “tres grandes áreas de interés antropológico contemporáneo” que “se interceptan, se superponen, colaboran y a menudo colisionan. Pues ellas disputan, de forma más o menos explícita, una posición de antecendencia epistemológica y/o de preeminencia ontológica: cada área puede (en ambos sentidos del verbo) reclamar el título de continente más general dentro del cual las otras dos son «sólo» sus provincias. Esta tensión debería (o al menos puede) considerarse productiva, no destructiva.” Estas tres inteligencias, concluye Viveiros de Castro, configuran un triángulo que “puede imaginarse como equilátero, isósceles o escaleno, según las diferentes orientaciones filosóficas. En el centro de gravedad de este triángulo está la Tierra.”

²⁶ Trad.: Los medios de comprender sus propios fracasos y superar los sus límites históricos, de manera de reabrir las perspectivas de una «transformación del mundo» revolucionaria.

²⁷ Trad.: Una «salida» de su problemática o una relativización de su punto de vista.

²⁸ Trad.: La doctrina de las naturalezas simples y absolutas.

descubriendo de ahora en más “une sorte de dualité fondamentale”²⁹ según la cual

toutes les notions de base peuvent en quelque manière être dédoublées ; elles peuvent être bordées par des notions complémentaires. Désormais toute intuition procédera d’un choix ; il y aura donc une sorte d’ambiguïté essentielle, à la base de la description scientifique et le caractère immédiat de l’évidence cartésienne sera troublé. (Bachelard, 1960, pp. 141-142).³⁰

El nuevo espíritu científico era portador así de una concepción según la cual “loin que ce soit l’être qui illustre la relation, c’est la relation qui illumine l’être” (p. 144), de modo que ya no había posibilidad de concebir fenómenos *simples* puesto que todo fenómeno es “un tissu de relations” (p. 148).³¹ Se trataba, concluía Bachelard, de una actitud frente al conocimiento que pudiera “garder *ouvert* le corps d’explication” (p. 164).³² Retomando esta inspiración, quisiera señalar que en la exploración de los puntos de vista de la política aquí propuesta se dibuja la posibilidad de una *política no-marxista* que no surge precisamente para contradecir al marxismo sino que funciona como un *suplemento*. Cobra sentido así el significado del *no-*, entendido como una “negación que debe permanecer en contacto con la formación primera” de modo tal que posibilite “una reorganización del saber sobre una base más amplia”, esto es, que posibilite el pasaje “de una conceptualización cerrada, bloqueada, lineal, a una conceptualización abierta, libre, arborescente” (Bachelard, 1970, pp. 111-114). Lo que está en juego en este horizonte posmarxista que es el nuestro es, quizás, en definitiva la posibilidad de alcanzar una “ontologie du complémentaire” que sea “moins âprement dialectique que

²⁹ Trad.: Una especie de dualidad fundamental.

³⁰ Trad.: Todas las nociones de base pueden de alguna manera ser desdobladas; pueden ser flanqueadas por nociones complementarias. En adelante, toda intuición procederá de una elección; habrá entonces una especie de ambigüedad esencial en la base de la descripción científica y el carácter inmediato de la evidencia cartesiana será perturbado.

³¹ Trad.: Lejos de ser el ser lo que ilustra la relación, es la relación la que ilumina el ser. Un tejido de relaciones.

³² Trad.: Mantener *abierto* el cuerpo de las explicaciones.

la métaphysique du contradictoire” (Bachelard, 1960, p. 16).³³

Orientarse en el pensamiento

En este trabajo me propuse, en primer lugar, reponer algunos debates propios de una región del pensamiento político contemporáneo. Para ello consideré, por un lado, el posmarxismo como el horizonte filosófico de nuestro tiempo aunque señalé que la asunción de esa posición no tiene un significado único. Me detuve, por otro lado, en el pensamiento político posfundacional destacando sus principales tesis, pero también sus limitaciones para inscribirse en una perspectiva consecuentemente posmarxista. En segundo lugar, quise partir de esa reconstrucción para considerar la distinción de tres puntos de vista de la política propuesta por Balibar a la vez como una asunción del legado posmarxista y como una complicación de los presupuestos del posfundacionalismo. Esta reflexión condujo, en última instancia, a la reconsideración de la relación existente entre política y fundamento. Para finalizar quisiera indicar sintéticamente los caminos de investigación posibles que se ven abiertos de ahora en adelante.

Alguna vez Althusser (2008b) señaló que “no se trata (...) de ampliar la política existente, sino de saber escuchar la política donde ella nace y se hace” (p. 308). Resulta oportuno seguir esa intuición, ahora, para concluir. Una investigación en el terreno de la ontología política que sea heredera de los debates del marxismo no debe proponerse ampliar la política, como si ella misma estuviera reducida o, peor, perimida. De lo que se trata más bien es de ampliar su comprensión: saber escuchar *donde ella nace y se hace*. A su modo, esta no es una consideración ajena a un spinozismo bien entendido como el de Althusser: la pregunta por el ser no es una pregunta distinta a la pregunta por el *estar* y el *obrar* —o, dicho de otro modo, la pregunta por lo existente y lo actuante—. Así, frente a la imposibilidad de un abordaje frontal, es necesario desplazar

³³ Trad.: Ontología de lo complementario (...) menos ásperamente dialéctica que la metafísica de lo contradictorio.

la pregunta por el ser de la política. O más bien, es la pregunta misma por la cuestión política la que se desplaza hacia el *estar* y el *obrar*.

La cuestión del ser *sive* estar de la política es la que en este trabajo quise sugerir por medio de la identificación de su *constelación triangular*. Realizada esta tarea panorámica, de lo que se trataría es de profundizar y diversificar la investigación. En primer lugar, la profundización se desplegaría, dándole continuidad a la elaboración *tópica* hasta aquí anunciada preliminarmente, esto es, una investigación sobre los *nombres* en función de los *lugares* de la política. En esa profundización, a la par del desarrollo conceptual de los puntos de vista, tendrían un valor significativo los estudios *de caso* que enriquezcan la comprensión de los puntos de vista por medio de un análisis de las maneras en la que ellos se expresan concretamente en grandes filosofías políticas (y en grandes filosofías críticas de la política) tales como las de Spinoza, Rousseau o Marx, solo por nombrar algunas.³⁴

La cuestión del ser *sive* obrar de la política, en cambio, no ha sido formulada en este trabajo y exigiría un largo desarrollo. Si la primera es *tópica*, esta segunda investigación es *dinámica*: una investigación no por lo que la política *es* sino más bien por lo que ella *hace* y sobre *cómo* lo hace. Se trata, es cierto, de un terreno conocido: la historia de la filosofía política ha respondido alternativamente (quizás sin ser del todo consciente de ello) a la pregunta por el ser de la política por medio del señalamiento de su accionar específico. En este punto ha tenido razón Marchart (2009) al señalar — como herederos de un largo debate sobre la política entre el orden y el conflicto— la existencia de dos “rasgos de la trayectoria de lo político”, uno asociativo y otro disociativo, condensados en dos figuras mayores de la filosofía política en el siglo XX como Hannah Arendt y Carl Schmitt. Ahora bien, tal como creo, si bien se trata de un problema conocido, este terreno puede ser redescubierto si consideramos que el rasgo asociativo y el rasgo disociativo no se reducen a la definición de la esencia de lo político

³⁴ Sin ir más lejos, los trabajos de Balibar sobre diversas figuras de la historia de la filosofía pueden ser pensados como una puesta en práctica de esta profundización —solo por indicar uno de estos trabajos—: el señalamiento de Spinoza y Marx como dos reflexiones alternativas de la heteronomía de la política (Balibar, 2010, pp. 29-33).

sino que se expresan juntos y diferencialmente en los tres puntos de vista de la política delimitados tópicamente.

Ya sea cuestión de la política existente, ya de la política actuante, de lo que se trataría en cualquier caso es de desplegar suplementariamente un tercer tipo de investigación que aquí no puedo más que anunciar. Me refiero a una investigación estrictamente *conceptual*, puesto que si asumimos la equivocidad de la política producto de su disposición triangular deberemos consecuentemente asumir la equivocidad de los conceptos políticos a ella subsidiarios. Más específicamente, si la política es equívoca así lo serán también sus conceptos, digamos, fundamentales. No sería lo mismo, así, una problematización teórica sobre el *sujeto* de la política desde el punto de vista de la autonomía que desde el punto de vista de la heteronomía, y lo mismo ocurriría con los conceptos de libertad, igualdad, derecho o violencia, entre otros. Siendo los desacuerdos en torno a cada concepto en el pensamiento político contemporáneo el resultado de colocarse en un punto de vista o el otro, sin reconocer el necesario perspectivismo. Sin reconocer, en fin, que cada punto es *un* punto de vista entre otros afectado por una condición común aunque con efectos singulares en cada caso: el paralaje.

Esas tres investigaciones —tópica, dinámica y conceptual— son las que la clarificación sobre una cierta escena de la filosofía política como la que aquí me propuse realizar, posibilitaría. Hasta aquí, entonces, las notas para una exploración. Una investigación que parta del reconocimiento de la equivocidad de la política, pero que se proponga que ella ya no sea solo un misterio, ese asilo de la ignorancia al que se tiende a recurrir cuando se dice espontáneamente que “todo es política”. Que se proponga, en fin, orientarse en el pensamiento dibujando los trazos de una disposición triangular de la constelación de la política porque en ella se expresan las tres modalidades del fundar según las cuales es posible *refundar* la política y con ella, tal vez, todo lo demás: entre el *instituir* o la política como autonomía, el *ser-instituido* o la política como heteronomía, y el *instituir-se* o la política como heteronomía de la heteronomía.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis (1983). Los "Manuscritos de 1844" de Marx (Economía, Política y Filosofía). En L. Althusser, *La revolución teórica de Marx* (Marta Harnecker, Trad.). Siglo XXI.
- Althusser, Louis (1998). *Lettres à Franca (1961-1973)*. STOCK/IMEC.
- Althusser, Louis (2003). *Marx dentro de sus límites* (Juan Pedro García del Campo, Trad.). Akal.
- Althusser, Louis (2004). De El capital a la filosofía de Marx. En L. Althusser, y É. Balibar, *Para leer El capital* (Marta Harnecker, Trad.). Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2008a). ¡Por fin la crisis del marxismo! En L. Althusser, *La soledad de Maquiavelo* (Carlos Prieto del Campo, Trad.). Akal.
- Althusser, Louis (2008b). El marxismo como teoría «finita». En L. Althusser, *La soledad de Maquiavelo* (Carlos Prieto del Campo, Trad.). Akal.
- Anderson, Perry (2004). *Tras las huellas del materialismo histórico* (Eduardo Terrén, Trad.). Siglo XXI.
- Anderson, Perry (2012). *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (Néstor Míguez, Trad.). Siglo XXI.
- Arendt, Hannah (2015). *La condición humana* (Manuel Cruz, Trad.). Paidós.
- Bachelard, Gaston (1960). *Le nouvel esprit scientifique*. Presses Universitaires de France.
- Bachelard, Gaston (1966). *Le rationalisme appliqué*. Presses Universitaires de France.
- Bachelard, Gaston (1970). *La filosofía del no. Ensayo de una filosofía del nuevo espíritu científico* (Noemí Fiorito de Labruno, Trad.). Amorrortu.
- Balibar, Étienne (1997). *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Galilée.
- Balibar, Étienne (2005). Tres conceptos de la política: emancipación, transformación, civilidad. En É. Balibar, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global* (Patricia Wilson, Trad.). Gedisa.
- Balibar, Étienne (2006). *La filosofía de Marx* (Horacio Pons, Trad.). Nueva Visión.
- Balibar, Étienne (2010). *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*. Galilée.
- Balibar, Étienne (2017). *La igualibertad*. (Victor Goldstein, Trad.). Herder.
- Bensussan, Gérard (1999). Crises du marxisme. En G. Bensussan, y G. Labica (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*. Presses Universitaires de France.
- Biset, Emmanuel (2010). Contra la diferencia política. *Pensamento Plural*, pp. 173-202. Recuperado de:
- Biset, Emmanuel (2011). Ontología de la diferencia. En E. Biset, y R. Farrán (Ed.), *Ontologías políticas* (pp. 9-42). Imago Mundi.
- Biset, Emmanuel (2020). ¿Qué es una ontología política? *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 15, pp. 323-346
- Butler, Judith (2001). Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del "postmodernismo". *La ventana*(13), pp. 7-41.

- Butler, Judith (2019). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (María José Viejo, Trad.). Paidós.
- Connolly, William. E. (2022). Nada es fundamental... En W. Brown, W. E. Connolly, A. Cravero, J. Tully, M. Freedon, y E. Biset (Ed.), *Teoría política. Definición de un campo* (Emmanuel Biset, Trad.). Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad.
- Deleixhe, Martin (2016). *Étienne Balibar. La ilimitación democrática* (Julia Tomasini, Trad.). Jusbaire.
- Derrida, Jacques (2009). Some statements and truisms about neologisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seisms [Algunas constataciones y truisms acerca de neologismos, neoísmos, postismos, parasitismos y otros pequeños seísmos]. En T. Dutoit, et P. Romanski (dir.), *Derrida d'ici, Derrida de là*. Galilée.
- Derrida, Jacques (2010). *Resistencias del psicoanálisis* (Jorge Piatigorsky, Trad.). Paidós.
- Esposito, Roberto (2006). *Categorías de lo impolítico* (Roberto Raschella, Trad.). Katz.
- Esposito, Roberto (2020). *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*. Einaudi.
- Expósito, Julia (2018). *El marxismo inquieto. Sujeto, política y estructura en el capitalismo neoliberal*. Prometeo.
- Foucault, Michel (2014). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)* (Horacio Pons, Trad.). FCE.
- Fraser, Nancy (1983). "Postestructuralismo y política". Los discípulos franceses de Jacques Derrida. *Revista Mexicana de Sociología*, 45(4), 1209-1229.
- Freud, Sigmund (2012). *Obras completas. Vol. 21 (1927-1931). El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obra* (Vol. 21) (José Luis Etcheverry, Trad.). Amorrortu.
- Freud, Sigmund (2015). *El yo y el ello* (José Luis Etcheverry, Trad.). Amorrortu.
- Groys, Boris (2022). *Filosofía del cuidado* (Maximiliano Gonnet, Trad.). Caja Negra.
- Keucheyan, Razmig (2013). *Hemisferio izquierdo. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos* (Alcira Bixio, Trad.). Siglo XXI.
- Kouvelakis, Stathis (2021). Beyond marxism? The "Crisis of marxism" and the postmarxist moment [¿Más allá del marxismo? La "Crisis del marxismo" y el momento posmarxita]. En A. Callinicos, S. Kouvelakis, & L. Pradella (eds.), *Routledge Handbook of Marxism and Post-marxism* (pp. 337-348). Routledge.
- Laclau, Ernesto (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Ernesto Laclau, Trad.). Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto, y Mouffe, Chantal (1993). Posmarxismo sin pedido de disculpas. En E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Ernesto Laclau, Trad.). Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto, y Mouffe, Chantal (2010). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Ernesto Laclau, Trad.). FCE.

- Lacoue-Labarthe, Philippe, et Nancy, Jean-Luc (dir.). (1981a). *Les Fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*. Galilée.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, et Nancy, Jean-Luc (dir.). (1981b). *Rejouer le politique. Cahiers du Centre de recherches philosophiques sur le politique*. Galilée.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, et Nancy, Jean-Luc (dir.). (1983). *Le Retrait du politique. Cahiers du Centre de recherches philosophiques sur le politique*. Galilée.
- Latour, Bruno (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas* (Ariel Dillon, Trad.). Siglo XXI.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau* (Marta Delfina Álvarez, Trad.). FCE.
- Meiksins Wood, Ellen (2013). *¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado* (Julietta Letto, Trad.). RyR.
- Palti, Elías José (2005). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*. FCE.
- Pêcheux, Michel (2016). *Las verdades evidentes. Lingüística, semántica, filosofía* (M. R. Glozman, P. Karczmarczyk, G. Marando, y M. Martínez, Trads.). Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Rancière, Jacques (2010). *El desacuerdo. Política y filosofía* (Horacio Pons, Trad.). Nueva Visión.
- Ricœur, Paul (2015). La paradoja política. En P. Ricœur, *Historia y verdad* (Vera Waksman, Trad., pp. 300-328.). FCE.
- Rinesi, Eduardo (2003). *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Colihue.
- Roggerone, Santiago M. (2018). *¿Alguien dijo crisis del marxismo? Axel Honneth, Slavoj Žižek y las nuevas teorías críticas de la sociedad*. Prometeo.
- Roggerone, Santiago M. (2022). *Tras las huellas del marxismo occidental*. Ediciones IPS.
- Sazbón, José (2002). *Historia y Representación*. Universidad Nacional de Quilmes ediciones.
- Schürmann, Reiner (2017). *El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar* (Miguel Lancho, Trad.). Arena.
- Strathausen, Carsten (2009). *A leftist ontology. Beyond Relativism and Identity Politics*. University of Minnesota.
- Tosel, André (1999). Marxisme, néo-marxisme, et post-marxismes face à la philosophie aujourd'hui en France. « *Actuel Marx* »(25), 11-25.
- Tosel, André (2016). Sur un retour de Marx en philosophie et en politique. Éléments de recension bibliographique. « *Actuel Marx* »(59), 153-169.
- Traverso, Enzo (2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria* (Horacio Pons, Trad.). FCE.
- Traverso, Enzo (2022). *Revolución. Una historia intelectual* (Horacio Pons, Trad.). FCE.

Viveiros de Castro, Eduardo (22-09-2022). *Las tres inteligencias* (Emmanuel Biset, Trad.). Arqueologías del porvenir:
<https://arqueologiasdelporvenir.com.ar/traduccion/las-tres-inteligencias/>
Zavaleta Mercado, René (1990). *El Estado en América Latina*. Los amigos del libro.

Teoría de la ideología y Hegemonía. Para una crítica althusseriana del pos-fundacionalismo (vía Lacan)

Theory of Ideology and Hegemony. For an Althusserian Critique of Post-foundationalism (vía Lacan)

Agustín Méndez Samoiloff*

Fecha de Recepción: 28/02/2023

Fecha de Aceptación: 30/04/2023

Resumen: *El motivo del presente artículo es realizar una lectura conjunta de las obras de Ernesto Laclau y Louis Althusser, haciendo especial énfasis en sus respectivas teorías de la ideología, señalando sus posibles acercamientos, así como sus puntos de distanciamiento.*

Si bien el pensador argentino reconoce su deuda con Althusser, considera que en definitiva termina por reproducir el esquema base-superestructura, propio del marxismo economicista, haciéndose, con ello, patente el esencialismo filosófico que campea su enseñanza. En pos de asestar un golpe definitivo a dicho modelo, y sus versiones más o menos veladas, en su última obra, La razón populista, Laclau encontrará en la noción lacaniana de objeto petit a, la clave para entender la especificidad de los procesos de subjetivización política. Sin embargo, la ausencia de la categoría de interpelación ideológica dentro de su propuesta tendrá como consecuencia devaluar la capacidad explicativa que posee el psicoanálisis a la hora de desentrañar los mecanismos de dominación imperantes.

En definitiva, la diferencia entre ambas posturas radica en que la utilización del psicoanálisis en Laclau sirve para construir una ontología descriptiva de corte post-estructuralista, mientras que, en Althusser, tiene la función de desarrollar un análisis crítico, es decir una toma de posición respecto a lo establecido.

Palabras

clave: *ideología - psicoanálisis – capitalismo – ontología – política*

* Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos de Aires (UBA) y maestrando en Teoría política y social (UBA). Correo electrónico: agustinmendezff@gmail.com

Abstract: *The reason for this article is to make a joint reading of the works of Ernesto Laclau and Louis Althusser; emphasizing their respective theories of ideology, pointing out their possible approaches, as well as their points of distancing. Although the Argentine thinker recognizes his debt to Althusser, he considers that in the end he ends up reproducing the base-superstructure scheme, typical of economicist Marxism, thus making evident the philosophical essentialism that dominates his teaching. In order to deal a definitive blow to this model, and its more or less veiled versions, in his latest work, *On populist reason*, Laclau will find in the Lacanian notion of *petit a* object, the key to understanding the specificity of the processes of political subjectivization. However, the absence of the category of ideological interpellation within its proposal will have the consequence of devaluing the explanatory capacity of psychoanalysis when it comes to unraveling the prevailing mechanisms of domination. In short, the difference between both positions lies in the fact that the use of psychoanalysis in Laclau serves to construct a descriptive ontology of post-structuralist nature, whereas in Althusser, it has the function of developing a critical analysis, that is to say a position regarding the established.*

Keywords: *Ideology – Psychoanalysis – Capitalism – Ontology – Politics*

La obra de Ernesto Laclau, desde sus inicios, constituyó un abordaje teórico cuya intención fue derribar definitivamente toda forma de esencialismo filosófico. De esta manera, el trabajo teórico emprendido en *Hegemonía y estrategia socialista* -escrito junto a Ch. Mouffe en 1985- parte de la deconstrucción de una de las categorías centrales de la teoría política occidental: el sujeto.

En una clara sintonía con los enunciados realizados por el pensador franco-argelino Jacques Derrida, Laclau sostendrá que los distintos proyectos teóricos de la tradición occidental, desde los albores de la Grecia antigua hasta la actualidad, han basculado alrededor de un punto fijo del cual hacen derivar el resto de sus premisas. En consonancia con lo antedicho, se comprende que el nombre privilegiado que adquiere ese significado trascendental, por su propia naturaleza, será el de sujeto, en tanto

hypokeimenon o *sub-iectum*, definido, literalmente, como lo que esta subyacente o debajo, *causa sui*, igual e idéntico a sí mismo, condición de toda predicación: “Se podría mostrar que todos los nombres del fundamento, del principio o del centro han designado siempre lo invariante de una presencia (*eidós, arché, telos, energeia, ousía* [esencia, existencia, sustancia, sujeto], *aletheia*, trascendentalidad, consciencia, Dios, hombre, etc.)” (Derrida, 1989, p. 385).

El post-estructuralismo expuesto por Laclau y Mouffe consistirá, precisamente, en una reapropiación crítica de la noción de sujeto, tal y como fue desarrollada a lo largo de la tradición marxista. En esta última, el proletariado fue expresamente constituido como el sujeto ontológicamente determinado del cambio, ya que, por su propia ubicación dentro del entramado social, podía desencadenar la contradicción fundamental capital-trabajo.

Este esquema es el que pretende rebatir el posmarxismo laclausiano, debido a la matriz economicista y mecanicista que lo sustenta. La necesidad de delinear las condiciones de posibilidad de una praxis emancipatoria que pueda surgir de cualquier punto o espacio del sistema social, no solo del económico y, por tanto, encabezada por distintas posiciones de sujeto, serán los aportes centrales del concepto gramsciano de hegemonía, ya que “la posición de Gramsci es clara: la voluntad colectiva resulta de la articulación político-ideológica de fuerzas históricas dispersas y fragmentadas” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 79). Sin embargo, las consideraciones de este último autor también serán sometidas a crítica, pues, a su entender, Gramsci, sigue ligando, necesariamente, la ubicación del sujeto dentro del esquema de producción laboral a su capacidad intrínseca para erigirse en la clase fundamental de un proyecto contra-hegemónico: “para Gramsci, incluso si los diversos elementos sociales tienen una identidad tan sólo relacional, lograda a través de la acción de prácticas articuladoras, tiene que haber siempre un principio unificante en toda formación hegemónica, y éste debe ser referido a una clase fundamental” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 81).

Frente a este posicionamiento, Laclau sostendrá que la relación hegemónica es fundante de la lógica propia de lo social, es decir, que las prácticas articuladoras no

discurren entre identidades e intereses previamente determinados, sino que, por el contrario, la especificidad que adquieren es resultado de dichas prácticas. El sujeto, de este modo, se encuentra atravesado por la misma indeterminabilidad que campea la estructura social: “el momento de cierre de una totalidad discursiva, que no es dado al nivel “objetivo” de dicha totalidad, tampoco puede ser dado al nivel de un sujeto que es “fuente de sentido”, ya que la subjetividad del agente está penetrada por la misma precariedad y ausencia de sutura que cualquier otro punto de la totalidad discursiva de la que es parte” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 81).

Una conclusión fundamental de sus análisis será que, si la noción de sujeto pleno e idéntico a sí mismo era correlativo al concepto de una totalidad cerrada, la noción de apertura de lo social no vuelve superflua la necesidad de algún tipo de totalización. Esta se torna operativa por su ausencia, ya que solo puede haber articulaciones hegemónicas donde diversos sujetos pugnen por establecer el significado de la plenitud ausente de la sociedad:

La totalidad constituye un objeto que es a la imposible y necesario. Imposible porque la tensión entre equivalencia y diferencia es, en última instancia, insuperable; necesario porque el sin algún tipo de cierre, por, más precario que fuera, no habría ninguna significación ni identidad (...) Esta operación por la que una particularidad asume una significación universal inconmensurable consigo misma es lo que denominamos hegemonía. Y dado que esta totalidad o universalidad encarnada es, como hemos visto, un objeto imposible, la identidad hegemónica pasa a ser algo del orden del significante vacío, transformando a su propia particularidad en el cuerpo que encarna una totalidad inalcanzable. (Laclau, 2005, pp. 94-95).

En este punto es donde Laclau expresa su teoría de la ideología, ya que, según sus palabras, la función *strictu sensu* de la ideología es “la creencia en que hay un ordenamiento social particular que aportará el cierre y la transparencia de la

comunidad” (Laclau, 2002, p. 21). De acuerdo con sus postulados, si solo existen diferencias, las mismas, para constituir su identidad, requieren de algún tipo de cierre que les permita significarse. Dicha totalización, que, como se ha visto, es necesaria e imposible, se establece como una *distorsión constitutiva* de toda estructura social, como ilusión necesaria. Teniendo en cuenta que dicha plenitud “no tiene ningún contenido conceptual, en absoluto: no constituye un término abstracto sino, en el sentido más estricto, vacío” (Laclau, 2005, p. 126), se comprende que la función de la distorsión ideológica es proyectar, sobre un contenido particular, la plenitud imposible de la comunidad: “por un lado, el cierre como tal, siendo una operación imposible, no puede constituirse en torno a un contenido propio y se muestra solo a través de su proyección en un objeto diferente de sí mismo. Por el otro, este objeto particular que en cierto momento asume la función de encarnar el cierre de un horizonte ideológico, será deformado como resultado de esta función encarnante” (Laclau, 2002, p. 20).

De lo antedicho se sigue que la operatoria hegemónica es inherentemente ideológica debido a que todo registro de lo óptico ocupa una función ontológica que lo excede, aunque tal función solo adquiere consistencia a través del nombre de quien lo representa. Por tanto, hay lucha hegemónica e ideológica debido a que la relación entre lo universal y particular es reversible, precaria y parcial. Siempre existe la posibilidad de que haya un nuevo nombre para esa plenitud ausente y generar, en consecuencia, un movimiento contra-hegemónico: “vemos así que es lo que hace posible la visibilidad de la operación distorsiva: el hecho de que ninguno de los movimientos en que ella se basa puede alcanzar, lógicamente, su término, *ad quem*” (Laclau, 2002, p. 23).

Esta reconceptualización de la teoría de la ideología encuentra en *La razón populista* una última formulación, debido a que Laclau sostendrá que la lógica lacaniana del objeto a es idéntica a la relación hegemónica. Nutriéndose de los análisis de J. Copjec, sostendrá que: “el objeto parcial u objeto de la falta es el que surge a partir de la falta, del vado, originado por la pérdida del *Plenum* o *das Ding* original. En lugar de la satisfacción mítica derivada de ser uno con la Cosa maternal, el sujeto experimenta ahora una satisfacción en este objeto parcial” (Copjec, cit. Laclau, 2005, pp. 146-147).

Ahora bien, es necesario recalcar que estos objetos parciales, no son una parte del todo, sino una parte que es el todo. Si mediante estos objetos se recupera un plus de ese goce todo mítico, se comprende que una demanda particular, para que aglutine una cadena equivalencial, debe asumir el “valor de pecho” de la leche materna. Laclau, de esta forma, sostendrá un isomorfismo entre ambas lógicas de funcionamiento, pues una universalidad surge mediante un proceso por el cual una particularidad es investida libidinalmente, nombrando una plenitud imposible de alcanzar:

He intentado mostrar en *La razón populista* cómo la lógica de la hegemonía y la del objeto a lacaniano se superponen en buena medida y se refieren ambas a una relación ontológica fundamental en la cual lo pleno (*fullness*) sólo puede ser tocado a través de su investimento en un objeto parcial; que no es una parcialidad dentro de la totalidad sino una parcialidad que es la totalidad (...) El punto relevante para nuestro tema es que lo pleno —la Cosa freudiana— es inalcanzable; es tan sólo una ilusión retrospectiva que es sustituida por objetos parciales que encarnan esa totalidad imposible. En palabras de Lacan: la sublimación consiste en elevar un objeto a la dignidad de la Cosa. Como he intentado mostrar, la relación hegemónica reproduce todos estos momentos estructurales: una cierta particularidad asume la representación de una universalidad que siempre se aleja. (Laclau, 2008, p. 20).

Ahora bien, llegado a este punto, es necesario entender que, como sostiene Stavrakakis, la apropiación que realiza Laclau del psicoanálisis es de “carácter formal, estructural y no sustantiva” (Stavrakakis, 2010, p. 96). Esta situación adquiere consistencia especialmente cuando se revisita el *dictum* “la sociedad no existe”. Si bien se comprende que, en términos lacanianos, la apertura de lo social, precondition de la lógica hegemónica, refiere al *Grand Autre barré*, su función está restringida a sentar las bases de su teoría sobre los significantes vacíos. Como sostiene Pablo Livszyc, en la obra de E. Laclau, no existe una pregunta por la interpelación del sujeto, sino por el

modo en que se articulan las demandas entre sí: “se pasa, para pensar la categoría de sujeto, del problema de la *interpelación* por el Otro con mayúscula al problema de la *articulación* de las identidades entre los otros con minúscula” (Livszyc, 2011, p. 565).

Ahora bien, lo interesante de tal desplazamiento es preguntarse qué es, precisamente, aquello que “cae”, que “resta” en la teorización lacaniana, al no especificar la relación de interpelación del Otro para con el sujeto, como éste lo constituye, y bajo qué mecanismos. Esta situación se torna mucho más importante si se considera la incorporación del objeto a dentro de su teorización, ya que, como bien sostiene Žižek:

Aunque Ernesto Laclau está en la senda correcta al enfatizar el rol necesario del objeto a para volver a operativa a una construcción ideológica, mutila la verdadera dimensión de este rol cuando lo restringe al hecho de la hegemonía (de cómo el vacío del Significante Amo debe ser llenado con cierto contenido particular). Aquí las cosas son mucho más precisas: dado que el objeto a es (también) objeto de la fantasía, la trampa reside en lo que uno se tienta de llamar, con Kant, el rol de “plan trascendental” jugado por el objeto a –una fantasía constituye nuestro deseo, brinda sus coordenadas, es decir que literalmente “nos enseña como desear”-. (...) la fantasía media entre la estructura formal simbólica y la positividad de los objetos que encontramos en la realidad, es decir que brinda un “plan” según el cual ciertos objetos positivos de la realidad pueden funcionar como objetos del deseo, llenando los lugares vacíos abiertos por la estructura formal simbólica. (Žižek, 2006, pp. 63-64).

De lo antedicho se desprende que la noción de objeto a no constituye, por sí mismo, un camino que asegure necesariamente una ruptura con el orden existente, independientemente de la orientación política-ideológica de la fuerza hegemónica que lleve adelante dicho proyecto. El objeto a nunca aparece “solo”, como algo que está “delante” del sujeto. Por el contrario, opera detrás suyo, causándolo. La fórmula del

fantasma, que articula el objeto a con el sujeto barrado, tramita el goce y configura el deseo que, al determinar “el marco mismo de la realidad” (Miller, 2006, p. 271) brinda una promesa de plenitud basada en la “eliminación imaginaria de la falta simbólica mediante la recaptura de lo real perdido” (Stavrakakis, 2007, p. 76). De esta forma, se introduce en escena el papel que cumple lo imaginario, en tanto revestimiento del objeto a, en la regulación del lazo social: “es la promesa imaginaria de recapturar nuestro goce perdido/imposible, lo que proporciona el soporte de la fantasía para muchos de nuestros proyectos políticos, roles sociales y elecciones de los consumidores” (Stavrakakis, 2018, p. 49).

Puesto que la pulsión se satisface en su propio recorrido, dejando al sujeto inscripto en un mecanismo de repetición, sin saber que quiere, ni tampoco queriendo saber sobre ese no-saber, se torna absolutamente necesario observar el modo en que se articulan, en esta estructura fantasmática, los diversos aparatos ideológicos del Estado (AIE), pues toda relación de poder se sirve de “un soporte libidinal, afectivo, que liga a los sujetos a las condiciones de subordinación simbólicas” (Stavrakakis, 2010, p. 2007). Para alcanzar tal cometido, es fundamental incorporar los aspectos dejados de lado por Laclau en su teoría de la ideología, es decir, la noción althusseriana de interpelación, re-interpretada a la luz de los aportes del psicoanálisis lacaniano. La fecunda utilidad de este concepto radica en que incorpora una estructura de desconocimiento, cuya operatividad no solo apunta a los procesos de constitución del individuo como sujeto ideológico, sino, fundamentalmente a la reproducción de lo existente: “la realidad de ese mecanismo, aquello que es necesariamente *desconocido*, es efectivamente la reproducción de las relaciones de producción y las relaciones que de ella dependen” (Althusser, 2008, p. 63).

En virtud de lo antedicho se procederá, a continuación, a realizar una relectura de la teoría althusseriana de la ideología, haciendo especial énfasis en su vinculación con la noción de inconsciente. De esta forma, se sentarán las bases para contraponer, en los subsiguientes acápites, ambas posturas, la de Althusser y Laclau, demostrando el modo en que el bagaje conceptual althusseriano permite señalar ciertos *impasses*

teóricos de la concepción hegemónica de la política.

Sujeto del inconsciente, sujeto de la ideología. Recensiones althusserianas

En su artículo “Freud y Lacan”, Althusser sostendrá que su esfuerzo teórico busca alcanzar “una mejor comprensión de esta *estructura del desconocimiento*, que interesa en primer lugar a cualquier investigación sobre la ideología” (Althusser, 1996, p, 47). Ubicar el alcance de los dispositivos ideológicos en el plano de lo inconsciente permite ir más allá de las aporías y posicionamientos clásicos del marxismo, cuya función parecía estar limitada a ser un velo encubridor que opera sobre la conciencia, evitando que esta obtenga un conocimiento preciso de su condición real de explotación. Por el contrario, indagar acerca de la funcionalidad de esta estructura de desconocimiento implica partir del carácter *des-centrado* del sujeto: “Freud nos descubre a su vez que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego, centrada en el “yo”, la “conciencia”, o la “existencia” (...) que el sujeto humano esta descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene “centro” más que en el desconocimiento imaginario del “yo”, es decir en las formaciones ideológicas en las que se “reconoce”” (Althusser, 1996, p. 47).

Apoyado en las enseñanzas del psicoanálisis lacaniano, Althusser sostendrá que la gigantesca efectividad de esta estructura de desconocimiento se debe a que no constituye una operatoria exógena al sujeto, impuesta en un momento determinado de su desarrollo biológico, sino que, por el contrario, se encuentra presente bajo la lógica de lo siempre-ya. El psicoanálisis se yergue, por tanto, como un *corpus* cuya enseñanza permite repositionar la teoría de la ideología, señalando su accionar en tanto mecanismo fundamental de toda producción subjetiva y, con ello, su papel constitutivo en la mediación de las relaciones sociales de producción capitalistas: “las relaciones de producción son reproducidas en primer lugar por la materialidad del proceso de producción y del proceso de circulación. Pero no se debe olvidar que las relaciones ideológicas están inmediatamente presentes en esos mismos procesos” (Althusser,

2008, p. 36, nota 11).

Bajo esta óptica debe entenderse la recuperación que Althusser realiza de la metáfora espacial base-superestructura, pues en su teorización, si bien la ideología es un concepto diferenciado de la economía, no actúa como un compartimento estanco respecto suyo. Por el contrario, el plexo político-ideológico tiene una autonomía relativa, la cual le brinda una consistencia propia, a la vez que capacidad de acción sobre distintas esferas de lo social (entre ellas la economía), estableciéndose entre ellas un entramado de conexiones, vínculos y determinaciones multicausales. Para comprender esta maniobra teórica, es necesario tener en cuenta que para Althusser, a diferencia de la totalidad expresiva hegeliana, que se desenvuelve a partir de la simplicidad de un *principio interno*, la totalidad marxista se encuentra siempre-ya sobredeterminada, es decir, que es una unidad compleja con dominancia pero sin centro; se encuentra, por tanto, basada no en una lógica de la causalidad o la génesis, sino en una combinatoria específica y concreta, compuesta por una serie de instancias y estratos diversos, con temporalidades diferenciales e índices de eficacia propios (cfr. Althusser, 2010, pp. 132-181). En consonancia con ello, Althusser, como apunta Balibar, “no se propone agregar una teoría de la superestructura a la teoría existente de la estructura, sino, por el contrario, transformar el propio concepto de estructura mostrando que producción y reproducción son procesos que dependen originariamente de condiciones ideológicas inconscientes” (Balibar, 2004, pp. 86-87).

Siguiendo con este análisis, es necesario destacar que el concepto a través del cual Althusser articulará el campo de lo ideológico con lo inconsciente es el de lo imaginario. Su caracterización está construida a partir de la recuperación de los aportes realizados por dos autores específicos, a saber: Spinoza y Lacan (cfr. Montag, 2013). Por un lado, se puede afirmar que del primero retendrá la exposición contenida en su *Tratado teológico-político*, en donde se tematiza a lo imaginario no “como en Descartes, como una categoría psicológica, sino como la categoría por la cual un mundo es pensado (...) la imaginación no es una facultad del alma, no es una facultad del sujeto psicológico, la imaginación es un mundo” (Althusser, 2014, p. 94); por otra parte, del

psicoanalista francés retomará la experiencia del llamado “estadio del espejo”, la cual le permitirá comprender el modo en que la identidad del *infans* se constituye ilusoriamente, mediante su alienación en una imagen reflejada que le otorga una consistencia, una idea de completud, frente a la vivencia de incoordinación de su propio: “El sujeto, preso de la ilusión de la identificación espacial, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentada del cuerpo hasta una forma que llamaremos ortopédica de su totalidad” (Lacan, 2002, p. 90).

En definitiva, la particularidad de esta lectura radica en desubjetivizar lo imaginario, es decir, evitar su comprensión como una esfera perteneciente al ámbito de lo mental o psíquico, para re-inscribirlo en términos materialistas: “Lo “real” y lo “imaginario” no son pues contrarios. Son indisociables uno del otro (...) Lo Imaginario y lo Real se montan o se “muerden” una a otro, no forman “mundos” separados, sino que constituyen juntos lo que percibimos en los hechos como un “mundo”, sea coherente o conflictivo” (Balibar, 2004, p. 90).

De lo anterior se sigue que no se puede pensar lo real como una instancia prístina que lo imaginario distorsiona externamente; por el contrario, está *siempre-ya* investido por dicho registro, de ahí que todo vínculo social se encuentra libidinalmente mediado. La ideología y lo imaginario se tornan, bajo esta óptica, un plexo teórico que refiere tanto a las relaciones vividas de los individuos, como a sus estructuras inconscientes:

La ideología concierne, por lo tanto, a la relación vivida de los hombres con su mundo. Esta relación que no aparece como “consciente” sino a condición de ser inconsciente (...) En la ideología los hombres se expresan, en efecto no su relación con sus condiciones de existencia, sino la manera en que viven su relación con las condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación “vivida”, “imaginaria”. (Althusser, 2010, pp. 193-194)

El punto crucial que destaca Althusser es que dicha relación imaginaria es vivida en la conciencia de los hombres como si fuera una determinación autónoma, cuando, en

realidad, la ideología constituye más bien un sistema de representaciones que “la mayor parte del tiempo no tienen nada que ver con la “conciencia”, son la mayor parte del tiempo imágenes, a veces conceptos, pero, sobre todo, se imponen como estructuras a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su conciencia” (Althusser, 2010, p. 193).

Será en sus “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, donde Althusser expondrá más cabalmente como interpreta el modo en que lo inconsciente funciona con lo ideológico. En dicho trabajo sostendrá que cada discurso (ideológico, científico, estético e inconsciente), produce un tipo de sujeto específico. De esta manera, y dejando de lado provisoriamente los discursos científico y estético, el pensador aquí retratado sostendrá que el sujeto se encuentra “*presente en persona* en el discurso ideológico, puesto que él mismo es un significante determinado de este discurso (...) El sujeto del discurso inconsciente ocupa una posición diferente a todas las anteriores: es “representado” en la cadena de los significantes por *un* significante que “tiene lugar”, que es su “lugarteniente”; está ausente del discurso del inconsciente, entonces, por “lugartenencia””(Althusser, 1996, p. 115). Ahora bien, si Althusser, en su argumentación, afirma que los significantes del discurso ideológico son gestos, conductas, sentimientos, palabras, mientras que los significantes del inconsciente son fantasmas, cuya materia prima proviene de lo imaginario, se comprende que, entre el funcionamiento del discurso ideológico y el inconsciente, hay una mutua imbricación, pues el inconsciente opera en situaciones cotidianas, las cuales son siempre formaciones ideológicas: “decir que el inconsciente produce sus formaciones o algunas de sus formaciones en “situaciones” concretas (de la vida cotidiana, situaciones familiares, de trabajo o accidentales, etc.) significa pues literalmente que las produce en formaciones del discurso ideológico” (Althusser, 1996, pp. 124-125).

Siguiendo con este análisis, Althusser sostendrá que mientras que el discurso ideológico tiene un proceso de centrado, el discurso del inconsciente es de *falso centrado*, pues el sujeto aparece en una escena fantasmal, pero siempre por delegación. El efecto libido será, por tanto, el resultado de este último discurso:

La estructura de las fantasías del discurso inconsciente es una resultante de la interpelación del individuo como sujeto, es decir, del establecimiento del sujeto. No es posible pensar el uno sin el otro: el deseo y la subjetividad son ambos productos sociohistóricos. En otras palabras, el deseo no es natural. Además, el deseo no es lo que se reprime (...) sino el efecto mismo de la instauración del sujeto —es decir, la articulación específica de los fantasmas— lo que constituye su individualidad y, al mismo tiempo, produce en el sujeto el desconocimiento de las relaciones reales en las que es “arrojado”. (Morfino, 2019, p. 285).

De lo antedicho se desprende el meollo de la argumentación althusseriana: la vinculación del discurso ideológico y el inconsciente es el resultado de una articulación diferencial, *cuyo anudamiento singular es producto del propio mecanismo de interpelación*: “la interpelación como sujetos ideológicos de los individuos humanos produce en ellos un efecto específico, el *efecto inconsciente* que permite a los individuos humanos asumir la función de *sujetos ideológicos*” (Althusser, 1996, pp. 191-192).

La mutua implicación de ambos registros, lo ideológico y lo inconsciente, está dada por la estructura de reconocimiento/desconocimiento que se pone en juego en cada acto identificatorio. Ahora bien, teniendo en cuenta que la estructura económica de toda formación social es por definición vacía e impersonal, estos casilleros deben ser llenados, no importa por *quien*, mientras que aseguren su reproducción, de ahí que “la requisición de la estructura está en blanco, es abstracto, anónima: no quiere saber quién asumirá las funciones de *träger*. El discurso ideológico provee los *quien*” (Althusser, 1996, p. 121). De esta forma, la ideología será la que proporcione a la función-*träger*, las *razones de sujeto* para su concreción:

La ideología es la que asegura la función de *designar* el sujeto (en general) que debe ocupar esta función, y para ello debe *interpretarlo* como sujeto,

proporcionándole las *razones-de-sujeto* para asumir esta función. La ideología interpela al individuo constituyéndolo como sujeto (ideológico, por lo tanto, de su discurso), y brindándole razones-de-sujeto (interpelado como sujeto) para asumir las funciones definidas como funciones-de-*träger* por la estructura. (Althusser, 1996, p. 118).

A este primer dispositivo, que permite al sujeto reconocerse como el “yo” del discurso ideológico, le corresponde un segundo movimiento, a través del cual se asegure el “*reclutamiento* [de los individuos en tanto sujetos] por la garantía que da a los reclutados. Al reclutar a los sujetos ideológicos, el discurso ideológico, los instaure como sujetos ideológicos al mismo tiempo que los recluta. Produce, instaure, así, como sujetos a los reclutados mediante un solo mismo acto” (Althusser, 1996, p. 120). La ideología garantiza su operatividad a partir de la conformación de un espacio donde toda pregunta encuentra de forma anticipada su respuesta. Para ello se pone en movimiento una duplicación del sujeto: si el sujeto es un efecto producido por el discurso ideológico, se requiere una *repetición especular* del mismo para garantizar el funcionamiento de la ideología. Althusser explica este fenómeno recurriendo al ejemplo de lo que acontece en el cristianismo, en donde todo sujeto se reconoce como perteneciendo a la misma grey, a partir de la interpelación/escucha de un sujeto absoluto, Dios:

lo cual significa que toda ideología está centrada, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos como sujetos en una doble relación especular tal que somete a los sujetos al Sujeto, al mismo tiempo que les da en el Sujeto en que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura), la garantía de que se trata precisamente de ellos y de Él y de que, al quedar todo en Familia (la Santa Familia: la Familia es por esencia santa), “Dios reconocerá en ella a los suyos”, es decir que aquellos que hayan reconocido a Dios y se hayan reconocido en El

serán salvados. (Althusser, 2008, p. 61).

Ahora bien, en esta misma lógica de reconocimiento, se despliega un efecto inconsciente de desconocimiento, ya que la ideología solo puede interpelar y asignar a un sujeto un lugar dentro de la estructura social, “como respuesta a un mandato de olvidar el mandato que el sujeto, sin embargo, obedece. El mandato o decreto no existe antes de sus efectos, ni puede existir sin ellos: es lo que está presente en el discurso en la forma del olvido de lo que nunca ha estado presente para el mismo discurso” (Montag, 2015, p. 37).

Si la ideología, en tanto estructura de garantía que asigna un lugar al individuo dentro de un entramado social como si fuese una determinación propia y voluntaria, debe borrar, mediante su negación práctica, las huellas de su proceder, logra tal cometido gracias al efecto de desconocimiento, propio de la estructura de fuga o abismo del discurso de lo inconsciente: “Este “*Spaltung*”, es este tipo de relación o articulación diferencial específico que vincula (en forma de un abismo, de una abertura) el discurso consciente con este elemento o más bien con esta categoría estructural del discurso ideológico que es el *Ich*” (Althusser, 1996, p. 142).

El mecanismo de lo ideológico, por tanto, nunca es un mandato que se impone coercitivamente; por el contrario, asegura su funcionamiento a partir del despliegue de la lógica de reconocimiento/desconocimiento, generada por el propio dispositivo de interpelación: “la interpelación de los individuos humanos como sujetos produce en ellos un efecto específico, el efecto inconsciente, que les permite tomar la función de sujetos ideológicos, es decir, reconocerse en la estructura centrada de la ideología, al mismo tiempo que desconocen las relaciones reales, de las que son los Träger” (Morfino, 2019, p. 284).

De este modo, el yo (*moi*), el *Ich*, se encuentra siempre-ya atravesado, constituido e investido por un discurso ideológico, “produciendo –como contrapartida– su inconsciente, su deseo, en formas que varían según situaciones históricas, sociales, familiares e individuales” (Morfino, 2019, p. 289).

En virtud de lo antedicho, se comprende que la finalidad de la teoría de la ideología de Althusser es complementar y ampliar el análisis de Marx, demostrando que los individuos devienen una fuerza laboral económicamente útil y políticamente dócil, gracias al accionar de los diversos Aparatos del Estado, los cuales no son solo represivos sino, principalmente, ideológicos y, por tanto, funcionan, como es bien sabido, “masivamente” con la ideología de la clase dominante. Este conjunto de instituciones (iglesia, escuela, partidos políticos, sindicatos, administración de justicia, etc.), que se desenvuelven de modo tanto pública como privadamente, tienen por finalidad asegurar “la reproducción de las relaciones de producción, es decir, las relaciones capitalistas de explotación” (Althusser, 2008, p. 42).

En definitiva, lo fundamental del proyecto althusseriano –y punto central, a su vez, para el interés de este trabajo– radica en el reconocimiento de la necesidad de inscribir las enseñanzas del psicoanálisis dentro de una teoría crítica de la sociedad, pues “*no es posible producir una teoría del psicoanálisis sin fundamentarla en el materialismo histórico*” (Althusser, 1996: 48). Como se verá a continuación, lo distintivo para un análisis sociopolítico de pretensiones críticas consiste en indagar el modo en que las determinaciones concretas existentes “trabajan”, despliegan o facilitan, determinadas formaciones inconscientes:

Decir que el inconsciente “funciona con lo imaginario ideológico”, es decir, entonces, que “selecciona” en el imaginario ideológico las formas, los elementos, o las relaciones que le “convienen” (...) Habría que “leer” así, *al revés* de cómo suele proponerse, el “desenfreno” de los “instintos” bajo la ideología nazi, racista, etc., como una distribución general y oficial, pública y permisiva, de este “combustible” ideológico que requiere ciertas perversiones para “funcionar” al *aire libre*. (Althusser, 1996, pp. 93-94).

Primer movimiento crítico vía Lacan: discurso capitalista, imaginario y objeto a

El recorrido realizado hasta aquí ha permitido contrastar las teorías de la ideología desarrolladas por E. Laclau y L. Althusser, haciendo especial énfasis en cómo las mismas se nutren de conceptos provenientes del psicoanálisis.

En primera instancia, se puede señalar que ambos autores desarrollan una crítica a la noción de sujeto en tanto una entidad autónoma, igual e idéntica a sí misma. Empero, la opacidad que introduce Freud con su “peste”, no tira por la borda los presupuestos metafísicos del *cogito* cartesiano: por lo tanto, el ejercicio teórico verdaderamente relevante no radica en postular un nuevo fundamento *aracional*, sino en observar la mutua relación entre lo consciente y lo inconsciente.

Ahora bien, desmitificada la categoría de sujeto, Laclau, como se ha visto *supra*, intenta reconstruirla bajo la noción de identidad, dotándola de un nombre específico, “el pueblo”: “un conjunto de demandas equivalenciales articuladas por un significante vacío es lo que constituye un “pueblo”” (Laclau, 2005, p. 215). Su noción de ideología se inscribe, en este sentido, como la ilusión necesaria de un cierre o totalización, que permita significar la plenitud ausente de la sociedad: de acuerdo con Laclau, su operatoria consiste en una “presentación de la ideología como dimensión de lo social que no puede ser suprimida, no como *crítica de la ideología*” (Laclau, 2002, p. 21, destacado propio). Por el contrario, en el caso de Althusser, su intención es indagar en la interacción existente entre lo inconsciente y lo ideológico, en pos de desentrañar su incidencia en la conformación y reproducción de vivencias subjetivas. Así, tal y como afirma en su trabajo “Sobre Freud y Marx”, se detendrá a analizar la operatoria de síntesis asignada a la conciencia, en tanto mecanismo ideológico por antonomasia, subrayando que “en la categoría de sujeto consciente de sí, la ideología burguesa representa a los individuos lo que deben ser para aceptar su propia sumisión a la ideología burguesa, los representa como dotados de la unidad y de la conciencia (ella misma unidad) que deben tener para unificar sus diferentes prácticas y sus distintos actos bajo la unidad de la ideología dominante” (Althusser, 1978, pp. 122-123).

La diferencia de matices no es menor, ya que, en base a ellos, se deriva la

utilización que cada uno de los autores aquí trabajados hace del psicoanálisis. En el caso de Althusser, la noción de interpelación permitirá observar el modo en que el sujeto, en tanto *träger*, se encuentra comprometido en la reproducción de las relaciones de producción actuales. Apoyado en el registro de lo imaginario, realizará una crítica que desenmascare los mecanismos de dominación vigentes y que constituyen, de una determinada manera, al “yo” consciente, observando las diferentes prácticas que desarrollan los aparatos ideológicos del estado en la producción subjetiva. La ligazón entre psicoanálisis e ideología le sirve a Althusser para estudiar las modalidades de sujeción del sujeto, así como la consistencia específica que adquiere una determinada formación social, evitando caer en posiciones que, al pasar por alto este análisis, obtienen conclusiones apresuradas sobre las posibilidades emancipatorias de la praxis política. Para evitar tal situación, su estrategia será adoptar el punto de vista de la reproducción, donde la contingencia emerge producto de un análisis histórico-concreto, y no como un presupuesto derivable de la propia estructura social, dado su carácter inherentemente “dislocado”:

El primado del "punto de vista de la reproducción" adquiere un significado exactamente inverso de aquel del que habíamos partido: en vez de fundar las variaciones históricas en una invariabilidad, significa que toda invariabilidad (relativa) presupone una relación de fuerzas. O si se quiere, que toda continuidad estructural es el efecto necesario de una contingencia irreductible en la cual, a cada instante, reside la posibilidad latente de una crisis. (Balibar, 2004, p. 61).

La teoría de E. Laclau, por su parte, afirmará que, por su propia naturaleza, toda intervención política efectiva puede desencadenar un proceso de rearticulación hegemónica. Si bien es cierto que toda su teoría descansa en el reconocimiento del Gran Otro barrado, puesto que, de otra manera, no habría posibilidad de sustituciones ni desplazamientos en el orden simbólico, no por ello se puede pasar por alto el hecho de que el sujeto no siempre logra ir más allá del lugar desde donde actúa. El esquema

propuesto en *La razón populista*, a partir del cual se sostiene que la convergencia de un conjunto de demandas insatisfechas por un poder insensible a ellas es la génesis de un pueblo, y éste, con su accionar, expande la democracia, transforma una posibilidad lógica (la rearticulación hegemónica), en una concatenación de instancias que se despliegan necesariamente (cfr. Laclau, 2005, p. 213). De este deslizamiento se pueden extraer importantes consecuencias, ya que, como célebremente ha señalado Lacan durante los acontecimientos de mayo del '68, los reclamos o las reivindicaciones exigidas a un poder insensible a ellas, en muchas ocasiones, terminan por reforzar su postura y perfeccionar su funcionamiento, tornándose cómplices de los mecanismos de dominación vigentes.

Llegado a este punto, es donde se puede afirmar que los postulados de Laclau caen por detrás de la teoría de la ideología tematizada por Althusser e, incluso, es posible definirla como un momento interno de ella misma. Para comprender esta sentencia, se torna necesario comprender que el pensador argentino replica el gesto kantiano basado en la indagación de las condiciones de posibilidad *discursivas* de los objetos, antes que en su existencia real y determinada: “Si el ser -a diferencia de la existencia- de todo objeto se constituye en el interior de un discurso, no es posible diferenciar en términos de ser lo discursivo de ninguna otra área de la realidad. Lo discursivo no es, por consiguiente, un objeto entre otros objetos (aunque por supuesto, los discursos concretos lo son) sino un horizonte teórico” (Laclau, 1993, p. 119).

Ahora bien, el problema detectado es que, siguiendo las disquisiciones semiológicas que Stravrakakis propone sobre el proceso de significación, concebida en términos lacanianos, toda producción de sentido es imaginaria por definición. Como es bien sabido, la reconceptualización que el psicoanalista francés realiza de la lingüística saussureana indica que el significado emerge siempre producto del juego de los significantes. La barra que separa el significado del significante implica que este último está perdido en tanto Real. Empero, la significación es producida imaginariamente, por efecto de la cadena significante: “La predominancia del significante es lo que produce el significado imaginario con el fin de recubrir la ausencia del significado real o más

bien del significado en tanto real” (Stavrakakis, 2007, p. 53).

Si, como quedo enunciado, toda producción de sentido es resultado de un sistema discursivo que se conforma como tal a partir de un límite radical, es decir, el antagonismo, se deduce que todo sentido no puede ser sino político (cfr. Laclau, 1993, p. 77). Por tanto, el politicismo discursivista de Laclau se torna inherentemente imaginario-ideológico: “La teoría laclausiana del discurso constituye una fenomenología de lo ideológico desde el interior de la propia ideología, desde el sentido” (Sánchez Estop, 2017, p. 463). Si, como el autor argentino explica, recurriendo a la enseñanza lacaniana/zizekiana, toda unidad está dada por la acción retroactiva del acto de nombrar (cfr. Laclau, 2005, pp. 131 y ss.), ello redundará en la conformación de una subjetividad política que no logra superar los atolladeros de las identificaciones imaginarias. Empero, y recuperando el piso inferior del grafo del deseo lacaniano (Lacan, 2005), es necesario señalar que no todo acto de nominación produce un nuevo “acolchonamiento”, pues

[e]n este nivel, no salimos del primer piso del grafo (...) es el Otro el que fija, delimita, instaura el registro de las relaciones imaginarias. El sujeto es un sujeto sometido al Otro (...) cómodamente instalado en su goce. Y no sale de este punto sin angustia. Es decir, no quiere pagar el precio de la pérdida de referencias imaginarias, y en ese sentido, el sujeto sometido al Otro bien puede deambular de un Otro completo a un Otro completo. (Livszyc, 2011, p. 570).

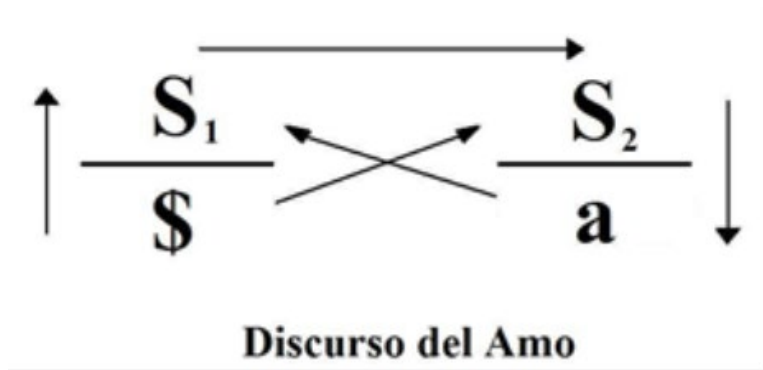
El hecho de que a menudo las demandas realizadas, por más que tengan un carácter emancipatorio, terminen por sostener un Amo y logren acrecentarlo, se debe a que el sujeto “goza” desde el lugar en que está alojado dentro de la economía libidinal del Otro, a partir de su escena fantasmática. Parte de la dificultad que existe dentro de la obra de Laclau a la hora de pensar los mecanismos de sujeción reinantes, es decir, como el sujeto, a través de sus acciones, contribuye a la reproducción de lo existente, se debe a que, según su postura, la articulación entre goce y discurso son dos caras de la misma

moneda. El cambio, entendido a partir del surgimiento de rearticulaciones hegemónicas, alcanza su determinación teórica a costa de fusionar afecto y lenguaje: “la representación lingüística no es un “otro” respecto de la *jouissance*, sino un componente interno de la *jouissance* misma” (Laclau, 2008, p. 375). De dicha interpretación se sigue que, en base a sus propias premisas, una modificación dentro de la estructura simbólica conlleva una nueva investidura radical y, con ello, una nueva formación hegemónica, ya que no hay diferencia entre dichos ámbitos; incluso se podría afirmar que existe en su entramado categorial una primacía de la lingüística estructural que subsume, dentro de su lógica de funcionamiento, el papel que cumple la afectividad: “Laclau estaría dejando en evidencia que no se trata de una relación íntima entre discursividad y afectividad, sino de una relación de subordinación, es decir, una relación que supedita los afectos al nombre” (Laleff Ilieff, 2020, p. 156).

Si bien es cierto, como sostienen determinados estudiosos de la obra de Laclau (Marchart, 2006; Groppo, 2010; Biglieri y Perelló, 2011) que, en *La razón populista*, se sientan las bases de una teoría de la nominación, donde “dada la heterogeneidad radical de los vínculos que intervienen en la cadena equivalencial (...) el nombre se convierte en el fundamento de la cosa” (Laclau, 2005, pp. 129-130), ello no redundaría en una incorporación de lo imaginario en sus análisis. Si bien comienza por remarcar el papel aglutinante que tiene la investidura radical, la cuestión libidinal, propia de todo significante vacío, termina siendo reconducida a “los mecanismos retóricos que constituyen la anatomía del mundo social” (Laclau, 2005, p. 141). De esta forma, la muy fecunda ampliación y complejización de la teoría laclausiana a partir de esta obra, cae por detrás de la enseñanza althusseriana acerca de la inerradicable dimensión imaginaria de todo vínculo político: “el énfasis puesto por el autor en la importancia de la investidura afectiva hubiera habilitado una revisión de la distinción entre identificaciones imaginarias y simbólicas puesta en juego por Lacan para pensar la constitución de las subjetividades. Este camino, que ya había sido abierto, por ejemplo, por las preguntas althusserianas en torno de la constitución subjetiva (...) queda sin explorar” (Sosa, 2011, p. 7).

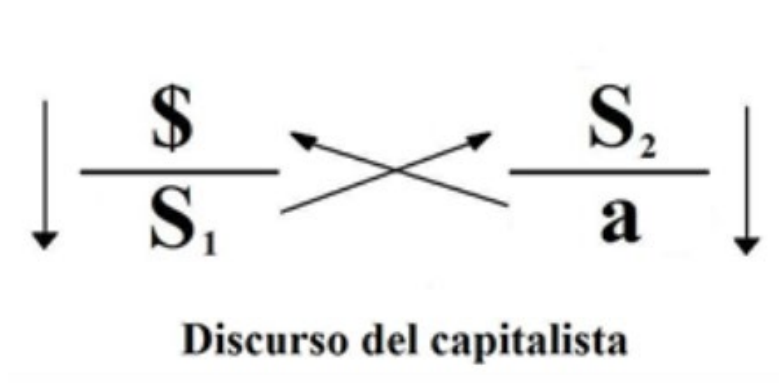
Ahora bien, como sostiene Stavrakakis, la barra del Gran Otro, no solo tiene por función desmontar la completud del lenguaje. Su incidencia es mucho mayor, ya que introduce la imposibilidad del goce todo: “la conceptualización lacaniana de la falta constitutiva en el Otro siempre niega a lo simbólico su capacidad de clausura, pero –y he aquí el paso crucial- es preciso reconocer esta falta en su inequívoca dimensión real, como una falta de *jouissance*, que inaugura toda una dialéctica de interrupciones/implicaciones reciprocas entre la *jouissance* y el lenguaje, entre el afecto y la representación” (Stavrakakis, 2010, p. 119). El reconocimiento de esta dinámica permite entender que la pulsión, aunque no sea ajena al lenguaje, si lo es del campo del discurso, de ahí que, más allá que existan rearticulaciones simbólicas, la posición del sujeto puede permanecer ligado a una certeza de goce: “si no teorizan con ambos lados de la dualidad (el discurso y el afecto) con nitidez y exactitud, se llega a una situación en la que todo pasa a ser un momento interno del discurso y pierde su presencia distintiva. El desarrollo –el relato contingente- de un conjunto discursivo se torna el resultado de una dinámica endógena, en especial porque lo extra-discursivo queda fuera del campo de reflexión” (Stavrakakis, 2010, pp. 120-121). Frente a este planteo, lo interesante es observar como la ideología, que, en términos de Althusser, recubre imaginariamente las relaciones vividas con el mundo, interpreta esa falta de goce, sus causas y el modo de paliarlas. Aquí cobra vital importancia el discurso capitalista, tal cual es tematizado por Lacan, en su conferencia de Milán, dictada en 1972.

De acuerdo con su teoría, existen cuatro discursos distintos: el del Amo, el de la Histórica, el Universitario y el del Analista. Los cuatro elementos que los conforman son s1, \$, s2 y a, ocupando cada uno de ellos un lugar diferente dentro de dos binomios distintos: el agente/la verdad y el otro/producto. El discurso del Amo, el primero en exponer y del cual se desprenden los otros tres, mediante un cuarto de giro de los elementos, está estructurado de la siguiente manera:



El lugar del agente, ocupado en este caso por el significante amo (s_1), opera como elemento que ordena el discurso, poniendo a trabajar al s_2 , el significante del saber y obteniendo como resultado o producto de esta operación al objeto a (causa del deseo/plus de gozar), mientras que la verdad de su discurso es el $\$$, es decir, el sujeto barrado.

Esta teoría, contenida especialmente en los seminarios XVI y XVII (dictados en el tumultuoso final de la década de 1960), será complementada con la descripción de una quinta fórmula, el discurso capitalista:



Este se basa en una ligera modificación del discurso del amo, ya que invierte los lugares de s_1 y $\$$, generando con ello un discurso que se mueve dentro de una circularidad sin interrupciones, retroalimentándose a sí mismo: "El agente del discurso (lugar del semblante) repudia la determinación que recibe de la verdad, para pasar a dirigirla. El semblante ya no es significante amo que recibe su determinación de la verdad, sino que

es el sujeto, entronizado como agente, quien opera sobre el significante amo colocado en el lugar de la verdad” (Aleman, J. y Larriera, S., 1998, p. 178).

La principal consecuencia de esta variación de los lugares entre el sujeto y el significante amo, es la negación de la castración del sujeto: “Lo que distingue al discurso del capitalismo es esto: la *Verwefung* (...). El rechazo de qué? De la castración” (Lacan, 1972, p. clase 3)

El sujeto, al negar su castración, pretende ser el “autor” de su discurso, desconociendo el significante que lo funda. El s1, significante amo, aparece ubicado en el lugar de la verdad y desde aquí se dirige al s2, el saber técnico-científico, que a su vez produce objetos -“baratijas, publicidad, chismes que hay que vender” (Lacan, 1992, p. 194)- que son entregados directamente al sujeto para taponar su falta:

El s1 pierde su función orientadora y se reduce a un imperativo ciego: ¡Consume! El sujeto, respondiendo por ello, es en verdad menos consumidor que consumido. Ausentes las balizas identificatorias, deambula sin brújula en un mundo en el que la orientación se reduce al último objeto producido por la tecnociencia. El saber científico, subordinado a los requerimientos del mercado aplasta al *desbrujulado* con una montaña de *gadgets*. (Schejman, 2012, p. 436).

Ahora bien, mediante la exposición de este discurso, Lacan alcanzará su mayor punto de relación con el marxismo y su teoría de la plusvalía, puesto que la lógica del objeto a es leída como estructura análoga al objeto del capital: “El plus-de-gozar apareció en últimos discursos en una función de homología respecto de la plusvalía marxista. Decir homología es decir que su relación no es de analogía. Se trata de lo mismo” (Lacan, 2008, p. 41).

De esta manera, Lacan encontrará en la teorización marxista de la plusvalía una inscripción simbólica que permita dar cuenta de esta estructura de pérdida y recuperación de goce en la que el viviente humano se encuentra ligado como producto de su entrada al mundo del lenguaje. El hecho de que se renuncie a un goce todo, mítico,

hace que el sujeto solo pueda llevar adelante prácticas de recuperación. Este goce recuperado, encuentra en la lógica de la plusvalía, su equivalente universal:

Un sujeto es lo que puede ser representado por un significante para otro significante. ¿Esto no reproduce el hecho de que en lo Marx descifra, a saber, la realidad económica, el tema del valor de cambio está representado al lado del valor de uso? En esta falla se produce y cae lo que se llama la plusvalía. En nuestro nivel solo cuenta esta pérdida. No idéntico de aquí en más a sí mismo, el sujeto ya no goza. El plus de gozar es función de la renuncia al goce por el efecto del discurso. Eso es lo que da lugar al objeto a. En la medida en que el mercado define como mercancía cualquier objeto del trabajo humano, este objeto lleva en sí mismo algo de la plusvalía. (Lacan, 2008, p. 20).

A partir de esta estructura de un más generado a partir de un menos, Lacan establece un doble pliegue en relación a la producción de mercancías: por un lado, a través de la lógica del objeto a como causa de deseo, es decir, como objeto perdido que pone en movimiento una maquinaria de producción incesante de mercancías y, por otro, como objeto plus de goce, en el sentido de que el sujeto alcanza algo de ese goce sustraído, mediante el consumo de dichos objetos.

Este dispositivo, donde la caída de lo simbólico es el reverso del imperativo súper-yoico del goce, no es más que la expresión de la mancomunidad del capitalismo con el registro de lo imaginario, donde la producción incesante de pequeños objetos a, en tanto *letosas*, tienen la función de taponar ilusoriamente la falla estructural de todo vínculo social. Como ha sostenido McGovern, “el orden social, en otras palabras, se vuelve cada vez más imaginario, mientras que al mismo tiempo su cualidad simbólica disminuye. Bajo el reinado del superyó, no puede sustraerse al goce en el orden social (...) El reino de la fantasía es un reino imaginario, un reino que, a diferencia del lado público de la autoridad simbólica, está repleto de goce” (McGovern, 2004, p. 35).

Empero, esto no debe llevar a lecturas reduccionistas, donde el análisis de la

economía libidinal solo vale para demostrar el valor de goce de toda mercancía. Antes bien, si toda formación social se encuentra sobredeterminada, esta expansión de lo imaginario, a su vez, repercute en los vínculos que, según Laclau, serían específicamente políticos: fenómenos tales como la agresividad, el resentimiento o los discursos de odio, por ejemplo, son ineludibles a la hora de estudiar las particularidades de los llamados neo-autoritarismos. Los aparatos ideológicos del Estado, por tanto, tiene un papel central en la reproducción de estos fenómenos, su multiplicación y capilarización en los distintos ámbitos de la vida social y privada de los individuos, conformando una personalidad que, al decir de C. Soler, puede denominarse “narcínica”, donde cada quien, desvinculado del otro, se dedica a la promoción de su propio goce. En resumidas cuentas, este proceso de imaginarización del lazo social tiene una doble característica: “de un lado, un predominio de su componente súper-yoico, que lo empuja a gozar rechazando toda carencia o prohibición; del otro, su retracción a una forma de plenitud ante la cual cualquier elemento ajeno tiende a erigirse como una amenaza a su propia supervivencia” (Reynares, 2021, p. 115).

Por tanto, la teoría de la ideología de Althusser, el postulado de la existencia material de lo imaginario, leída a la luz del discurso capitalista, permite señalar que la relación *vis-a-vis* propuesta por Laclau entre la lógica del objeto a y la lógica de la hegemonía pierde todo sentido crítico respecto de la mutación de las formas de mediación propias del capitalismo en su fase neoliberal: “Su teoría del discurso deviene formalista y pierde capacidad analítica de procesos concretos; entre otras cosas, no puede pensar el problema de la dominancia de una formación discursiva por sobre otras; no puede pensar las determinaciones de ciertas articulaciones significantes ni su eficacia relativa en el complejo de conjunto” (Romé, 2022, p. 230).

A la luz de esas disquisiciones, se puede afirmar que, si para Laclau, la relación capital/trabajo no es inherentemente conflictiva, pues “el antagonismo se establece entre la relación de producción y algo exterior a la misma, y no en el interior de la relación de producción como tal” (Laclau, 1993, p. 27), pierde de vista que esas otras identidades diferenciales que los individuos ocupan, y que se ven amenazadas – por

ejemplo, “cuando una baja de salarios niega la identidad del obrero en tanto que consumidores” (ibid. 33)- son producto de otras instancias de desconocimiento imaginarias, pero siempre efecto-sujeto del mismo discurso capitalista (cfr. Livszyc, 2011, p. 234).

Conclusión similar se obtiene al observar el fenómeno desde el punto de vista de las demandas, tomadas como unidad de análisis sociopolítico en *La razón populista*, pues el carácter “flotante” de su sentido, hace que se pierda de vista el sistema de necesidades que las funda. Se fluidifica el entramado que permite explicar porque surgen unas y no otras, como es posible que un conjunto determinado se agrupe mientras terceras quedan excluidas, etc. La estructura de desconocimiento en la que descansa su teoría no se detiene en el estudio de los mecanismos de reproducción de la ideología dominante, sus determinaciones concretas e históricas, así como sus requerimientos, sino que refiere al “principio de la estructuración social como tal, el cierre operado por cualquier sistema simbólico” (Laclau, 2002, p. 15).

Sin analizar el papel que cumple el objeto a dentro del discurso del capitalismo, no se puede señalar que el isomorfismo entre este y el vínculo hegemónico constituye una forma de pensar una lógica emancipatoria por fuera del paradigma marxista-revolucionario, pues, sin un régimen de referencia que analice los dispositivos actuales a través de los cuales se determinan las relaciones de poder, se torna difuso indicar cuando hay un cambio radical frente a lo existente y cuando, en realidad, de lo que se trata es de un reacomodamiento dentro de lo mismo. Para concluir, como sostiene Balsa, el análisis de Laclau se encuentra “excesivamente centrado en la efectividad de las operaciones retóricas como único elemento de su valoración. Pareciera, por ejemplo, que, si un significante vacío es eficaz como eje de la construcción de hegemonía, esto lo convierte en algo valorable, independientemente del efecto político que tenga en términos emancipatorios” (Balsa, 2019, p. 59).

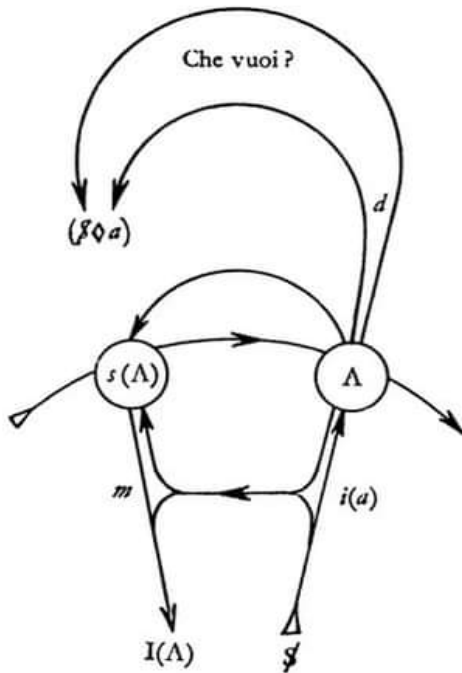
Segundo rodeo crítico por Lacan: ontología, fantasma y lo político

Las conclusiones a las que se han arribado en el apartado anterior permiten extraer la siguiente conclusión: aquello no pensado por Laclau, es decir, la relación del sujeto con el Otro completo, situación desarrollada por el concepto de interpelación althusseriana, demuestra no solo ciertos límites de su formulación, sino la especificidad de su accionar: exponer una ontología de neto corte descriptivista. Al concepto de hegemonía de Laclau le cabe la misma imputación que Althusser le hace a Gramsci, ya que, si para este todo es hegemonía, en el sentido de que hay una posición hegemónica dominante, una contra-hegemónica que puja con ella y, por tanto, toda crisis, es una crisis de hegemonía, se hace de este concepto una causa suprema, donde todo es producido y resuelto bajo su lógica de funcionamiento. De esta manera, “la idea de que se pueda descifrar toda la naturaleza terriblemente material de la producción, de la explotación, de la lucha de clases en la producción, la naturaleza terriblemente material de las coacciones y de las practicas del derecho, de las luchas de clases políticas e ideológicas en la exclusiva realidad titulada Hegemonía (...) es de un extraño idealismo” (Althusser, 2003, p. 169).

Esta afirmación permite dar un último paso en la argumentación aquí realizada, ahora en torno a la relación entre la dimensión del fantasma y la ontología posfundacional, recurriendo, para ello, al grafo del deseo desarrollado por J. Lacan.

La lectura crítica a la que se ha sometido a la obra laclausiana en este trabajo se ha detenido hasta ahora en examinar el modo en que su noción de discurso queda subsumido dentro del espectro de lo ideológico-imaginario, según lo expuesto por Althusser. Este accionar se puede ubicar, en términos lacanianos, en la parte inferior del grafo del deseo, esfera perteneciente al enunciado, es decir, a la producción de sentido. Por su parte, la apertura del segundo piso del grafo refiere al momento de la enunciación, a la pregunta por lo dicho en el decir: por ello es el momento donde se pone el juego el deseo (*d*) como un exceso respecto de la demanda. Se despliega, por tanto, la pregunta acerca de lo que se pretende a través de una demanda en particular. Hace su entrada, en esta instancia, el conocido *Che vuoi?*, sentencia tradicionalmente traducida como ¿qué me quieres?, pregunta con que el Otro barrado confronta el sujeto

y que tiene como punto de anclaje la noción de fantasma (expresado en la fórmula $\$ \leftrightarrow a$). Como sostiene Žizek, “la fantasía funciona como una construcción, como un argumento imaginario que llena el vacío, la abertura del deseo del Otro: darnos una respuesta concreta a la pregunta “¿Qué quiere el Otro?” (Žizek, 1992, p. 159).



Siguiendo el análisis del autor esloveno, se puede afirmar que:

La fantasía parece, entonces, una respuesta al *Che vuoi?*, al insostenible enigma del deseo del Otro, de la falta en el Otro, pero es al mismo tiempo la fantasía la que, por así decirlo, proporciona las coordenadas de nuestro deseo -la que construye el marco que nos permite desear algo. (...) En esta posición intermedia está la paradoja de la fantasía: es el marco que coordina nuestro deseo, pero al mismo tiempo es una defensa contra el *Che vuoi?*, una pantalla que encubre la brecha, el abismo del deseo del Otro. (Žizek, 1992, p. 163).

El fantasma tiene, de esta manera, dos funciones: 1) enseña a como desear y 2) cumple la función de respuesta o pantalla frente al deseo del Otro barrado. El análisis de la

primera de dichas funciones es lo que ha ocupado el interés del apartado anterior, señalando el modo en que lo imaginario y el capitalismo se “anudan” a partir de la lógica del objeto a y su homología con el concepto de plusvalía marxista, mientras que la segunda de las determinaciones del fantasma, es decir, su función de pantalla es lo que, según la línea interpretativa aquí propuesta, cumple específicamente la dimensión ontológica de la teoría de la hegemonía. Esta afirmación se deriva de la propia exposición de Laclau, quien sostiene que el *deseo* de un orden es lo que hace que el contenido diferencial de una *demanda* asuma el rol ontológico de nombrar la plenitud ausente de la sociedad (cfr. Laclau, 1996, p. 164). Ahora bien, la pretensión de “reemplazar el tratamiento puramente sociologista y descriptivo de los agentes concretos que participan en las operaciones hegemónicas por un análisis formal de las lógicas que implican estas últimas” (Laclau, 2003, p. 58) hace que el interés del pensador argentino no esté guiado por analizar el contenido concreto que asume, en un momento determinado, una formación hegemónica (lo que indica un punto ciego de su teoría, como se ha visto hasta ahora), sino en dilucidar, en términos ontológicos, cual es el principio de representabilidad en tanto tal. La pretensión de indagar en el ser de lo político, es decir, avizorar su lógica *tout court*, hace cumplir a ese rol ontológico la función de una pantalla fantasmática frente al deseo de un orden. La pregunta que proviene del Otro ¿qué quieres con esta demanda en particular –*con este significante vacío*–?, pregunta que surge dado su carácter deseante, barrado, y que, en los términos de la discusión aquí planteada, puede ser decodificada como el índice de la imposibilidad de afirmar *un* sentido acabado de lo político, es respondida por la construcción de una ontología política que tiene por finalidad *renegar* de la dimensión irrepresentable¹ de la práctica política respecto de la teoría (Cfr. Romé, 2019).

De esta forma, Laclau repite el gesto hegeliano, encontrado por Althusser, como la nota característica de la dialéctica especulativa, a saber: la “totalidad se refleja en un

¹ Huelga aclarar que por irrepresentable no se entiende que la praxis política pertenezca al registro de lo inefable ni carente de análisis. Por el contrario, esta determinación refiere a su carácter de no anticipable teóricamente, partaguas entre una postura idealista y una materialista.

principio interno único, que es la verdad de todas las determinaciones concretas” (Althusser, 2010, p. 86). La hegemonía deviene la especificidad de lo político, en tanto un saber autorreferencial, que observa lo que observa, a condición de eliminar toda diferencia interna a sí, determinando toda novedad como una variación de un primer principio deducido *a priori*, la universalización de un particular a partir de un significante vacío: “la hegemonía sería el movimiento autorreproductivo de la totalidad discursivo-social-política, y las peculiaridades de los ámbitos particulares en los que los hombres actúan, con sus antagonismos respectivos, serían simples variaciones de este dinamismo único” (Dotti, 2004, p. 505).

La acción política, por tanto, esta domesticada y pre-interpretada como una manifestación necesaria del juego de la lógica hegemónica o, lo que es lo mismo, la praxis coincide con su concepto: es una deducción requerida por sus propios postulados, oficiando, por tanto, de esa significación absoluta con la que Lacan define a la noción de fantasma. Planteado en términos ontológicos, lo que hacen los agentes políticos, no puede ser otra cosa que encarnar una lucha por hegemonizar el espacio social mediante la construcción de cadenas equivalenciales a partir de demandas insatisfechas: “las articulaciones de tipo hegemónicas podrán ser contingentes, pero la forma hegemónica termina siendo necesaria (...) la hegemonía es algo que atañe al ser de la política” (Arditi, 2010, p. 165).

Frente a esta modalidad, Althusser desarrolla un pensamiento de lo político bajo la noción de “coyuntura”, la cual permite indagar en las determinaciones concretas de la estructura, en su determinación como un caso singular, a la vez que estudiar el modo en que responden a ciertas regularidades que le exceden. De esta forma, se conjugan la pregunta por el caso de una regla y la excepcionalidad de su comienzo. A diferencia de Laclau que, como se ha reseñado, indaga en las condiciones de posibilidad de un objeto, la unidad complejamente sobredeterminada refiere a las condiciones históricas-efectivas de la totalidad en un momento específico de su desarrollo, a partir del “análisis concreto de una situación concreta” (Althusser, 2010, p. 147). No hay condiciones de posibilidad por fuera de sus condiciones de existencia. La sobredeterminación, como

sostiene Badiou, “es en verdad el lugar de lo político” (2009, p. 56) es decir, la irrupción de lo contingente dentro de la totalidad misma, la pregunta no por su origen, sino por su comienzo, que remite “ya no a la historia consumada sino a la historia *en presente*, sin duda determinada en gran parte por el pasado ya acaecido, pero sólo en parte, porque la historia presente, viva, está abierta también a un futuro incierto, imprevisto, aún no consumado y por lo tanto *aleatorio*” (Althusser y Navarro, 1988, p. 36).

Ahondando en esta línea de razonamiento, Althusser sostendrá, en su trabajo *Maquiavelo y nosotros*, que el florentino se diferencia de Marx –y en los términos del presente análisis, de Laclau- al establecer una disociación entre el lugar de enunciación y el del agente. Según su lectura, la obra *El Príncipe* está escrita desde el punto de vista del pueblo, aunque este no sea la sede de su emergencia:

Maquiavelo ciertamente se sitúa en el punto de vista del pueblo, pero ese Príncipe, al que asigna la misión de unificar la nación italiana debe convertirse en un Príncipe popular, él mismo no es pueblo. Igualmente, el pueblo no está llamado a hacerse Príncipe. Existe, así, una dualidad irreductible entre el lugar del punto de vista político y el lugar de la fuerza y de la práctica política, entre el sujeto desde el punto de vista político, el pueblo, y el sujeto de la práctica política, el Príncipe. (Althusser, 2004, p. 63).

De este modo, el análisis de Maquiavelo se encuentra sobrepajado por una distancia radical entre un análisis preciso del “caso”, de la coyuntura italiana, es decir, el detalle absoluto de las condiciones necesarias para el surgimiento de un nuevo estado y el silencio impertérrito sobre quien sería aquel que venga a unificar a Italia. La distancia entre el lugar de enunciación, el pueblo, es decir, el lugar desde el cual se inscribe la determinación teórica del problema, se encuentra dislocado respecto al quién de la práctica política, el Príncipe. Al exponer este desajuste, Maquiavelo piensa políticamente la teoría:

Nos encontramos ante una forma de pensamiento excepcional. Por un lado, las condiciones definidas con la última precisión, desde el estado general de la coyuntura italiana hasta las formas del encuentro entre la Fortuna y la *virtú* y las exigencias del proceso de la práctica política; por otro lado, la indecisión total sobre el lugar y el sujeto, de la práctica política (...) Este pensamiento de la distancia estriba en el hecho de que Maquiavelo, no solamente plantea, sino que piensa políticamente su problema, es decir, como una contradicción en la realidad, que no puede ser resuelta por el pensamiento, sino por la realidad (...) Este desajuste, pensado y no resuelto por el pensamiento, es la presencia de la historia y de la práctica política en la teoría misma. (Althusser, 2004, p. 109).

Mientras que en la lógica lacausiana la forma de lo efectivamente acaecido, así como de lo que va a ocurrir en el futuro, se encuentra determinada de antemano por el pensamiento, o lo que es lo mismo, la praxis política no puede dejar de expresarse como la manifestación de ese primer principio simple –la universalización de un particular– en tanto consumación del ser-*qua*-político, Althusser encuentra el modo de exponerla como un exceso, un punto ciego al interior de la teoría. La práctica política, en tanto “la urgencia de la intervención asociada con determinados deseos de transformación” (Gainza, 2014, p. 4), esta compelida y motivada por la singularidad del caso, por la exigencia que emana de lo concreto de una situación que impone sus condiciones, de ahí que se produzca “siempre en el momento actual, siempre en “presente”, y este no puede ser nunca el ámbito del concepto” (Rome 2011, p. 152). El gesto de Maquiavelo, el hecho de que permanezca en blanco el nombre del Príncipe, es el modo por el cual la noción de coyuntura busca desestructurar y conmover la certeza de goce del Otro, romper con las identificaciones imaginarias que provee. Pensar el desajuste entre teoría y praxis es una consecuencia de asumir el punto de vista de la reproducción, es decir, señalar que toda estructura, en tanto totalidad real, es producto de un comienzo, de un encuentro entre elementos aleatorios (cfr. Althusser, 2002). Por ello, el materialismo sobredeterminado es subsidiario de una práctica política concreta que busca *insatisfacer*

la función del fantasma, esfuerzo que recuerda que “una estructura no puede devenir formula ontológica” (Romé, 2011, p. 149).

El recorrido hasta aquí realizado permite, finalmente, obtener una doble conclusión respecto a la teoría de la hegemonía: 1) su pretensión ontológica es la expresión de una respuesta fantasmática, la renegación del borde irrepresentable de lo político en tanto praxis y 2) el sentido que produce es eminentemente ideológico-imaginario, capturado por la lógica del discurso capitalista.

En base a lo antedicho, se puede aseverar que la diferencia sustantiva entre ambas posturas radica en que la utilización del psicoanálisis en Laclau sirve para construir una ontología *descriptiva* de corte post-estructuralista, mientras que, para Althusser, tiene la función de desarrollar un análisis *crítico* respecto de lo establecido.

Lo que sostiene esta afirmación es que Laclau, al pensar el ser-*qua*-político, anuda su teoría a ciertas exigencias de tipo ontológico: desentrañar el *ser* de lo político implica comprender, necesariamente, la totalidad de los fenómenos políticos acaecidos. Este gesto teórico redundante en la obstrucción del ejercicio de la crítica, pues se ve impedido de captar, so pena de trasgredir su propia axiomática, la especificidad de una *coyuntura* particular.

Su afán por asestar un golpe de gracia definitivo a toda forma de esencialismo filosófico es el norte que rige la incorporación de categorías psicoanalíticas: la dislocación de la estructura, punto neurálgico de su teoría de la contingencia, está pensada en términos exclusivos del anudamiento de lo Simbólico y lo Real, expulsando de su análisis el estudio de la consistencia que aporta lo imaginario en la conformación y reproducción del espacio de representación; registro especular que, como se ha visto a partir de la enseñanza althusseriana, remite directamente a las formas de dominación propias que se despliegan a partir del discurso capitalista: “podría postularse que el capitalismo termina por anudar más fuertemente el registro de lo real con el registro imaginario, debilitando consecuentemente el registro simbólico”, pues la lógica del mercado “obtura la falta y nos posibilita tener siempre presente cualquier dimensión del objeto a. Basta con pensar en la sociedad del espectáculo y la mirada; en el consumo

y el objeto oral” (Rossi, 2010, p. 140).

De esta forma, la teoría de la Hegemonía, en su reivindicación del antagonismo como *ideología* de la política, se construye en la escena fantasmática que justifica la mutación neoliberal de las formas de mediación social. Esta experiencia teórica se ve imposibilitada de pensar “su propia condición ideológica”, deviniendo una “modulación interna del presente ideológico, su contracara perfecta, su falsa alteridad” producto de la “reducción de la comprensión de la coyuntura a la identificación de un único antagonismo purificado que parecía subsumir perfectamente una malla compleja y contradictoria de relaciones sociales, y la consecuentemente subsunción de la acción política en una inversión simple de la contradicción ideológica” (Romé, 2016, pp. 108-109).

El rasgo posfundacional de la ontología política laclausiana, como se ha dicho, se encuentra sostenido teóricamente en el uso estratégico de ciertas categorías provenientes del psicoanálisis lacaniano: el presupuesto basado en el desborde interno de lo Simbólico por un Real inaprehensible, modaliza la categoría de heterogeneidad social volviéndola un exceso “primordial e irreductible (...) en última instancia a toda homogeneidad” garantizando, *formalmente*, el carácter siempre reversible y precario de toda articulación hegemónica. Por tanto, si para Laclau “la necesidad sólo existe como esfuerzo parcial de limitar la contingencia” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 154), Althusser reinscribirá dicho par conceptual al interior mismo de lo ideológico-imaginario: la necesidad debe ser interpretada “como devenir-necesario del encuentro de contingentes” (Althusser, 2002, p. 60). Aunque en apariencia similar, la variación mínima en el planteo del mismo problema es el síntoma del cambio de registro de sus intelecciones: de la *exigencia ontológica* por demostrar la imposibilidad autorreferencial de lo necesario, al *problema político* de indagar cómo, en ciertos momentos, se “cuajan” unos elementos con otros, es decir, adquieren consistencia y perdurabilidad (y aquí descansa la potencia explicativa de lo imaginario, como categoría del análisis sociopolítico), pues si se evita dicho interrogante, enunciado en forma concreta e históricamente situada, toda exaltación de la contingencia forma parte

del mismo ejercicio de “contarse cuentos” (Althusser, 1993, p. 225). El deslizamiento del centro de gravedad teórico desde la fundamentación de lo heterogéneo, en tanto expresión de la dimensión fallida y, por tanto, *apriorísticamente* modificable de toda estructura social, hacia la pregunta por la “toma de consistencia” de elementos aleatorios, es el partaguas entre una posición teórica descriptiva y una crítica.

En definitiva, y para concluir, tal vez se pueda afirmar, polémicamente, que las diferencias entre los planteos de Althusser y Laclau no sean otra cosa que las desavenencias existentes entre un filósofo materialista y uno idealista, puesto que “un idealista es un hombre que sabe no sólo de qué estación sale un tren, sino cuál es su destino: lo sabe por anticipado y cuando sube a un tren sabe adónde va porque el tren le lleva. El materialista, por el contrario, es un hombre que se sube al tren en marcha sin saber de dónde viene ni adónde va” (Althusser, 1993, p. 291).

Referencias bibliográficas

- Aibar, Julio (2011). “Lo imaginario: el olvido de Laclau”. *Diecisiete, Teoría Crítica, Psicoanálisis, Acontecimiento, 1* (2).
- Aleman, Jorge (2021). *Ideología. Nosotros en la época. La época en nosotros*. Página12.
- Aleman, J. y Larriera, Sergio (1998). *Lacan: Heidegger*. Manantial.
- Althusser, Louis (1993). *El porvenir es largo. Los hechos*. (Marta Pessarrodona y Caries Urritz, Trad.). Espasa Calpe.
- Althusser, Louis (1996). *Escritos sobre psicoanálisis*. (Eliane Cazenave Tapie, Trad.). Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2008). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan*. (Alberto Pla y José Sazbón, Trad.). Nueva Visión.
- Althusser, Louis (2010). *La revolución teórica de Marx*. (Marta Harnecker, Trad.). Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2004). *Maquiavelo y nosotros*. (Beñat Baltza Álvarez, Juan Pedro García del Campo y Raúl Sánchez Cedillo, Trads.). Akal.
- Althusser, Louis, (2003). *Marx dentro de sus límites*. (Beñat Baltza Álvarez, Juan Pedro García del Campo y Raúl Sánchez Cedillo, Trads.). Akal.
- Althusser, Louis (1978). *Nuevos escritos. La crisis del movimiento comunista internacional frente a la teoría marxista*. (Albert Roies Quis, Trad.). Laia.
- Althusser, Louis (2006). *Para leer El Capital*. (Marta Harnecker, Trad.). Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2002). *Para un materialismo aleatorio*. (Pedro Fernández Liria, Luis Alegre Zahonero y Guadalupe González Diéguez, Trads.). Arena.

- Althusser, Louis (2014). *Psicoanálisis y Ciencias humanas*. (Alejandro Arozamena, Trad.). Nueva Visión.
- Althusser, Louis y Navarro, Fernanda (1988). *Filosofía y Marxismo*. Siglo XXI.
- Arditi, Benjamín (2010). “¿Populismo es hegemonía es política? La teoría del populismo de Ernesto Laclau”. *Constellations*, Vol. 17, N° 2: 488-497.
- Badiou, Alain (2009). *Compendio de metapolítica*. (Juan Manuel Spinelli, Trad.). Prometeo.
- Balibar, Etienne (2004). *Escritos por Althusser*. (Heber Cardoso, Trad.). Nueva Visión.
- Balsa, Javier (2019). “La retórica en Laclau: perspectiva y tensiones”. *Simbiótica*, 6 (2), pp. 51-73.
- Biglieri, Paula y Perelló, Gloria (2011). “The Names of the Real in Laclau’s Theory: Antagonism, Dislocation, and Heterogeneity”. *Filozofski vestnik*, 2 (32), pp. 47-64.
- De Gainza, Mariana (2015). “Althusser y la coyuntura”. *Revista Demarcaciones*, (11), pp. 1-6.
- Derrida, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. (Patricio Peñalver, Trad.). Anthropos.
- Dotti, Jorge (2004). “¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo postestructuralista y decisionismo”. *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política*, (3), pp.451-516.
- Grosso, Alejandro (2010). “Heterogeneidad y política en Bataille y Laclau”. *Studia Politicae*, (20), pp.. 47-64.
- Lacan, J. Conferencia de Milán, dictada 12 de mayo de 1972. Disponible en <http://www.psicoanalisis.org/lacan/capitalista.htm>
- Lacan, Jacques (2008). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro XVI: De un Otro al otro*. (Nora A. González, Trad.). Paidós.
- Lacan, Jacques (1992). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro XVII: El reverso del psicoanálisis*. (Enric Berenguer y Miquel Bassols, Trads.). Paidós.
- Lacan, Jacques (2002). *Escritos I*. (Tomás Segovia, Trad.). Siglo XXI.
- Lacan, Jacques (2005). *Escritos II*. (Tomás Segovia, Trad.). Siglo XXI
- Lacan, Jacques (1996). “Radiofonía”. En *Psicoanálisis. Radiofonía y televisión*. (Oscar Masotta y Orlando Gimeno-Grendi, Trads.). Editorial Anagrama.
- Laclau, Ernesto (2008). “Atisbando el futuro”. En *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. FCE.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Ariel.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. (2004). *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una democracia radicalizada*. FCE.
- Laclau, Ernesto (2005). *La Razón Populista*. (Soledad Laclau, Trad.). FCE.
- Laclau, Ernesto (2002). *Misticismo, retórica y política*. FCE.
- Laclau, Ernesto (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestros tiempos*. Nueva Visión.
- Laleff Ilieff, Ricardo (2020). “La reserva liberal en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau”. En Rossi, M. y Mancinelli, E. (Edits.). *Lo político y la política. En el*

- entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis*. CLACSO/IIGG.
- Livszyc, Pablo (2011). El problema del sujeto y las fronteras del discurso. En *Memorias de las II Jornadas Espectros de Althusser : diálogos y debates en torno a un campo problemático*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Facultad de Ciencias Sociales. Carrera de Ciencias de la Comunicación, pp. 564-573.
- Livszyc, Pablo (2011). “Reconocimiento y desconocimiento en Althusser y Lacan”. En Sergio Caletti (coordinador). *Sujeto, política, psicoanálisis*. Prometeo.
- Marchart, Oliver (2009) *El pensamiento político post-fundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. (Marta Delfina Álvarez, Trad.). FCE.
- Marchart, Oliver (2006). “En el nombre del pueblo. La razón populista y el sujeto de lo político”. *Cuadernos del CENDES*, (Nora López, Trad.), 23 (62), pp. 37-58.
- McGowan, Todd (2004). *The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*. State University of New York Press.
- Miller, Jacques-Alain (2006). *Los signos del goce*. (Graciela Brodsky, Trad.). Paidós.
- Montag, Warren (2013). *Althusser and his contemporaries*. Duck University Press.
- Montag, Warren (2015). “Discurso y decreto: Spinoza Althusser y Pêcheux”. *Representaciones*. (Enrique A. Rodríguez, Trad.), 11 (1), pp. 11-41.
- Morfino, Vittorio (2019). “Beyond the ‘Repressive Hypothesis’: ‘Subject’ and ‘Libido-Effect’ in Althusser”. *Rethinking Marxism*, 3 (31), pp. 273-290.
- Reynares, Manuel (2021). “La ideología en tiempos de imaginarización. Notas para un estudio de los actores políticos contemporáneos”. *Las Torres de Lucca. Revista internacional de filosofía política*, 10 (19), pp. 105-111.
- Romé, Natalia (2011). “En busca del materialismo. Filosofía, política e historia en la obra de Louis Althusser”. En S. Caletti (coordinador). *Sujeto, política, psicoanálisis*. Prometeo.
- Romé, Natalia (2016). “El presente totalitario de la ideología neoliberal”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 21 (74), pp. 99-110.
- Romé, Natalia (2022). “¿Hay algo allá afuera? Historia y discurso en la teoría de Michel Pêcheux”. *Fragmentum*, (54), pp. 223-246.
- Romé, Natalia (2019). “Maquiavelo lector de Lacan. Notas sobre el vínculo entre discurso e inconsciente en la teoría althusseriana”. *Teoría y Crítica de la Psicología*, 13.
- Rossi, Miguel (2010). “Lenguaje, palabra y discurso, de la senda lacaniana a la tradición y actualidad de la teoría política”. *Revista Pensamiento Plural*, Pelotas 07, 125-141.
- Stavrakakis, Yannis (2010). *La izquierda lacaniana*. (Lilia Mosconi, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Stavrakakis, Yannis (2007). *Lacan y lo político*. (Luis Barbieri y Martín Valiente, Trads.). Prometeo.
- Stavrakakis, Yannis (2018). “Teoría lacaniana: ideología, goce y el espíritu del capitalismo”. *Ecuador debate* (María Fernanda Auz, Trad.), (104), pp. 41-55.

- Sánchez Estop, Juan Domingo (2017). “Ni estrategia ni socialismo. Una lectura althusseriana de Laclau” en Registro del *II Coloquio “Althusser hoy: estrategia y materialismo”*, Santiago de Chile, pp. 441-467.
- Soler, Colette (2007). *¿A qué se le llama perversión?* Asociación Foro del Campo Lacaniano Medellín.
- Schejman, Fabián (2012). *Elaboraciones lacanianas sobre la neurosis*. Grama.
- Sosa, María (2011). “Sujetos políticos y dimensión afectiva: una lectura de La razón populista de Ernesto Laclau”. *International Journal of Žižek Studies* 5 (1), pp. 1-16.
- Žižek, Slavoj (1992). *El sublime objeto de la ideología*. (Isabel Vericat Nuñez, Trad.). Siglo XXI.
- Zizek, Slavoj (2006). *Visión de Paralaje*. (Marcos Mayer, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Consideraciones sobre el marxismo global (y el porvenir del marxismo occidental)

Considerations on Global Marxism (and the Future of Western Marxism)

Santiago M. Roggerone*

Fecha de Recepción: 27/03/2023

Fecha de Aceptación: 10/05/2023

Resumen: *En el presente artículo efectuaré una serie de consideraciones provisionarias, y de ninguna manera exhaustivas, a propósito de la emergencia de una nueva forma global del marxismo y el posible porvenir de lo que, pese a todo, continúa denominándose marxismo occidental. Procederé en tres pasos: en primer lugar, presentaré lo que me gusta llamar la hipótesis de Jameson: una presunción o conjetura de acuerdo a la cual, durante las últimas décadas, el marxismo habría devenido tan global, transnacional y tardío como el capitalismo en el despliegue de su fase neoliberal (1); seguidamente, concederé atención a las más importantes características e implicancias del archipiélago de los mil (y un) marxismos que se habría terminado de conformar en este peculiar momento o etapa histórica de la teoría crítica de la modernidad capitalista aludida (2); para concluir, meditaré en torno a qué es lo que en este escenario permanece del marxismo occidental e intentaré ensayar algún tipo de respuesta (3).*

Palabras clave: *marxismo global – marxismo occidental – mil marxismos – Fredric Jameson – Perry Anderson*

Abstract: *In this paper, I will make a series of provisional, and by no means exhaustive, considerations concerning the emergence of a new global form of Marxism and the possible futures of what, despite everything, continues to be called Western Marxism. I will proceed in three steps:*

* Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede de trabajo en el Centro de Historia Intelectual de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQui), Profesor Titular en la Universidad Nacional del Chaco Austral (UNChA) y Jefe de Trabajos Prácticos y Ayudante de Primera en la UBA. Co-coordinador del Grupo de Estudios en Teoría Crítica Contemporánea en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA) y director y/o miembro de diversos proyectos, programas y redes temáticas de investigación. Correo electrónico: santiagoroggerone@gmail.com

first, I will present what I like to call Jameson's hypothesis—an assumption or conjecture according to which, during the last few decades, Marxism would have become as global, transnational, and late as capitalism in the development of its neoliberal phase (1); next, I will pay attention to the most important characteristics and implications of the archipelago of the thousand (and one) Marxisms that would have been formed in this peculiar historical moment or stage of the aforementioned critical theory of capitalist modernity (2); to conclude, I will meditate on what remains of Western Marxism in this scenario and try to formulate some kind of answer (3).

Global Marxism – Western Marxism – A Thousand Marxisms – Fredric Jameson – Perry Anderson

Keywords: *Jameson – Perry Anderson*

Marxismo occidental ha sido (y a su modo continúa siendo) un concepto usualmente empleado “para designar ciertas corrientes de la filosofía marxista que se desarrollaron en Europa occidental a partir de la Primera Guerra Mundial y que se distinguen de (o se oponen a) la ortodoxia marxista ‘oriental’, es decir, soviética” (Löwy, 1982, p. 717), y por lo general ponderado por haber “reemplazado el interés del marxismo en la economía política y el Estado por uno en la cultura, la filosofía y el arte” (Jacoby, 1991, p. 581). Acuñado en 1930 por Karl Korsch en su réplica a los críticos de *Marxismo y filosofía* [1923], y popularizado por Maurice Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica* [1955], el término acabaría obteniendo un impulso fundamental gracias al historiador y ensayista británico Perry Anderson (1979), quien, como balance de la difusión y el examen crítico de ciertas contribuciones teóricas europeo-continenciales llevadas a cabo por la *New Left Review* en la anglosfera, hacia mediados de la década de 1970 trazaría “las coordenadas generales” de lo que a su entender constituía una “tradición intelectual común” (p. 1). Me he ocupado de efectuar ya, en otro sitio y con cierto grado de detalle, una aproximación histórica y cartográfica a esta importante noción¹. En este trabajo quisiera profundizar en una línea de reflexión abierta en ese otro sitio. Me refiero, desde ya, a la meditación en torno a un largo e intrincado proceso

¹ Véase Roggerone (2022).

de transformación histórico-conceptual gracias al cual una idea como la de *marxismo global* habría terminado desplazando o corriendo del mapa a la del marxismo occidental.

Es que, en efecto, tras el fin de la larga Guerra Fría y la caída de la cortina de hierro que separaba a un oeste capitalista de un este (que se autoproclamaba) comunista, la imposición del llamado Primer Mundo por sobre el Segundo y la consolidación de una despiadada globalización neoliberal que en último término acabaría *tercerizándolo* todo, ha dejado de tener verdadero sentido hablar de un marxismo occidental en oposición a otro clásico y/o poseedor de un talante eminentemente oriental. Partiendo de este hecho más o menos incuestionable, en lo que sigue quisiera efectuar entonces una serie de consideraciones provisorias, y de ninguna manera exhaustivas, a propósito de la emergencia de una nueva forma global del marxismo y el posible porvenir de lo que, pese a todo, continúa denominándose marxismo occidental.

A tales fines, procederé en una serie de pasos sucesivos. En primer lugar, presentaré lo que me gusta llamar *la hipótesis de Jameson*: una presunción o conjetura de acuerdo con la cual, durante las últimas décadas, el marxismo habría devenido tan global, transnacional y tardío como el capitalismo en el despliegue de su fase neoliberal (1). Seguidamente, concederé atención a las más importantes características e implicancias del archipiélago de los mil (y un) marxismos que se habría terminado de conformar en este peculiar momento o etapa histórica de la teoría crítica de la modernidad capitalista aludida (2). Para concluir, meditaré en torno a qué es lo que en este escenario permanece del marxismo occidental e intentaré ensayar algún tipo de respuesta (3).

La hipótesis de Jameson

Bajo el supuesto de que “el marxismo, como otros fenómenos culturales, varía según el contexto histórico”, el crítico y teórico literario estadounidense Fredric Jameson (2010, p. 31) reparó, en un año tan emblemático como el de 1990, en la obsolescencia

categorial de la dicotomía del marxismo oriental y occidental. No obstante, el autor planteó no abandonar dicha última noción sino reemplazarla por otra que se encontrara a la altura de lo que los tiempos reclamaban para sí. A su entender, en efecto, ante una “única tercera o ‘tardía’ etapa del capitalismo”, de lo que cabía hablar era no de un marxismo *occidental* sino de uno *tardío* que había dejado ya atrás toda forma temprana o intermedia –“la palabra”, vale decir, “no significa[ba] nada más dramático que esto: todavía, ¡más vale tarde que nunca!” (Jameson, 2010, p. 31).

El término propuesto como alternativa no sólo al marxismo occidental sino también al antimarxismo y al por entonces muy exitoso proyecto del posmarxismo guarda una relación inextricable, obviamente, con la noción de *Spätkapitalismus*, acuñada en 1902 por el sociólogo alemán Werner Sombart y empleada en más de una ocasión por un pensador que, para Jameson, constituía el marxista tardío por antonomasia –esto es, por supuesto, el filósofo Theodor W. Adorno. El gesto de nominación de Jameson, por otro lado, es parte de una tentación más amplia por dotar de atributos no necesariamente propios a eso que, para bien o para mal, se continúa denominando marxismo. Esta tentación de adjetivar de forma calificativa a esa teoría crítica de la modernidad capitalista que es el marxismo, claro está, cuenta en su haber con una larga historia. A mi juicio, la metáfora de un marxismo que ha sabido multiplicarse por “miles” (Wallerstein, 1998, p. 128) es la mejor para dar cuenta de la existencia de toda una plétora de adjetivos, nombres o etiquetas. El occidental o incluso el tardío, a fin de cuentas, serían tan sólo algunos de los *mille marxismes* realmente existentes, hecho que nuevamente plantea el interrogante acerca de la insistencia con (y en) el célebre concepto empleado por Korsch, Merleau-Ponty y Anderson.

Sea cual sea la estrategia metodológica a la que se recurra con la finalidad de recuperar los futuros perdidos del marxismo occidental –en definitiva, de eso es lo que creo que se trata si lo que se pretende es justificar de algún modo la insistencia en el concepto–, lo claro, siguiendo a Jameson (2010), es que el “desarrollo desigual” y combinado del modo de producción del capital habría supuesto que por mucho tiempo el “marxismo occidental” sea nada más que “un marxismo específico y restringido al

Primer Mundo [...], un instrumento intelectual especializado muy distinto de los reclamados por el subdesarrollo o la construcción socialista” (p.367). Aún décadas antes de la caída del Muro de Berlín y el colapso eurosoviético, resultaba “perfectamente congruente con el espíritu del marxismo –con el principio de que el pensamiento refleja su situación concreta–” que existieran “varios marxismos distintos en el mundo”, y que “cada uno [...] respondiese a las necesidades y a los problemas específicos de su propio sistema socioeconómico” (Jameson, 1971, p. 18). En el contexto de los acontecimientos de 1989-1991, se había vuelto evidente, sin embargo, que una “nueva y repentina expansión del sistema mundial” que, desde mediados de la década de 1970, habría anulado y reemplazado “esas desigualdades [...] por otras”, ponía sobre la mesa un “rápido deterioro del Segundo Mundo y su caída a nivel de un Tercer Mundo *tout court*”, como así también “el surgimiento de un nuevo capitalismo más auténticamente global” (Jameson, 2010, pp. 367-368).

En términos generales, esta era la hipótesis que Jameson formularía hacia 1990. Ante una “nueva ‘Gran Transformación’” (Jameson, 2010, p. 369), para ponerlo ahora con Karl Polanyi, el marxismo muy pronto habría de mudar su piel, deviniendo así tan global, transnacional y tardío como el propio capitalismo en el despliegue de su fase o etapa neoliberal. Eso, al menos, era lo que se le imponía en caso de que realmente aspirara a “volverse verdadero otra vez” (Jameson, 1997, p. 83) –una alusión directa a lo que Merleau-Ponty había sugerido al comienzo de *Signos* [1960]– y recobrar el estatuto de “filosofía insuperable” del que alguna vez había hablado Jean-Paul Sartre (1963, p. 10).

La fuerza de la hipótesis de Jameson (2005, pp. 114-120) reside, según creo, en que no sólo abre las puertas al diseño y trazado de algo así como un “mapa cognitivo” del marxismo occidental mediante el cual pueda contribuirse a “devolver a los sujetos concretos una representación renovada y superior de su lugar en el sistema global”. Además de tal noble ejercicio de totalización historizadora –permítaseme recordar que la “consigna” que para Jameson (1989, p. 11) evoca el “único imperativo absoluto [...] de todo pensamiento dialéctico” reza, precisamente, “¡Historicemos siempre!”–, esta

hipótesis, en efecto, acarrea el planteamiento de la pregunta por el futuro y porvenir del marxismo en cuanto tal. Lejos de todo gesto nostálgico o complaciente con lo acontecido –un gesto que, como ha estipulado el propio Jameson (2005), implica un “síntoma sofisticado de la liquidación de la historicidad, la pérdida de nuestra posibilidad vital de experimentar la historia de un modo activo” (p.52)–, la formulación de tal hipótesis habla de una modalidad eminentemente izquierdista de habitar la melancolía que, al no ser depresiva ni defecionante, pone en crisis el existente estado de cosas, desafiando el eterno presente que el capitalismo conmina a vivir.

Dado que la enseñanza que la hipótesis de Jameson arroja consiste entonces en que para romper con el presentismo y avanzar e inventar el futuro primero hay que retroceder y actualizar el pasado, esta pregunta por los posibles porvenires que dicha hipótesis abre no es, desde ya, meramente especulativa. Poco esperanzado sobre la posibilidad de que el marxismo se encontrara a la altura de los tiempos, Jameson (2000) escribiría, al poco tiempo de afirmar que ya no resultaba concebible que aquél fuera simplemente oriental u occidental, “que hoy en día nos resulta más fácil imaginar el total deterioro de la tierra y de la naturaleza que el derrumbe del capitalismo tardío” (p. 11; traducción corregida). Por una serie de caprichos, contingencias y juegos metonímicos que no vienen al caso, esta conjetura muy pronto se transformaría en la muy difundida idea de acuerdo con la cual es “más fácil imaginar el fin del mundo que el final del capitalismo” (Jameson, 2009, p. 242). La idea, claro está, da cuenta con exactitud de lo que el escritor británico Mark Fisher (2018), apoyándose en un punto más en Slavoj Žižek que en Jameson, llegaría a definir como *realismo capitalista*: “la creencia generalizada”, vale decir, “de que no hay alternativa al capitalismo” (p. 46) que valga.

Ahora bien, esta peculiar forma de realismo gracias a la cual se impondría un conjunto de efectos de inhibición y bloqueo que eventualmente impedirían cumplimentar la tarea de la recuperación del futuro nada tiene que ver con el realismo jamesoniano, el cual constituye una contradominante cultural y por ende toda una forma de “resistencia al rumbo de los tiempos” (Anderson, 2000, p. 184) posmodernos del

capitalismo neoliberal. Más allá del pesimismo que el autor norteamericano pudiera expresar en ocasión de la realización fáctica de “las profecías de Adorno sobre el ‘sistema total’” (Jameson, 2010, p. 21), su obra constituye un recordatorio implacable de que el estado de cosas existente es en último término contingente, no teniendo por qué ser necesariamente como es, y una suerte de apuesta pascaliana por su supresión y superación. A fin de cuentas, la autoría misma del motivo prometeico de la recuperación del futuro –un motivo, vale decir, del que los aceleracionistas de izquierda llegarían a hacer verdadero abuso– no es de otro que de Jameson (2013b, p. 115), quien, en *Representar El capital: Una lectura del tomo I*, escribe: “Marx fue el único que se propuso combinar una política de la revuelta con la “poesía del futuro” y se aplicó a demostrar que el socialismo era más moderno que el capitalismo, además de aventajarlo en productividad. Recuperar ese futurismo y ese entusiasmo es a todas luces la tarea fundamental de cualquier “batalla discursiva” de la izquierda en la actualidad” (2011).

En cuanto al marxismo más en general, el crítico y teórico de la cultura estadounidense culminaría su estudio sobre Adorno de 1990 afirmando, además, que “[s]i la palabra” llegaba a desaparecer “al borrarse todas nuestras huellas en alguna nueva Edad Oscura” (Jameson, 2010, p. 369), la cosa misma inevitablemente reaparecería. Y bien, ¿cuál es la situación actualmente? Siguiendo a Jameson, es válido insistir en que la imposición del capitalismo por sobre los socialismos reales, la redención ulterior del liberalismo y la instauración del realismo capitalista han implicado, a la vez y paradójicamente, el surgimiento de un nuevo marxismo que ya no puede ser más que global. Se trata de un marxismo, en efecto, alimentado por diferentes tendencias filosóficas realistas y materialistas, las cuales en su mayoría responden a un más amplio giro especulativo que entronca con las revueltas anticapitalistas, feministas y socioambientales en curso alrededor del mundo entero, y que en lo fundamental ha sido producido por “una nueva generación de académicos [...] jóvenes, quienes están comenzando a ofrecer su propia visión distintiva de la problemática marxista, a menudo moldeada por experiencias de empleo precario y nuevas formas de movimiento político” (Callinicos, Kouvélakis y Pradella, 2021, p. 2).

Dejando para más adelante el examen del multiverso de futuros posibles del marxismo que la hipótesis de Jameson invita a considerar, a continuación quisiera atender con algo más de detalle tanto a la forma eminentemente global que esta teoría crítica de la modernidad capitalista ha tendido a adquirir en años recientes como a sus implicancias más importantes.

El archipiélago de los mil (y un) marxismos

En *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (1979) y otros trabajos de Anderson que conforman la saga de sus estudios sobre el marxismo, se plantea que, tras la muerte de Marx y la consagración de la socialdemocracia alemana como una fuerza política de izquierda sumamente poderosa, *Mitteleuropa* –región geográfica que en mayor o menor grado se extiende desde el Rin hasta el Bug y desde el Báltico hasta los Alpes y el Adriático– fue el epicentro de la producción del pensamiento marxista. En las primeras décadas del siglo XX, sin embargo, se daría un desplazamiento hacia Europa Oriental animado en parte por la Revolución Rusa, y, una vez ocurrido el Termidor soviético, un nuevo y progresivo corrimiento hacia el oeste. El ascenso del fascismo contribuiría también a este proceso ya que, durante la década de 1930, los marxistas críticos serían perseguidos, arrinconados y silenciados, cuando no obligados al exilio, condenados o lisa y llanamente exterminados, tanto por el régimen estalinista como por su contraparte nacionalsocialista.

Tras el final de la Segunda Guerra Mundial, la URSS y los países centroeuropeos que se encontraban bajo la órbita de la influencia soviética continuaron siendo esquivos en lo que refiere a la producción de la teoría marxista crítica –existen, desde ya, algunas excepciones: Karel Kosík en Checoslovaquia, la Escuela de Budapest en Hungría, etc. Alemania Occidental, por su parte, se había convertido en “el más reaccionario de los países capitalistas importantes” (Anderson, 1970, p. 46), una realidad que ni siquiera el retorno del legendario Instituto de Investigación Social y varios miembros de la llamada Escuela de Fráncfort a la flamante República Federal

podría revertir. Y, en lo fundamental, lo mismo podría decirse sobre los Estados Unidos, un país en donde el anticomunismo y el macartismo llegarían a hacer verdaderos estragos entre las izquierdas.

Así las cosas, en occidente sólo quedaba Europa Meridional o del Sur como un posible candidato para convertirse en “el eje principal de la cultura marxista” (Anderson, 1979, p. 53). El imperio de los regímenes de António de Oliveira Salazar en Portugal y Francisco Franco, como asimismo la imposición de las fuerzas anticomunistas en la Guerra Civil Griega, acarrearía, sin embargo, que el desarrollo del pensamiento crítico marxista en la zona latina de Europa quedara restringido a Francia e Italia, países en los que durante los años de la posguerra, luego de jugar un rol central en la Resistencia y el movimiento partisano, el comunismo llegaría convertirse en una verdadera fuerza política de masas.

La historia en clave topográfica ofrecida por Anderson culmina postulando que la coyuntura abierta en 1968 habría en último término desencadenado una crisis del marxismo sureuropeo. Como consecuencia de ello, habría tenido lugar un nuevo y final desplazamiento hacia el mundo angloparlante, gracias al cual el Reino Unido y los Estados Unidos pasarían a convertirse a partir de mediados de la década de 1970 en los centros de producción principales de la teoría marxista. Tal como ha sugerido André Tosel (2008), esta hipótesis de lectura queda en parte contrariada al advertir que, durante todo “este período de deslegitimación virulenta del marxismo” (p. 49) en el que señorearon los (pos)estructuralistas, los *nouveaux philosophes*, los antitotalitarios y los posmodernos, hubo quienes resistieron y nadaron contra la corriente. Y esto, a su modo, ha sido reconocido por el propio Anderson, quien, particularmente en lo referente al caso francés, en 2004 observaría que cuanto mayor era el “predominio” del capitalismo, “mayor también su abominación” (Anderson, 2008, p. 211). *La passé d'une illusion* al que François Furet aludiría tras el colapso eurosoviético y la restauración burguesa, continuaba Anderson (2008), había equivalido a “una decepción”, pues el capitalismo realmente existente “podía haber sido el vencedor de la Guerra Fría”, pero, a decir verdad, no habría dejado de constituir “un asunto poco estimulante” (p. 212). Contra lo

pensado hasta por el autor mismo, los “sueños utópicos de una vida sin él” (Anderson, 2008, p. 212) no se desvanecerían del todo.

Teniendo esto en cuenta, no ha resultar casual entonces que sea precisamente en el mundo latino –una zona del planeta que, considerada en un sentido amplio, abarca no sólo a Europa Meridional sino también a América Latina y el Caribe– donde, durante las últimas décadas, ha visto la luz toda una serie de importantes estudios analíticos e historiográficos sobre el marxismo. Lo que en mayor o menor medida ha tendido ha primar en el marco del desarrollo de este tipo de estudios es una modalidad tematizadora eminentemente nominalista, caracterizada por la apertura y el no sectarismo, y que, en línea con lo llevado a cabo en otra coyuntura por alguien como Martin Jay (1984, p. 4), se aproxima al marxismo como un “campo ampliado”. Piénsese, por caso, en los esfuerzos llevados a cabo por Elías J. Palti (2005) en su estudio sobre las verdades y los saberes del marxismo, donde se emplea el concepto de “marxismo posestructuralista” (p. 86) para dar cuenta de una constelación teórica sucesora del marxismo occidental de la que formarían parte pensadores como Alain Badiou, Ernesto Laclau o Žižek. Y, a su modo, lo mismo cabe para Daniel Bensaïd (2003), quien en 2001 apuntó que

[s]obre los escombros del siglo XX han vuelto a florecer “mil marxismos”. Sin tornarse escarlata, el aire recobra los colores [...] En este contexto de renovación, el despertar de los “mil marxismos” aparece como un momento de liberación en que el pensamiento rompe las carcasas doctrinarias. Anuncia la posibilidad de recomenzar, superando las experiencias traumáticas de un siglo trágico sin hacer por ello tabla rasa del pasado. Tan plurales como actuales, estos marxismos dan prueba de una hermosa curiosidad y una prometedora fecundidad. Su despliegue plantea, sin embargo, la cuestión de lo que –más allá de sus diferencias y fragmentación disciplinaria– puede constituir el tronco común de un programa de investigación. (p. 13).

Bensaïd, sin embargo, no fue el primero en haber hablado de la efervescencia y multiplicidad teóricas por las que el marxismo se encontraría más y más tomado una vez que la experiencia del socialismo realmente existente pasara a ser un asunto del pasado. La idea de un archipiélago de mil (y un) marxismos, de hecho, hunde sus raíces en el trabajo de Henri Lefebvre (2016), quien, tan tempranamente como en 1976, dictó una conferencia titulada “*Le Marxisme éclaté*” en la que se afirmaba que la consecuencia última de “la separación entre teoría y práctica” que tenía lugar desde 1917 era que ya no había “*tal cosa llamada marxismo*”, que en tanto que tal éste había dejado de existir y que lo que en todo caso podían divisarse eran “*varios marxismos*” (pp. 347-348). En un artículo originalmente publicado en 1986, el sociólogo Immanuel Wallerstein (1998) seguiría al filósofo francés y ensayaría una historia de las “eras marxistas” (p. 194). La primera de esas eras era la de Marx, la segunda la del marxismo ortodoxo y la tercera la de los “miles de marxismos, la era en que el marxismo hizo explosión” (Wallerstein, 1998, p. 198). Vía el sociólogo estadounidense, la tesis de Lefebvre retornaría al contexto francés hacia 2001, cuando Tosel (2008) planteó que más que de “un final del marxismo”, de lo que cabía hablar luego de una década entera de hegemonía del neoliberalismo era de un “florecimiento de mil marxismos” (pp. 42-44). Al igual que Wallerstein, el autor distingue tres grandes períodos históricos, identificando, además, un cuarto momento que supondría la formulación de una pregunta que, en lo fundamental, aún no habría sido respondida: “¿posmarxismos o refundación del marxismo?” (Tosel, 2018, p. 3).

Es sobre este interrogante que se monta otro de los más destacados trabajos analíticos e historiográficos sobre el marxismo que han aparecido durante los últimos años en el mundo latino. Me refiero, desde ya, a *Hemisferio izquierda: Un mapa de los nuevos pensamientos críticos* [2010], de Razmig Keucheyan. El sociólogo suizo-francés de ascendencia armenia entiende que es posible referirse al proyecto de una teoría crítica de la sociedad “en un sentido mucho más amplio” que el usualmente asociado a la llamada Escuela de Fráncfort, y, además, haciéndolo “siempre en plural” (Keucheyan, 2013, pp. 9-10). Este gesto de nominación que Keucheyan comparte con,

por ejemplo, Bensaïd (2003, p. 22) –el autor se ha referido al marxismo como “una teoría crítica de la lucha social y la transformación del mundo”– se remonta cuando menos a Anderson (1986, p. 4), hecho que no deja de tener un componente de azar, capricho o contingencia –en gran parte, el historiador británico definió en 1982 al marxismo como una “autocrítica” porque el contexto de enunciación era un evento académico (las René Wellek Library Lectures) organizado por un Programa de Teoría Crítica perteneciente a la Universidad de California en Irvine².

En mi propio trabajo he intentado formalizar las propuestas de estos autores señalando que, siempre y cuando se respete o guarde fidelidad al objetivo general de la puesta en cuestión del estado de cosas existente, esa teoría crítica de la modernidad capitalista en crisis permanente que es el marxismo puede ser recomenzada de las más variadas maneras³. En cualquier caso, lo central de las intervenciones de Keucheyan, Tosel, Bensaïd y otros es que en ellas se halla cifrado el problema de la actualidad y el intento de articular una respuesta más o menos aceptable a lo que, recientemente, Gayatri Chakravorty Spivak (2021) ha denominado “la pregunta por el marxismo global” (p. 393).

Y con esto, por supuesto, arribamos nuevamente a la hipótesis de Jameson. Ni oriental ni occidental: el marxismo hoy es (y sólo puede ser) *global*. Además, es bastante más que *marxismo* –¿alguna vez no fue el caso? –, pues, como Alex Callinicos, Stathis Kouvélakis y Lucia Pradella (2021) con mucho tino advierten, “con el paso de tiempo, la frontera entre marxismo y posmarxismo se ha vuelto difusa” –“no sólo los orígenes sino también el futuro de estas corrientes de pensamiento se encuentra de

² En el mundo de habla inglesa, la teoría crítica remite en general no sólo a la Escuela de Fráncfort sino también a un corpus más o menos específico del que se ha hecho amplio uso en el marco de los estudios literarios y culturales –esto es, por supuesto, el del (pos)estructuralismo francés. En la actualidad resulta posible incluso extender el proyecto de una teoría crítica a “cualquier forma políticamente inflexionada de teoría cultural, social o política que posea objetivos críticos, progresistas o emancipatorios”, abarcando casi todo “el trabajo que se realiza bajo los estandartes de la teoría feminista, la teoría queer, la teoría crítica de la raza y la teoría poscolonial y decolonial” (Allen, 2016, p. xi). Es así que Bruno Bosteels (2016), por ejemplo, puede definir tal proyecto como “una práctica intelectual para la cual la crítica no es solo una calificación ancilar de la teoría, sino que se refiere a las tareas específicas de la lectura y la explicación textos, como en crítica de la literatura o de cine” (p.32).

³ Véase Roggerone (2018).

hecho estrechamente interconectados” (pp. 1-2). Y aquí, obviamente, por *posmarxismo* hay que entender mucho más que aquello propuesto por Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia* [1985] y a lo que distintos marxistas habrían de ofrecer sendas respuestas. Se trataría no solamente ya de un peculiar tipo de revisionismo surgido como consecuencia de la crisis del marxismo abierta a mediados de la década de 1970, y que, según apunta Kouvélakis (2021), equivalió, sobre todo, “a una forma de desintegración desde dentro del paradigma dominante del marxismo occidental del período previo, esto es, el althusserianismo” (p.341). *Posmarxismo* sería así entonces un significante empleado para nombrar no tanto lo que vino después del marxismo como aquello en lo que él mismo habría terminado convirtiéndose o metamorfoseándose; un “nombre”, vale decir, para referir “una constelación más amplia que expresaba una parte sustancial del ‘espíritu objetivo’ [...] del momento histórico signado por la derrota de las revoluciones del siglo XX” (Kouvélakis, 2021, p. 346).

Efectivamente: hace tiempo ya que el marxismo no cuenta con “el monopolio del pensamiento crítico” y su “trabajo se desarrolla en competencia y/o diálogo con el posmarxismo” –esto es tan así que ha llegado a tornarse en verdad “difícil trazar una línea divisoria” (Callinicos, Kouvélakis y Pradella, 2021, p. 18). Más allá de las polémicas y divergencias teóricas, lo cierto es que ambos continentes comparten un mismo terreno: el de la crítica radical del estado de cosas dado. Los marxismos realmente existentes y las diversas corrientes posmarxistas coinciden, asimismo, en lo que respecta al culto de la miseria de la estrategia alguna vez denunciado por los propios marxistas.

La emergencia y consolidación de esta nueva forma plural, descentrada y global del marxismo ¿conlleva un agotamiento no ya de su vertiente eminentemente *occidental* sino también, y a la vez, de las potencialidades críticas y explicativas de la específica formación teórica del *marxismo occidental*? A continuación, y para terminar con este trabajo, atenderé a este interrogante e intentaré ensayar algún tipo de respuesta.

Aún el marxismo occidental

Si se considera la voluminosa producción contemporánea que se inscribe en (o dialoga críticamente con) las constelaciones teóricas del *operaismo* y el autonomismo, el posfundacionalismo y la izquierda lacaniana, los feminismos y la teoría queer, los estudios subalternos y el pos y decolonialismo, etc. es difícil sostener que aquello alguna vez llamado marxismo occidental haya muerto. Es por eso que puede decirse que el marxismo occidental vive a la manera de un canon, un conjunto de textualidades y cuerpos teóricos producidos al menos entre las décadas de 1920 y 1960 que continúa siendo objeto de indagación y estudio. Los casos del gramscismo, el althusserianismo y la Escuela de Fráncfort son particularmente indicativos, y por ende expresivos, de la vitalidad que, en este sentido, la tradición posee.

En tanto formación surgida a partir de un desvío del marxismo clásico y correspondiente por ende a un contexto histórico específico –esto es, aquel momento del siglo XX en que en el este existía un campo de socialismos reales que se enfrentaba o al menos contraponía al oeste capitalista–, puede, en efecto, que el marxismo occidental haya llegado a su término. Ahora bien, esta hipótesis –*la hipótesis de Jameson*– supone en un punto que el protagonista del final haya sido en marxismo en cuanto tal, pues, más allá de hechos meramente circunstanciales, lo cierto es que la reactivación de índole práctica, que Anderson había profetizado al final de sus *Consideraciones* y que a entender del historiador británico habría de ser motorizada por el trotskismo mandelista, nunca ocurrió. En cualquier caso, el final acontecido ha sido sólo relativo. Y esto, en lo fundamental, debido a que desarrollos teóricos ulteriores plantearon la posibilidad de nuevos comienzos. Con ellos germinaron modalidades amplias y plurales de nominación con las que, en último término, vino dado un reemplazo del concepto de marxismo occidental e incluso del de marxismo a secas. Pero, para bien o para mal, tanto uno como el otro siguen habitando en dichas modalidades a la manera de fantasmas o espectros.

Por lo demás, teniendo en cuenta la evidencia ya referida, sería posible

desestimar que aquello alguna vez llamado marxismo occidental haya muerto. Desde ya que la situación histórica a partir de la que éste brotó se ha modificado de forma drástica y la coyuntura se revela como completamente otra. Aun así, al menos en cuanto herencia que habita en variopintas progenies o en una pléyade de sucedáneos, el marxismo occidental se las ha arreglado para contar con sobrevida y disponer de una importante actualidad. Y, sin embargo, hay plumas que se empecinan con la escritura del epitafio. Un de las más significativas de ellas es la de Domenico Losurdo, quien, en *El marxismo occidental: Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar* (2019), tiene el gesto extemporáneo de polemizar largo y tendido con Anderson y sus *Consideraciones* de 1976.

Losurdo, claro está, forma parte de una constelación de autores que han cuestionado a los marxistas de occidente por su euro o norcentrismo y el “inconsciente colonial” (Traverso, 2016, p. 174) o imperialista del que serían objeto. La genealogía de la matriz de la crítica del historiador italiano se extiende cuanto menos hasta José Aricó, cuyo argumento a propósito del desencuentro constitutivo entre *Marx y América Latina* [1980] resulta aplicable al marxismo en cuanto tal, así como a las periferias del capitalismo en general y las minorías racializadas y feminizadas de los propios centros. Aún en la actualidad, esta idea del desencuentro dispone de una significativa potencialidad para dar cuenta de los vínculos existentes entre el marxismo y todo aquello que permanece o se desarrolla en las fronteras, márgenes o bordes. A fin de cuentas, como escribe Bosteels (2012), ella puede operar “como una llave para entender la naturaleza emancipatoria de las contribuciones del marxismo” (p. 23) y los nexos que subyacen, justamente, con realidades como las periféricas.

[L]a lógica del encuentro fallido o el desencuentro puede ser considerada un nombre, entre otros, para el desarrollo desigual del capitalismo en su fase global [...] El marxismo, entonces, sería el nombre para un modo de pensar el desencuentro mismo, entendido ahora como el pensamiento de la desvinculación de la falta constitutiva en el corazón del lazo social; esto es, el

desarrollo desigual estructural de la sociedad bajo las condiciones históricas del capitalismo. (Bosteels, 2012, p. 43).

Convencido de que gracias a la intervención de Anderson se habría consumado el desacople de muchos pensadores del Primer Mundo respecto a la revolución anticolonial, antiimperial, antirracial, antiesclavista, nacionalista y tercermundista que tuvo lugar a partir de la segunda mitad del siglo XX, difundándose así “entre la izquierda la religión occidental: *ex Occidente lux et salus!*”, Losurdo (2019, pp. 105 y 167) llega a labrar un “acta de defunción” de aquella peculiar forma histórica del marxismo de la que, antes que él, habían hablado Korsch, Merleau-Ponty y el historiador y ensayista británico que es objeto de sus diatribas y enconos. Como bien apunta David Broder (2017, pp. 143-145), el suyo es un “relato maniqueo”, o “robot”, en el cual “el marxismo oriental sirve esencialmente como dispositivo para condenar el marxismo occidental”. En el extravagante e inconsistente relato ofrecido por Losurdo, efectivamente, ninguno de los autores considerados es abordado con seriedad o detalle. Relegados en el mejor de los casos al eurocentrismo y un idealismo de tintes tan anarcoides como mesiánicos, los por demás disímiles marxistas occidentales a los que se refiere el historiador italiano quedan emparentados por igual a posiciones como las que Hannah Arendt defiende en la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo* [1951].

Nada de lo dicho, obviamente, exime a alguien como Anderson del cargo de euro o norcentrismo. Resulta evidente que, en *Consideraciones*, la del autor fue una visión reductiva de la teoría marxista y el más amplio estado de cosas del que la misma era expresión y al que a su manera respondía. Es innegable, asimismo, que la tesis del desencuentro entre el marxismo en general y el marxismo occidental en particular y lo ocurrido a nivel de las periferias –comenzando, en primer lugar, por los propios desarrollos teóricos del marxismo y las modalidades de organización política de las izquierdas– continúa detentando una importante capacidad explicativa. El inconveniente surge cuando en nombre de una potente tesis como ésa se arriba a

posiciones estafalarias, como las que Losurdo defiende en la que habría de ser su última obra.

El punto central, sin embargo, es que aquello alguna vez denominado marxismo occidental continúa gozando de una importante actualidad. Los certificados de muerte emitidos, en efecto, no poseen validez absoluta, pues cuanto menos como tradición o canon espectral aquél habita en muchísimos de los debates teórico-políticos que hoy en día libran las izquierdas en general y los marxistas en particular. Y precisamente porque contra y pese a todo él sigue con vida, la pregunta que en último término vale la pena formular es no tanto la de su muerte como la de su porvenir.

Ahora bien, en lo que a la respuesta de esta pregunta concierne, no puede dejar de advertirse que el siglo XX fue el siglo de “ambos extremos de la utopía de masas: la del mundo soñado y la de la catástrofe” (Buck-Morss, 2004, p. 15). En este corto siglo de los extremos, el marxismo en cuanto tal terminó dando paso a un “marxismo de pesadilla” bien vívido en el que “el Oeste” llegaría a revelarse como “el verdadero agente del desarrollo histórico” y “el proletariado, atrapado por la astucia de la historia”, como “el sirviente de ese destino superior” (Gouldner, 1983, p. 418). El hecho de que en la actualidad un país como la República Popular China, que más allá de las reformas capitalistas aplicadas continúa haciendo del marxismo una ideología oficial e institucional, se eleve como la principal fuerza de la economía mundial actúa sin dudas como un bálsamo reparador entre varios de quienes se han visto atormentados por la pesadilla aludida. En cualquier caso, el socialismo con características chinas o valores asiáticos no debería entusiasmar ni al más realista y pragmático de los soñadores marxistas. Si es que “[e]l durmiente” realmente aspira a dejar de despertarse “jadeando y bañado en sudor”, hay entonces que conjurar de alguna forma la “pesadilla marxista”, ese “dragón de la mente [...] que se agita a rachas” (Gouldner, 1983, pp. 410-411) dentro del propio marxismo.

Una conspiración marxista contra el propio marxismo, en otras palabras, debe ser puesta en pie si lo que se pretende es soñar y luchar para que nuevamente florezcan “los imaginarios utópicos y los planes espectaculares para el futuro” (Srnicek y

Williams, 2016, p. 198). Y, ciertamente, el legado abierto de la tradición del marxismo occidental tiene mucho para aportar a esa conspiración. Como bien lo ha puesto el propio Jameson (2013a, p. 461), en efecto,

[l]os temas filosóficos que predominaban en el llamado marxismo occidental siguen siendo temas significativos; sobre todo, la teorización de la totalidad, que los post y antimarxistas siempre percibieron, correctamente, como un rasgo indispensable del proyecto marxista –tanto el práctico como el teórico–, en la medida en que debe entender necesariamente el capitalismo como un sistema y debe por lo tanto insistir en las interrelaciones sistemáticas de la realidad contemporánea.

Puede, como ha planteado Juan Dal Maso (2022), que “el marxismo actual” sea “tan global como fragmentario” (párr.19) y que, por consiguiente, resulte en un punto necesario que las reflexiones de los mil marxismos realmente existentes y las de los trotskismos, las cuales en lo fundamental “se han desarrollado de manera independiente y con pocos (aunque algunos) vasos comunicantes” (párr.30), se encuentren para poder avanzar así en el despliegue de una “nueva síntesis” (párr.33). Si bien el psicoanálisis y, en un punto, el marxismo mismo han enseñado que el planteo de una unidad plena es en último término idealista y que el proyecto de una fusión total de la teoría y la práctica es un cometido imposible, encontrándose por añadidura agujereado o ahuecado y perdido a sí mismo desde el vamos, el encuentro entre el marxismo occidental y lo que queda del marxismo clásico es sin dudas algo urgente y necesario. Tenga o no lugar, el sólo hecho de su urgencia y necesidad indica que la historia del marxismo en general y el marxismo occidental en particular no ha cesado o concluido y que, en consecuencia, son muchísimas las páginas a ser escritas y las batallas a ser libradas.

Referencias bibliográficas

- Allen, Amy (2016). *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press.
- Anderson, Perry (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. (Néstor Míguez, Trad.). Siglo XXI.
- Anderson, Perry (1986). *Tras las huellas del materialismo histórico*. (Eduardo Terrén, Trad.). Siglo XXI.
- Anderson, Perry (2000). *Los orígenes de la posmodernidad*. (Luis Andrés Bredlow, Trad.). Anagrama.
- Anderson, Perry (2008). El pensamiento tibio: Una mirada crítica sobre la cultura francesa (Bárbara Schijman, Trad.). *Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*, (1), pp. 177-234.
- Bensaïd, Daniel (2003). *Marx intempestivo: Grandezas y miserias de una aventura crítica*. (Agustín del Moral Tejada, Trad.). Herramienta.
- Bosteels, Bruno (2016). *Marx y Freud en América Latina: Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*. (Simone Pinet, Trad.). Akal.
- Broder, David (2017). Luz del este sobre el marxismo occidental. *New Left Review*, 107, pp. 139-157.
- Buck-Morss, Susan (2004). *Mundo soñado y catástrofe: La desaparición de la utopía de masas en el Este y el Oeste*. (Ramón Ibáñez Ibáñez, Trad.). A. Machado Libros.
- Callinicos, Alex, Stathis Kouvélakis y Lucia Pradella (eds.) (2021). *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism*. Routledge.
- Dal Maso, Juan (2022). ¿Más allá de los mil y un marxismos? A propósito de *Tras las huellas del marxismo occidental*, de Santiago Roggerone y los debates que se vienen generando. *Ideas de Izquierda*, 5 de junio de 2022. Recuperado de <https://www.laizquierdadiario.com/Mas-alla-de-los-mil-y-un-marxismos>.
- Fisher, Mark (2018). *Los fantasmas de mi vida: Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. (Fernando Bruno, Trad.). Caja Negra.
- Gouldner, Alvin (1983). *Los dos marxismos: Contradicciones y anomalías en el desarrollo de la teoría*. (Néstor A. Míguez, Trad.). Alianza.
- Jacoby, Russell (1991). Western Marxism. En T. Bottomore (ed.), *A Dictionary of Marxist Thought* (pp. 581-584). Blackwell.
- Jameson, Fredric (1971). *Marxism and Form: Twentieth Century Dialectical Theories of Literature*. Princeton University Press.
- Jameson, Fredric (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie: La narrativa como acto socialmente simbólico*. (Tomás Segovia, Trad.). Visor.
- Jameson, Fredric (1997). *Periodizar los 60*. (Clara P. Klimovsky, Trad.). Alción.
- Jameson, Fredric (2000). *Las semillas del tiempo*. (Antonio Gómez Ramos, Trad.). Trotta.
- Jameson, Fredric (2005). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. (Pardo Torio, Trad.). Paidós.
- Jameson, Fredric (2009). *Arqueologías del futuro: El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*. (Cristina Piña Aldao, Trad.). Akal.

- Jameson, Fredric (2010). *Marxismo tardío: Adorno y la persistencia de la dialéctica*. (María Julia de Ruschi, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Jameson, Fredric (2013a). *Valencias de la dialéctica*. (Mariano López Seoane, Trad.). Eterna Cadencia.
- Jameson, Fredric (2013b). *Representar El capital: Una lectura del tomo I*. (Lilia Mosconi, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Jay, Martin (1984). *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. University of California Press.
- Keucheyan, Razmig (2013). *Hemisferio izquierda: Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. (Alcira Bixio, Trad.). Siglo XXI.
- Kouvélakis, Stathis (2021). Beyond Marxism? The “Crisis of Marxism” and the Post-Marxist Moment. En A. Callinicos, S. Kouvélakis y L. Pradella (eds.), *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism* (pp. 337-350). Routledge.
- Lefebvre, Henri (2016). Marxismo explosionado. (Adrián Montero, Trad.). *Telos: Revista de Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Sociales*, 18(2), 345-355.
- Losurdo, Domenico (2019). *El marxismo occidental: Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar*. (Alejandro García Mayo, Trad.). Trotta.
- Löwy, Michael (1982). Marxisme occidental. En G. Bensussan y G. Labica (dirs.), *Dictionnaire critique du marxisme* (pp. 717-718). PUF.
- Palti, Elías J. (2005). *Verdades y saberes del marxismo: Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*. Fondo de Cultura Económica.
- Roggerone, Santiago M. (2018). *¿Alguien dijo crisis del marxismo? Axel Honneth, Slavoj Žižek y las nuevas teorías críticas de la sociedad*. Prometeo Libros.
- Roggerone, Santiago M. (2022). *Tras las huellas del marxismo occidental*. Ediciones IPS.
- Sartre, Jean-Paul (1963). *Crítica de la razón dialéctica, precedida de Cuestiones de método. Tomo I: Teoría de los conjuntos prácticos. Libro I: De la “praxis” individual a lo práctico inerte*. (Manuel Lamana, Trad.). Losada.
- Srnicek, Nick y Alex Williams (2016 [2015]). *Inventar el futuro: Poscapitalismo y un mundo sin trabajo*. (Adriana Santoveña, Trad.). Malpaso
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2021). Global Marx? En A. Callinicos, S. Kouvélakis & L. Pradella (eds.), *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism* (pp. 393-409). Routledge.
- Tosel, A. (2008). The Development of Marxism: From the End of Marxism-Leninism to a Thousand Marxisms – France-Italy, 1975-2005. En J. Bidet y S. Kouvélakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism* (pp. 39-78). Brill.
- Tosel, A. (2018). El marxismo del siglo XX. (Marcelo Starcenbaum, Trad.). *Demarcaciones: Revista latinoamericana de estudios althusserianos*, 6, 1-8.
- Traverso, Enzo (2016). *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*. Columbia University Press.
- Wallerstein, Immanuel (1998). *Impensar las ciencias sociales: Límites de los paradigmas decimonónicos*. (Susana Guardado, Trad.). Siglo XXI.

Entre el posmarxismo y la filosofía de la praxis. El concepto gramsciano de hegemonía en los debates teórico-políticos contemporáneos

Between Post-marxism and the Philosophy of Praxis. The Gramscian Concept of Hegemony in the Contemporary Debates of Political Theory

Javier Waiman*

Fecha de Recepción: 08/04/2023

Fecha de Aceptación: 31/05/2023

Resumen: *En este trabajo analizamos las reformulaciones del concepto de hegemonía realizadas en marco de la propuesta posmarxista de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe y en las interpretaciones contemporáneas de la obra gramsciana que apuntan a la constitución de una filosofía de la praxis. Buscamos mostrar al conjunto de estas reflexiones como intentos contemporáneos de respuesta a la “crisis del marxismo” a partir de una teoría de la constitución política, a través del conflicto y la lucha por la hegemonía, de lo social. Mientras frente a esta crisis, la propuesta posmarxista constituye un desafío que busca ir más allá de esta tradición teórica, las nuevas lecturas de Gramsci proponen una nueva manera de entender al marxismo como una filosofía de la praxis como clave para responder este desafío y así repensar un marxismo anclado en el conflicto político. Se delinea así un debate dentro de la teoría política heredera del marxismo que se articula desde diversas formas de entender al concepto de hegemonía. Este polisémico concepto muestra así su persistencia y su centralidad a la teoría política contemporánea.*

Palabras clave: *hegemonía – Gramsci – posmarxismo – filosofía de la praxis – marxismo*

Abstract: *This paper examines two reformulations of the concept of hegemony present in contemporary political theory: the post-Marxist contributions*

* Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA), magíster en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y doctorando en Ciencias Sociales (UBA). Docente en la UBA, en la Universidad Nacional de Lanús (UNLa) y en la Universidad Nacional de Quilmes (UNQui). Correo electrónico: javierwaiman@gmail.com

made by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe and the current interpretations of Antonio Gramsci's thought as a philosophy of praxis. I argue that these different perspectives are responses to the "crisis of Marxism". Both attempt a new understanding of this critical tradition emphasizing the role of conflict in particular of the struggle for hegemony, proposing the political constitution of society. While post-Marxist thought strives to move beyond Marxism, Gramsci's new readings postulate a new way of understanding it anchored in political conflict. In this way, this paper delineates a debate within Marxist theory articulated around differing interpretations of hegemony, showing the ongoing relevance of this polysemic concept and its importance for contemporary political theory.

Keywords: *Hegemony – Gramsci – Post-Marxism – Philosophy of Praxis – Marxism*

El concepto de hegemonía, desde su formulación en los textos gramscianos carcelarios de la década del treinta y vía su descubrimiento, interpretación y difusión en la segunda posguerra, se ha constituido en una pieza clave de los intentos de pensar lo político desde el marxismo. Frente a las recurrentes acusaciones de una ausencia de reflexión sobre la política, o una reducción de ella a un reflejo de lo económico que quitaba toda agencia a los sujetos y su posibilidad de lucha, Gramsci y su concepto de hegemonía han aparecido como una vía para repensar un marxismo centrado en las transformaciones históricas de las relaciones de fuerza, poder y dominación entre las clases sociales.

Pensar en términos de hegemonía implicaba, en este sentido, hacer del enfrentamiento clasista por el establecimiento de una dirección sobre el conjunto de la sociedad, el locus central de la dinámica histórica. Si Marx había desplegado una teoría de la constitución de lo social a partir de las relaciones sociales de producción, Gramsci permitía ahora dar cuenta de la centralidad de las luchas ideológicas y políticas en dicha constitución; de como los sujetos sociales que emergen de estas relaciones se enfrentan y, en su lucha constituyen, el proceso histórico. Las reflexiones sobre la política tomaban, de este modo y vía la introducción de los conceptos gramscianos, un papel

preponderante e inaudito en las reflexiones marxistas clásicas.

Pero estos intentos de articular una teorización marxista de lo político desde la hegemonía gramsciana estuvieron lejos de arribar a un consenso sobre el significado de este polisémico concepto y sobre sus implicancias para una teoría política marxista. Las numerosas apariciones que la hegemonía reviste a lo largo de los textos gramscianos, sus más de 370 menciones tan sólo en los *Cuadernos de la Cárcel* (1981), han sido objeto de las más variadas explicaciones y debates. Los exegetas e intérpretes de este corpus textual han hecho de esta palabra uno de sus campos predilectos de batalla teórica, volviéndose la manera de interpretarla una clave central para descifrar el pensamiento de Gramsci. Se podría decir, entonces, que “ha habido y todavía hay una verdadera lucha hegemónica en torno a la manera de entender hegemonía” (Barata, 2003, p. 26) que ha marcado las discusiones sobre cómo repensar una teoría política que potencie la crítica marxiana.

La reconstrucción de este conjunto de interpretaciones sobre el concepto gramsciano, la cartografía de sus múltiples itinerarios y transformaciones en diversas geografías y contextos históricos (Liguori, 2012; Vaca, 1995; Waiman, 2019), nos muestra una multiplicación de los sentidos de la hegemonía. Cada uno de ellos generó distintas formas de postular la inscripción de dicho concepto en la teoría marxista, volviendo a este concepto una clave ineludible para explicar la dinámica del enfrentamiento en las sociedades capitalistas contemporáneas. En este artículo buscamos pensar las transformaciones teórico-políticas ocurridas en dos momentos de esta historia de más de siete décadas de debates y combates por la hegemonía.

En primer lugar, abordamos la apuesta posmarxista, representada por los aportes de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. La hegemonía gramsciana será aquí retomada como anclaje en la construcción de una novedosa ontología de lo social que plantea la articulación política y hegemónica de toda sociedad. Una nueva forma de pensar la hegemonía como una lógica abstracta, que funciona como punto de ruptura con el marxismo, como un intento de ir más allá de esta tradición teórica para así intentar superar sus limitaciones, economicistas e historicistas, a la hora de abordar lo político.

En segundo lugar, abordamos algunas relecturas de los textos gramscianos acontecidas desde inicios del nuevo milenio, que sitúan a la hegemonía dentro de un particular marxismo entendido como una filosofía de la praxis. Estas nuevas interpretaciones buscarán constituirse como un intento de respuesta al desafío posmarxista, retomando muchos de sus preceptos e ideas principales, pero intentado, vía Gramsci, volver a pensar la hegemonía como una forma de entender lo político dentro de la tradición marxista.

Desde las tensiones que articulan el paso de uno a otro de estos momentos, en las formas en que aquí se reflejan los debates en torno a la crisis del marxismo, proponiendo su superación o su persistencia reformulada, el concepto gramsciano juega un rol central las discusiones contemporáneas de una teoría política crítica. Buscaremos entonces interrogar las formas de la hegemonía presentes en cada uno de estos intentos de repensar al marxismo, explorando sus implicancias a la hora de entender el enfrentamiento y la constitución de la dominación política.

Entendida como lógica abstracta de lo político en el posmarxismo o como articulación de praxis históricas concretas de grupos sociales en lucha en las nuevas interpretaciones gramscianas, la hegemonía se sitúa como locus de un debate teórico-político en el que se resignifica el lugar de lo político en el marxismo. Pero a su vez, y como buscamos plantear en este trabajo, las enormes similitudes entre ambos planteos, los intentos de los teóricos de la praxis por incorporar la crítica posmarxista continúan dificultando la articulación del concepto de hegemonía con un marxismo entendido como teoría crítica de las relaciones sociales capitalistas. Imposibilitan, en suma, una reflexión que parta de la especificidad histórica de estas relaciones antagónicas a la hora de pensar y criticar las formas de la politicidad de la sociedad moderna.

El desafío posmarxista: la hegemonía como lógica política abstracta

Al observar la historia de sus interpretaciones y usos es fácil observar una suerte de “época de oro de la hegemonía” acontecida entre finales de los años sesenta y la década

del setenta. Durante estos años el concepto gramsciano trasciende la discusión comunista italiana y comienza a ocupar un papel cada vez más relevante en los debates del marxismo francés, anglosajón y latinoamericano, incorporándose en nuevas y diversas líneas de interpretación. Al mismo tiempo, se vuelve una herramienta frecuente en disciplinas académicas críticas contribuyendo a un momento de importante despliegue y difusión. La hegemonía se vuelve así una palabra casi de sentido común a la hora de abordar los más diversos fenómenos políticos e ideológicos.

En este camino son particularmente relevantes las diversas incorporaciones del concepto en el marco del estructuralismo althusseriano (Althusser, 2008; Buciglucksmann, 1978; Poulantzas 1974, 1982). Bajo el prestigio de esta teoría, que se postula como complejización y superación de las versiones economicistas del marxismo, aparece una renovada centralidad del concepto de hegemonía, leído ahora como forma de dar cuenta de los fenómenos políticos en las sociedades contemporáneas. Desde este cruce entre estructuralismo y hegemonía, que hace de esta el resultado eficiente y necesario de las superestructuras políticas e ideológicas del capitalismo, el concepto gramsciano pasa a constituirse como un pilar central de desarrollos teóricos en campos tan diversos como los estudios culturales, la historiografía crítica o la teoría marxista del estado y de las relaciones internacionales.

En paralelo a este auge, la profundización de la investigación especializada sobre el texto gramsciano, particularmente en Italia, también verá un importante desarrollo. A partir de la publicación de la edición crítica de los *Cuadernos de la Cárcel* a cargo de Valentino Gerratana en 1975, que permitía una reconstrucción más adecuada, precisa y sin omisiones del proceso de escritura gramsciano, se producirán numerosos estudios que buscaban clarificar y discutir el estatus del concepto de hegemonía, y con este de lo político, en el marxismo gramsciano.

Sin embargo, luego de esta explosión del pensamiento gramsciano parece sucederse una década de “luces apagadas”, de “eclipse” de la presencia de Gramsci en los debates teóricos más relevantes de las ciencias sociales y humanas (Liguori, 2012). Una pérdida de centralidad que no se limita a Gramsci, sino que aparece como parte de

una crisis generalizada del pensamiento marxista, acusado ahora de totalizante, determinista y autoritario¹. Crisis que confluye con un creciente divorcio entre las versiones petrificadas del marxismo y las luchas sociales contemporáneas, y en la cual, tras una fuerte derrota de los movimientos revolucionarios se consolida un giro neoconservador en todos los ámbitos, incluido el intelectual. Siguiendo un impulso que ya se perfilaba en los años setenta, proliferan nuevas teorías político-sociales que cuestionan los postulados marxistas y generan el abandono de gran parte de la intelectualidad de su antigua afiliación tanto con esta tradición intelectual como con los partidos comunistas que la representaban.

Paradójicamente en este contexto veremos surgir una de las más audaces e influyentes operaciones realizadas sobre el concepto gramsciano de hegemonía. Este actuará ahora como fundamento de una nueva teoría política que es planteada como superadora del marxismo; siendo una parte central del intento por constituir lo que luego será llamado como posmarxismo. Esta operación es realizada en *Hegemonía y Estrategia Socialista* (2004), libro de 1985 de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. En este, se postula una profunda crisis en el pensamiento político de la izquierda marxista como producto de una teoría profundamente economicista de lo social. Se plantea, por lo tanto, que bajo los fundamentos teóricos marxistas es imposible afrontar la pérdida de la centralidad de la clase obrera como sujeto político en la contemporaneidad; y que, frente a la crisis de la idea de progresividad de la historia, ya no hay fundamentos para sostener la idea de una certera revolución por venir como momento fundacional del

¹ De hecho uno de los últimos grandes debates sobre el concepto de hegemonía surge desde estas acusaciones de autoritarismo arrojadas sobre la tradición comunista italiana. La preocupación de un conjunto de intelectuales del PCI por la democracia, que realiza una separación entre hegemonía y dictadura, responde a las polémicas que enfrentaba el partido en los años 70. Desde la revista *Mondoperaio*, intelectuales del Partido Socialista Italiano plantean que Gramsci y el PCI eran ajenos a una cultura política democrática al no aportar teórica y políticamente nada distinto que la dictadura del proletariado leninista (Colletti, 1977; Salvadori, 1977). De modo similar, Bobbio (1975), en su clásico texto *¿Existe una teoría marxista del Estado?*, plantea la falta de tal teoría en la tradición marxista, limitada a la idea de dictadura de clase. Este debate será de fundamental importancia dentro del PCI en el marco de su giro hacia una política pluralista democrática, por lo cual diversas interpretaciones italianas del concepto de hegemonía de los años 70, como las de Auciello (1974), Gerratana (1977), De Giovanni (1977) y Lo Piparo (1979) pueden leerse como una respuesta a este clima de discusión que asociaba al marxismo con el autoritarismo propio de la URSS.

tránsito hacia otra sociedad.

En el marco de esta crisis teórico-política, el concepto gramsciano de hegemonía constituirá para los autores la respuesta más desarrollada dentro de la tradición marxista frente a los problemas que la acechaban. La novedad de la hegemonía residiría en su capacidad de dar cuenta del carácter político de la unidad de la clase, o mejor dicho, de la articulación política necesaria para la construcción de toda “voluntad colectiva”; una unidad que, por lo tanto, no se supone derivada automáticamente de lo económico. La hegemonía se constituirá así en el proyecto posmarxista en la clave para repensar el socialismo más allá de la teoría marxista y se vuelve una vía para una nueva teoría de la sociedad, ya que “detrás del concepto de hegemonía se esconde algo más que un tipo de relación política complementario de las categorías básicas de la teoría marxista; con él se introduce, en efecto, una lógica de lo social que es incompatible con estas últimas” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 27). El concepto gramsciano daría cuenta “del tipo mismo de unidad existente en toda formación social concreta” (2004, p. 31), ya que es solo mediante prácticas articuladoras hegemónicas que todo orden social puede constituirse.

Pero para los autores posmarxistas, Gramsci, más allá de su gran aporte teórico, seguiría atado a un esencialismo economicista al reconducir la articulación hegemónica a clases fundamentales. A pesar de descubrir la lógica de la hegemonía terminaría cerrando la posibilidad misma de un terreno de articulaciones políticas contingentes, al reducirla al “determinismo” economicista de clase. Lo que Laclau y Mouffe se proponen realizar, entonces, no es una interpretación de la hegemonía en Gramsci, sino un novedoso desarrollo del concepto que les permita afirmar el carácter político de toda identidad y a la vez dar cuenta de alguna forma relacional de unidad de lo social.

El camino que llevará a esta incorporación y reformulación de la categoría de hegemonía abarca un proceso complejo de más de dos décadas de reflexiones que excede ampliamente el objeto de este trabajo. De manera esquemática y centrándonos en los desarrollos de Laclau, lo que puede observarse en sus textos anteriores a la década del ochenta es un paulatino alejamiento del marco teórico estructuralista que organizaba su entendimiento del marxismo y un paralelo corrimiento de sus preocupaciones desde

el problema del modo de producción al de la constitución de identidades y movimientos políticos². La lectura crítica de los textos de Nicos Poulantzas (Laclau, 2011a; 2011b), que planteaban un análisis de lo político relativamente autonomizado de las dimensiones estructurales del modo de producción, y el encuentro con los estudios sobre la hegemonía y la ideología realizados por Chantal Mouffe (1979) serán claves en este proceso.

A partir de estas influencias y retomando la teoría althusseriana de la interpelación ideológica, Laclau postulará progresivamente la centralidad de la disputas políticas e ideológicas como claves para pensar la dinámica histórica y la política contemporánea. En este sentido, y aunque durante los años setenta todavía intentara relacionar estas problemáticas con las categorías económicas y de clase del marxismo, la idea de la lucha por la hegemonía como locus donde se construyen las identidades políticas tomará un creciente protagonismo en los textos laclausianos.

En un contexto surcado por una diversificación de luchas políticas y sociales que no se reconocían en los términos clasistas clásicos, y retomando una vieja preocupación de Laclau sobre las potencialidades políticas de identidades policlasistas como los populismos latinoamericanos, el problema principal para repensar un proyecto socialista de emancipación parece girar en torno a la comprensión, diferenciada y autonomizada de las determinaciones estructurales, de una lógica política que pueda explicar las transformaciones sociales. Podemos de esta manera observar en un texto de 1981, dedicado a analizar algunos debates recientes en torno a la teoría del Estado, los problemas planteados sobre la teoría política marxista, así como los esbozos del proyecto que supondrá la posterior apuesta posmarxista:

hoy advertimos que la historicidad del todo social es más profunda que aquello que nuestros instrumentos teóricos nos permiten pensar y nuestras estrategias

² Para un análisis del recorrido intelectual temprano de Laclau se recomienda ver Acha (2015) y Waiman (2017), mientras que un análisis de los cambios teóricos posteriores a la publicación de *Hegemonía Estrategia Socialista*, de los distintos momentos en su obra en que se incorporan y priorizan ciertas discusiones y referentes teóricos, puede encontrarse en Aboy Carles y Melo (2015).

políticas encauzar. Disuelto el viejo modelo base/superestructura, nos encontramos con que no contamos ni con una teoría de las articulaciones y de las lógicas sociales, ni con una teoría de la producción de sujetos, ni con una idea clara de lo que está contenido en las ideas de contradicción y antagonismo [...] El objetivo es reformular la teoría del estado en términos que, a la vez que den una nueva centralidad al concepto de hegemonía, rompan aún más radicalmente con los restos de la lógica esencialista y economicista y capten en toda su especificidad y profundidad las diversas formas de articulación hegemónica. Sólo así será posible fundar teóricamente el proyecto estratégico de una nueva forma de la política. (Laclau, 1983, p. 59).

Realizar una teoría de la articulación hegemónica de lo social, una teoría política anclada en el concepto de hegemonía que logre, vía su reformulación, superar el determinismo del marxismo clásico, aparece como el objetivo principal para relanzar el pensamiento y la práctica política de las izquierdas. Pero en el marco del clima intelectual europeo de los años ochenta las herramientas para realizar esta operación comenzaran a ser buscadas más allá del marxismo, con una creciente influencia de las teorías de la deconstrucción y del heideggerianismo como base para pensar una nueva ontología de lo social³. El desafío posmarxista consistirá, en este sentido, en una

³ En paralelo a estos desarrollos intelectuales y académicos europeos, en América Latina el concepto de hegemonía también estaba jugando un rol clave en reflexiones de teoría marxista en un conjunto de discusiones en las que los autores posmarxistas participan y que tendrán una clara influencia en sus desarrollos teóricos. El exilio a fines de los años setenta de muchos intelectuales marxistas latinoamericanos será el escenario para una revisión de sus posiciones teóricas y políticas. Veremos aquí un esfuerzo por articular un nuevo vínculo entre socialismo y democracia en una diferenciación con la estrategia política de la lucha armada, en una suerte de autocritica de la violencia política y su desenlace en el terror de las dictaduras. Un replanteo que implicaba una nueva reflexión sobre la teoría marxista, que debería, ahora sí, y finalmente, romper con un pensamiento economicista para pensar un lugar privilegiado y autónomo de lo político y en el cual el concepto de hegemonía jugará un rol clave (Cortes, 2016; Freeland, 2014). En particular el seminario “Hegemonía y alternativas políticas en América Latina”, organizado en la ciudad de Morelia en 1980 (Labastida Martín del Campo, 1998), y del que participan tanto Laclau como Mouffe, intentará abordar los problemas de la teoría marxista de la política revisitando el concepto de hegemonía en líneas afines al planteo posmarxista. En palabras de su principal organizador: “El eje en torno al cual giró todo el debate fue el concepto gramsciano de hegemonía, su validez como instrumental teórico y político para reconsiderar desde la perspectiva del presente las

transformación radical del concepto gramsciano de hegemonía, resituándolo en nuevos marcos teóricos que lo alejan no sólo del marxismo, sino también de toda la tradición culturalista e historicista con la que se había leído predominantemente a Gramsci.

Resulta lógico, por lo tanto, que esta operación no parta desde una reevaluación del texto marxiano o desde una nueva lectura sobre las relaciones sociales capitalistas que dé cuenta de su inherente politicidad. Por el contrario, y como movimiento típico del paso desde el estructuralismo al postestructuralismo, el planteo partirá del marco teórico althusseriano para continuar pensando una totalidad estructurada relacionamente de manera sobredeterminada. Pero este planteo teórico debía ahora ser “depurado” de su esencialismo económico. En este sentido, Laclau y Mouffe plantean que bajo la teoría althusseriana de la interpelación ideológica se esconde una lógica que describe todo fenómeno social. De lo que se trata es de dar cuenta del carácter relacional de lo social, no ya como algo previamente determinado por alguna categoría como el modo de producción, sino poniendo centralidad en su carácter abierto y contingente. Los distintos órdenes sociales representarán así intentos, precarios y en última instancia fallidos, de domesticar el campo relacional de las diferencias sociales

En esta apuesta teórica, la narración de los primeros capítulos de *Hegemonía y Estrategia Socialista* buscará mostrar una larga genealogía del concepto de hegemonía, como intento de solucionar los problemas de una teoría marxista asediada por el determinismo económico y por una inútil confianza en el desarrollo histórico. En un análisis que recorre reflexiones de autores tan diversos como Bernstein, Kautsky, Rosa Luxemburgo o Lenin, se plantea una progresiva conciencia dentro del discurso marxista sobre la insuficiencia de una determinación clasista de los sujetos sociales y sobre las fallas de una teoría de la transformación revolucionaria centrada en las contradicciones entre relaciones sociales y fuerzas productivas. Bajo la evidencia de una sociedad que lejos de simplificarse en dos campos antagónicos establecidos objetivamente por las

limitaciones de la teoría marxista de la política y del estado: las reelaboraciones mediante las cuales tal teoría podría reconquistar su potencial crítico y productor de estrategias de transformación en el terreno concreto de la realidad latinoamericana y, finalmente, la relación de continuidad o de ruptura que podía establecerse entre las elaboraciones de Gramsci y la tradición leninista” (Aricó, 1998, p. 12).

relaciones de producción mostraba su complejización, surgirá

la nueva conciencia de la opacidad de lo social, de las complejidades y resistencias de un capitalismo crecientemente organizado, y la fragmentación de las distintas posiciones de los agentes sociales respecto a la unidad que, de acuerdo al paradigma clásico, hubiera debido existir entre las mismas. (Laclau y Mouffe, 2002, p. 45).

En esta narración, Gramsci aparece como una “divisoria de aguas” en el marxismo, como el máximo desarrollo a su interior por superar estos problemas. Sus reflexiones representan un avance significativo hacia una teoría relacional de las identidades políticas que amplía enormemente el lugar de la contingencia, del resultado de los conflictos y luchas entre voluntades colectivas, para pensar la constitución de la unidad social y sus transformaciones históricas. Con Gramsci, por lo tanto,

la especificidad relacional del vínculo hegemónico ya no es escamoteada, sino que pasa a ser plenamente visible y teorizada. Una serie nueva de relaciones entre los grupos, que escapan a su ubicación estructural en el esquema evolutivo y relacional economicista, es definida conceptualmente, a la vez que se señala el terreno preciso de su constitución, que es el de la ideología. (Laclau y Mouffe, 2002, p. 101).

Sin embargo, al remitir las voluntades colectivas constituidas hegemónicamente a las clases sociales fundamentales, Gramsci continuaría, para los autores posmarxistas, preso de un esencialismo y un determinismo económico que es necesario abandonar para abrir en toda su potencia al concepto de hegemonía. Si la lectura estructuralista de Gramsci ya había planteado la necesidad de abandonar su historicismo (Althusser, 2010), la propuesta posmarxista retoma esta propuesta, pero suma la necesidad de liberar la lógica política descrita por Gramsci de una “determinación en última instancia

por la economía” presente también el estructuralismo y nunca realmente justificada teóricamente. La hegemonía designará entonces, en la apuesta posmarxista, una lógica abstracta presente más allá de todo contenido histórico o de las características propias de las relaciones sociales capitalistas, que explica la construcción relacional de todo campo, identidad o sociedad. Es la práctica articuladora que instaure puntos nodales privilegiados que dan sentido a un conjunto diferencial de elementos. Es decir, de la misma forma que Saussure no explicaba la relación significante/significado por una esencia de las palabras sino por una red de elementos que cobran sentido solo en su diferencia, lo social aparece aquí como un discurso, como una totalidad significativa, con un sentido producido a través de elementos diferenciales. Pero a su vez, frente a la proliferación de diferencias, aparece como necesaria producción de algún tipo de unidad que de un sentido parcial al conjunto. La hegemonía, por lo tanto, es una lógica de articulación mediante la cual uno de los elementos de la cadena diferencial logra instituirse como un punto de equivalencia para el conjunto, logrando instaurarse como el nombre que contiene las distintas posiciones sociales. Se trata entonces de una práctica de constitución de puntos nodales desde los que cobran sentido los distintos elementos como momentos de una totalidad estructurada alrededor de significantes hegemónicos, que constituyen, retrospectivamente, la identidad de los momentos participantes de ese discurso. Una práctica que solo es posible si esa posición hegemónica logra producir una equivalencia entre las posiciones parciales planteando una frontera antagónica, una ruptura diferencial, con un otro excluido.

Esta lógica de constitución de la identidad o la totalidad social se plantea así en términos de hegemonía porque no remite a ninguna esencia ni fenómeno que garantice de antemano su unidad, sino que se trata de una práctica articuladora que se produce en el enfrentamiento, en relaciones políticas de poder y de lucha. Solo será posible instituir precariamente un orden mediante un conflicto que genere la exclusión radical de un elemento para dar sentido a la totalidad, frente a la cual todos los momentos diferenciales del nuevo discurso pasan a ser equivalentes. Es decir, que la hegemonía se constituye en un campo surcado por antagonismos y supone fenómenos de

equivalencia (que limitan la mera dispersión de las diferencias) así como efectos de frontera y de exclusión radical.

El resultado de una hegemonía exitosa será la construcción de un sistema estructural de diferencias, de identidades relacionales. Sistema en el cual una de las partes de ese discurso logra representar la totalidad erigiéndose como hegemónica y rivalizando antagónicamente con otros sentidos posibles. Hegemonía es, por lo tanto, en la reconceptualización posmarxista, el nombre de esta relación política, la operación que explica la existencia misma de toda articulación social, pudiendo dar cuenta de cualquier relación de poder que instituye las relaciones diferenciales y equivalenciales desde el establecimiento de campos antagónicos. El concepto de hegemonía, por lo tanto, pasa a ocupar aquí un nuevo estatus teórico y designa un funcionamiento constitutivo, ontológico. Contrario a toda referencia a las relaciones sociales o a los desarrollos históricos que sustentaban los contenidos de las categorías gramscianas, la hegemonía se transforma para dar cuenta de la lógica abstracta de constitución de toda sociedad por medio de los enfrentamientos para instaurar puntos de universalización y exclusiones antagónicas. Lo político deja entonces de concebirse como una superestructura, como algo derivado de algún momento más profundo y determinante, y pasa a ocupar un lugar privilegiado, a tener “el status de una ontología de lo social” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 14)

Esta compleja ontología, que hace de la hegemonía su lógica fundamental, encuentra, a su vez, una traducción bastante directa en términos políticos. Esto se observa ya en los ejemplos de construcción de cadena equivalencial, con la universalización que el nombre de Perón supone de las demandas de una sociedad argentina que no tenían más unidad que la del enfrentamiento de un sujeto popular contra la proscripción del líder. Allí ya encontramos una pista de la traducción de dicha teoría que se desarrollará de forma explícita al finalizar el libro. Las reflexiones de *Hegemonía y Estrategia Socialista* apuntan a la constitución de una democracia radical, entendida como una política de articulación democrática de las diversas luchas surgidas en los años sesenta y setenta en Argentina. El objetivo era plantear una política opuesta

a la hegemonía establecida, aquella que tomaba cada vez más un giro neoliberal, en una unificación y radicalización de las distintas luchas contra ese estatus quo en torno a las cuestiones democráticas y a una política de incorporación estatal progresista de las diversas demandas presentes en la sociedad⁴.

Pero más allá del planteo de esta teoría como fundamento de una nueva estrategia para el socialismo, lo que nos interesa aquí plantear es la profunda transformación que estos argumentos suponen para pensar la hegemonía y el desafío que implican para una teoría política de inspiración marxista. Nos alejamos aquí del pensamiento tanto de Marx como de Gramsci, y nos encontramos con una lógica abstracta que puede dar cuenta de todo fenómeno social sin necesidad de recurrir a contenidos históricos o a elementos por fuera de la propia ontología de lo social aquí planteada. Estamos ante una lógica de la hegemonía que se plantea como punto de partida para una teoría que busca ir más allá del marxismo y sus intentos de pensar lo político desde la especificidad de las relaciones sociales capitalistas. Mediante una operación de crítica posestructuralista al marxismo althusseriano, y sin nunca lidiar directamente con el pensamiento marxiano, la hegemonía posmarxista parecería poder pensarse por fuera de toda determinación, en un privilegio absoluto de lo político que se vuelve una ontología no justificada más que por los propios argumentos lógicos que constituyen a la propia teoría⁵.

⁴ La propuesta política posmarxista se diferenciaba así del marxismo leninismo clásico, pero también de las políticas impulsadas por numerosos grupos radicales en los años '60 y '70 que se encontraban por fuera de los partidos comunistas. Es esta política revolucionaria la que aparece para Laclau y Mouffe como aquella a la que oponerse, son estos grupos los nombrados como sus adversarios políticos, afirmando, en cambio, una afinidad con el giro eurocomunista, y en particular con la política de "inspiración gramsciana" del PCI formulada por Togliatti y continuada luego por el compromiso histórico de Berlinguer.

⁵ En esta reconstrucción de los argumentos posmarxistas nos hemos centrado únicamente en la reconfiguración del concepto gramsciano de hegemonía que acontece en *Hegemonía y Estrategia Socialista* pero el desarrollo de la teoría política allí presente continuará en las décadas sucesivas con la profundización de algunos elementos que hacen a dicha ontología. No contamos aquí con el espacio para desarrollar estos puntos. De manera breve podemos afirmar que la pregunta que organiza en estas inflexiones, en las que se incorporan nuevas referencias teóricas, particularmente un mayor protagonismo de la retórica y del psicoanálisis lacaniano, continúa rondando en torno a la constitución de los sujetos sociales. Laclau postulara una redefinición de la relación entre sujeto y estructura, en tanto los primeros no son internos a la segunda, pero siempre se constituyen en relación con esta. Por esta razón, más que

Este juego de categorías abstractas, esta nueva manera de conceptualizar a la hegemonía, supone, en el marco de una profunda crisis del pensamiento marxista, un desafío mayor a la hora de volver a pensar la política en relación a la crítica de la sociedad capitalista. La intervención de Laclau y Mouffe se vuelve un hito en la transformación del concepto gramsciano de hegemonía que articula ahora una teoría política posmarxista. Y en este movimiento se volverá un punto de referencia obligado con el que discutir para aquellos que busquen volver a la hegemonía desde un pensamiento marxista.

Releyendo la hegemonía desde la filosofía de la praxis

¿Cómo volver a Gramsci, y con él a Marx, releyendo su obra como una nueva forma de entender la política luego de la crítica posmarxista? Acompañando la crisis general del marxismo, las reflexiones en torno a Gramsci entran en la década del 80 en lo que ya hemos caracterizado como una suerte de “eclipse”. Mientras los desarrollos del pensamiento gramsciano parecían ahora jugarse en su incorporación a nuevas disciplinas, el lugar de un discurso teórico integral sobre la sociedad era crecientemente

referir a sujetos establecidos, pasará a hablar de posiciones de sujeto que se despliegan por ciertas fallas en la estructuración de lo social. En este sentido, las prácticas hegemónicas posibles para la constitución de nuevas identidades políticas surgen solo como representación de la imposibilidad del cierre total de las relaciones que definen una estructura. Para un desarrollo de estos argumentos ver Laclau (2000) así como su debate con Butler y Žižek. Sin embargo, incluso esta postulación de la falla que anuncia el quiebre de las determinaciones estructurales se hace desde una abstracción ontológica que no se fundamenta en nada más que en el propio juego de las categorías lógicas propuestas por el discurso. Se supone una imposibilidad estructural y el surgimiento de las más variadas posiciones de sujetos desde esta que no tienen ningún anclaje en relaciones sociales históricas concretas. Por esta razón, aún muchos años después de su formulación en el libro de 1985, la hegemonía continúa apareciendo de manera similar, como una lógica necesaria para postular abstractamente esta teoría articuladora de la social: “hegemonía es más que una categoría útil: ella define el terreno mismo en el cual una relación política es, en realidad, constituida” (Laclau, 2011c, p. 51). La hegemonía más que una práctica concreta que analizar, o una característica propia de las condiciones históricas de lo político en determinadas relaciones sociales, se vuelve un cuasi sinónimo de lo político sin más, que, a su vez, como ontología, se vuelve la explicación de todo lo existente en una sociedad por fuera de toda otra determinación. En otro trabajo hemos abordado una crítica a esta ontología posmarxista, repensando su imposibilidad de explicar realmente el antagonismo social y proponiendo una relectura de dicho problema desde los aportes de la teoría crítica adorniana (Waiman, 2013).

ocupado por una crítica que hacía de Marx y sus seguidores un momento necesario pero ya superado del pensamiento crítico. Los movimientos para recuperar a Gramsci como un teórico general de la sociedad, como un “filósofo marxista”, debían entonces lidiar con este nuevo clima teórico, pero necesariamente incorporando algunos de los planteos críticos que acechaban al marxismo.

El posmarxismo y su reconceptualización de la hegemonía supone entonces un enorme desafío para las posteriores interpretaciones de este concepto gramsciano y para todo intento de repensar una teoría marxista de la política que debía, ahora, poder articularse más allá de la pura determinación económica. Las nuevas lecturas sobre Gramsci que veremos surgir en las últimas décadas pueden así leerse como un intento de respuesta a la reflexión posmarxista. Tratarán, por lo tanto, de repensar la hegemonía como fuente de un marxismo no ortodoxo que dé cuenta de la dimensión de la política y que pueda así incorporar, críticamente, a las nuevas complejidades presentes en la teoría social contemporánea.

En este sentido, aun dentro de esa “década de luces apagadas” y en el marco de un capitalismo que aparecía como vencedor indisputado de la historia, aparecerán algunas intervenciones que, a partir de una teoría de la hegemonía, buscan persistir en un marxismo gramsciano frente a los desafíos de la época. Una lectura pionera en esta línea es formulada por Nicola Badaloni a fines de la década del ochenta, y se encuentra orientada a plantear una autonomía relativa de las funciones hegemónicas tanto respecto a los movimientos de la base económica como a los de la superestructura. Para Badaloni, la función de dirección general de lo social no aparecerá determinada de antemano ni por lo económico ni por lo político, sino por el conjunto del bloque histórico, en tanto síntesis de la unidad de la conciencia crítica humana y el desarrollo económico, que era, a su vez, entendido también como una actividad humana consciente.

En esta lectura, lo que constituía a la hegemonía en cada situación podía variar enormemente según distintas configuraciones de esta conciencia y no siempre debía remitir principalmente al momento estructural. Esto permitía así una teoría de la

hegemonía sumamente abierta a distintas inflexiones ya que esta no era derivada del desarrollo económico ni tampoco de su expresión en la organización política de un grupo. La hegemonía podía configurarse articulando múltiples dimensiones, desde lo económico hasta la subjetividad individual, produciendo una síntesis que construya, a nivel del bloque histórico, el fundamento de toda la actividad humana consciente en un determinado momento histórico (Badaloni, 1987). Tenemos aquí, un primer intento de respuesta al desafío posmarxista mediante una apertura del concepto de hegemonía. Este podría dar cuenta de las más diversas configuraciones con las que se articulaba una dirección sobre el conjunto social pero, por fuera de una lógica abstracta, remitía siempre a una actividad humana consciente históricamente concreta.

No obstante, esta intervención de Badaloni no contiene un desarrollo *in extenso* de las implicancias de este entendimiento de la hegemonía para pensar al marxismo. En realidad podríamos decir que, más allá de algunas intervenciones puntuales y de algunos desarrollos que buscaban analizar el creciente fenómeno de la globalización desde categorías gramscianas, no encontraremos en estos años un denso desarrollo conceptual que despliegue una teoría de la hegemonía que pueda erigirse como una respuesta contundente a los desafíos posmarxistas. Será solo en el nuevo milenio que se producirá un “retorno de Gramsci” como teórico de una nueva forma de entender al marxismo.

Este cambio en el clima intelectual puede relacionarse al surgimiento de un conjunto de luchas de resistencia al neoliberalismo que vuelven a hacer relevante una crítica al capitalismo y a cierto agotamiento de las teorías postestructuralistas y sus énfasis en las luchas por el reconocimiento o la identidad y diversidad de los sujetos. En lo que hace particularmente al renacer de los estudios gramscianos, este se sostendrá sobre una multiplicación y profundización de un conjunto de investigaciones filológicas realizadas a fines de los años noventa y durante la primera década del 2000. En una vuelta al léxico de los *Cuadernos*, se buscará ahora dar cuenta del desarrollo diacrónico de los conceptos gramscianos pensándolos en su conjunto como parte de un proyecto

integral de reconfiguración del marxismo⁶.

No es objeto de este trabajo hacer una historia intelectual de este movimiento ni rastrear en detalle su genealogía. Lo que aquí nos interesa destacar es cierto consenso dentro de este amplio y variado renacer en los estudios gramscianos en torno a la producción en los *Cuadernos* de una redefinición radical del materialismo histórico que pasará ahora a pensarse como una filosofía de la praxis. La operación aquí ensayada difiere, por lo tanto, de las estrategias que habían dominado la relación entre Marx y Gramsci en las discusiones teórico-políticas contemporáneas. El estructuralismo había intentado separar las categorías gramscianas de su particular marxismo historicista para reinsertarlas en su conceptualización del marxismo como materialismo dialéctico, mientras que el posmarxismo había realizado una operación de abstracción de la hegemonía de sus determinaciones y fundamentos en las relaciones sociales de producción, separando las potencias gramscianas de su inscripción en el marxismo. Lo que ahora se intentará, en cambio, es una relectura de Marx a partir de los aportes gramscianos. Es en esta nueva forma de entender al marxismo en la cual reside, para un conjunto de nuevos intérpretes de Gramsci, la clave para responder a las críticas posmarxistas y para recomenzar un pensamiento crítico socialista que, anclado en el conflicto político, supere el determinismo económico y el mecanicismo.

Estas lecturas plantean que en los *Cuadernos* de Gramsci se produce un “retorno a Marx” (Frosini, 2010; Izzo, 2009), que los sucesivos “apuntes de filosofía” de estos textos carcelarios pueden leerse como una interrogación y profundización de los fundamentos filosóficos marxistas sobre los que fundar una teoría de la historia y de la política. Descartada por la investigación filológica la antigua tesis togliattiana sobre el uso de la terminología “filosofía de la praxis” como una simple estrategia para

⁶ Para algunos ejemplos de estos trabajos, ver los trabajos presentados en el primer congreso mundial organizado por la International Gramsci Society (Barrata y Liguori, 1997), la compilación de trabajos sobre “las palabras de Gramsci” reunidos por Frosini y Liguori, (2004), o el diccionario gramsciano compilado por Liguori y Voza (2009). En el mismo sentido, los seminarios sobre los *Cuadernos* impulsados por la rama italiana de la IGS se constituyen como un importante ámbito que impulsa una vuelta a Gramsci y sobre el que se sostendrá gran parte de las lecturas contemporáneas de sus textos.

escapar a la censura, se debe repensar las implicancias de esta nueva forma de referir al materialismo histórico. Esta supone una relectura, traducción y reelaboración del texto marxiano que opera como fundamento de una nueva teoría de la política (Vacca, 2016).

Apoyado sobre una interpretación de las *Tesis sobre Feuerbach*, este particular marxismo gramsciano haría del concepto de praxis, como actividad que integra un hacer y un determinado pensar, el centro de una nueva filosofía que plantea la unidad entre lo objetivo y lo subjetivo. Esta aparece como resultado de procesos históricos generados por la acción consciente que surge de las prácticas que los hombres realizan sobre la naturaleza en su transformación productiva. La praxis se vuelve así la categoría a la luz de la cual leer todo el materialismo histórico (Frosini, 2010), desde el movimiento por el cual estas prácticas devienen subjetividades colectivas que se enfrentan por darle una dirección a la sociedad. Nombrada como “la relación entre la voluntad humana (superestructura) y la estructura económica” (Gramsci: 1981, p. 158), la praxis se vuelve así la clave para releer la metáfora arquitectónica marxiana y traducirla a partir de un conflicto político-ideológico por organizar la sociedad bajo la subjetividad y los intereses de un grupo social. El anclaje de la filosofía gramsciana reside así en la constitución de la realidad social a partir de un proceso de lucha y conflicto entre grupos sociales, en un enfrentamiento de las ideologías que germinan desde sus prácticas productivas. Gramsci realizaría así una particular lectura de Marx en la que la historia no aparece como el desarrollo de las fuerzas productivas o como el despliegue de los modos de producción, sino como desarrollo de diferentes configuraciones resultado de las relaciones políticas-ideológicas. Una filosofía de la praxis que escapa a cualquier esencialismo, económico, de clase o cultural, y que se apoya en las relaciones de fuerza entre grupos sociales como punto nodal en la constitución de lo social (Frosini, 2003 y 2010).

Dentro de este ambicioso proyecto teórico el concepto de hegemonía ocupa un lugar central; es el que da cuenta de cómo se logra instaurar y condensar una relación de fuerzas favorable a determinada dirección de clase sobre el conjunto de la sociedad. La hegemonía es, por lo tanto, la que finalmente explica la constitución de la realidad

como producto de una actividad eminentemente política, en tanto unificación de la sociedad por medio de la lucha que se expresa en diversas relaciones de fuerza (Frosini, 2015). A partir de este concepto gramsciano, por lo tanto, se opera “[...] el surgimiento de una teoría marxista de la constitución de lo político, o de la transformación de las fuerzas sociales en formas de poder político adecuadas a diferentes proyectos de clase” (Thomas, 2010, p. 22). La determinación de lo social se vuelve así eminentemente política y es el resultado de la actividad y la organización de una clase social: la hegemonía es el momento de unificación de las relaciones de fuerza entre clases en lucha que toma formas tanto políticas como económicas y culturales, suprimiendo así la diferencia entre distintos niveles de lo social y con ello la idea de la determinación en última instancia de una de ellas sobre el conjunto (Frosini, 2015).

Bajo esta lectura, la hegemonía no designa ya un efecto de las superestructuras que reproducen la dominación o el resultado de un mero convencimiento ideológico, tal como aparecía en lecturas anteriores sobre el concepto gramsciano. Tampoco designa una lógica abstracta de universalización y articulación que produce lo social vía el trazado discursivo de una frontera antagónica. Por el contrario, la hegemonía se refiere a toda la actividad práctica de una clase por la que se busca la transformación de la relación de fuerzas de manera de garantizar la dirección de una clase social que logra incluir otros grupos sociales subordinadamente. La hegemonía designa entonces la capacidad de una clase de universalizar en el curso de la lucha las reivindicaciones propias de su praxis concreta, redefiniendo continuamente sus objetivos para conquistar un rol de dirección sobre otras fuerzas sociales. Aparece, en suma, como la capacidad de movilización del conjunto de la población con tres características básicas: una dirección que no se reduce a la fuerza pura, que incluye la capacidad de indicar una línea de desarrollo del conjunto de la sociedad bajo la dirección de la clase hegemónica, y que se corresponde con la elaboración de estructuras complejas que plasman, mantienen y expanden esa hegemonía. La comprensión del liderazgo político se complejiza así en una teoría que articula los mecanismos de dominación de una clase, y que nombra como aparato de hegemonía al conjunto de instituciones y organizaciones

con las que una clase organiza su dirección sobre el conjunto social. De esta manera, la hegemonía implica “la elaboración completa, integral de las exigencias de una determinada clase, en cuanto aspira a ponerse a la dirección de la entera sociedad nacional. Por lo tanto, la hegemonía traza un movimiento expansivo hacia la universalidad, que coincide con la transformación práctica de las relaciones sociales” (Frosini, 2013, p. 69)⁷.

Estamos frente a una teoría que claramente retoma el rol constitutivo que tenían las luchas por la hegemonía en el posmarxismo pero que, al mismo tiempo, aparece como una reformulación de lo político al interior del marxismo. Este no constituiría un materialismo histórico, una teoría del análisis objetivo de la estructuración de lo social a partir del nivel de lo económico, sino una filosofía de la praxis que piensa el devenir hegemónico de un grupo social a partir del conjunto de su actividad consciente históricamente concreta en un pensamiento de la inmanencia y la historicidad absoluta de las prácticas de las clases sociales (Thomas, 2010). En este, todos los elementos de la realidad social son productos históricos de la lucha por la constitución de la hegemonía de una clase social; los elementos políticos e ideológicos que dan forma a los aparatos de hegemonía son partes del proyecto de una clase social que sólo puede constituirse como tal y dar forma a la sociedad según sus intereses en y a través de la lucha.

A su vez, dentro de este planteo y en sus énfasis sobre la política, el estado representativo moderno aparece como un espacio particularmente relevante para la constitución de la hegemonía. Es una estructura que, al sostenerse en la apelación a la soberanía popular, en el consenso del conjunto del pueblo, es capaz de organizar y

⁷ Estas nuevas interpretaciones de la hegemonía se sostienen sobre una detallada reconstrucción de su desarrollo diacrónico a lo largo de los textos gramscianos, mostrando cómo este concepto es desplegado a lo largo del conjunto de las reflexiones carcelarias. Por esta razón, no es posible pensarla de forma independiente de las constelaciones conceptuales que delinear su despliegue. La hegemonía no es ni un origen del cual afloran otros conceptos ni un punto de llegada; su centralidad teórica-conceptual en lo *Cuadernos* está dada por su capacidad de condensar una reflexión sobre el marxismo como filosofía de la praxis que rompe con las formas tradicionales de comprenderlo. Para un análisis de este desarrollo diacrónico del concepto de hegemonía ver Cospito (2016) y Thomas (2010).

elaborar el conflicto poniéndole un límite, dándole un marco eficaz donde desenvolverse sin que sobrepase la dirección hegemónica existente. En un Estado fundado en los principios de libertad e igualdad, la dinámica del enfrentamiento de clases se vuelve irreductible al mero interés económico, permitiendo una mediación e incorporación del conflicto bajo la dirección universalizante de una clase. La hegemonía aparece así desde las distintas formas con las que condensar las fuerzas sociales en un poder político moderno que articula la relación del estado con una base de masas. Por ello, en el texto gramsciano, los análisis históricos concretos de la constitución del estado y el poder burgués constituyen la clave para desplegar la teoría de la hegemonía, volviéndola una modalidad de la relación la política moderna en tanto capacidad de dirección del conjunto de la sociedad por una de las clases en lucha (Frosini, 2013).

Consecuentemente la hegemonía se encuentra anclada en esta historia concreta de las luchas por su constitución y se plantea bajo el horizonte político de las formas de su superación por parte del proletariado, por el proceso de su devenir clase hegemónica. Una teoría doble, por lo tanto, del poder político como inmanente al poder de clase y a su vez como práctica capaz de fundar un nuevo tipo de política que vaya más allá de esa forma de dominación propia de la modernidad política del capitalismo burgués. Por esta razón, lejos de responder a una lógica abstracta universal, le hegemonía presenta formas que se ajustan de la formación histórica de sus aparatos, permitiendo entender al “[...] concepto de hegemonía como una teoría marxista de la constitución de lo político, como el proceso por el cual las fuerzas sociales son integradas al poder político de un estado existente –y como el camino a atravesar por las clases subalternas en el que deben aprender una forma bien diferente para fundar su propio estado no-estatal” (Thomas, 2010, p. 195).

Sin embargo, aunque se plantea esta diversidad particularmente histórica de formas de la hegemonía, estas reformulaciones del concepto han tendido a plantear únicamente dos formas principales que describen el proceso de su constitución. Por un lado, tenemos una hegemonía de tipo jacobino, apoyada sobre la movilización de un

conjunto de fuerzas populares luchando contra las clases dominantes por la construcción de nuevos aparatos hegemónicos que permitan la expansión, universalizada, de una nueva clase social. Por otro lado, nos encontramos con aquellas formas que, por el contrario, apuestan a la desmovilización de las masas y a un compromiso con las clases dominantes tradicionales, incorporando a las elites dirigentes de otras clases para morigerar el conflicto dentro de estructuras políticas que sufren pocas modificaciones –lo que Gramsci llamaba revoluciones pasivas (Thomas, 2013). La teoría de la hegemonía designa de este modo a la matriz general con la que el poder de clase de la burguesía se ha edificado en la Europa moderna; una matriz doble entre la que apela y moviliza al conjunto del pueblo, y aquella que debe segmentar su unidad e incorporar administrativamente su potencial conflictivo de forma de reconstruir relaciones de dominio estables para afirmar la dirección de la burguesía de la sociedad.

Si la hegemonía aparecía como jacobina cuando cuestionaba la dominación aristocrática, cuando la burguesía disputaba por volverse clase dominante, se torna revolución pasiva una vez que esta alcanza el poder y debe enfrentar a una clase obrera movilizadora que lucha por superarla. El conflicto político contemporáneo parece así jugarse entre la incorporación pasiva del conflicto mediante diversos mecanismos estatales y la apuesta por su despliegue de forma permanente. La hegemonía proletaria por venir deberá consecuentemente tomar una forma diferente al poder actual que se basará en una movilización de las masas que impida la reducción administrativa de los conflictos en el éxito pasivo de la hegemonía de la burguesía (Frosini, 2013).

Pero esta inflexión sobre las dos formas de la hegemonía, sobre estas modalidades de integración del conflicto o de ruptura, nos remite a los juegos lógicos propios del desafío posmarxista. Aunque buscan ser pensadas fuera de un plano ontológico y solo partir de la articulación del poder de la burguesía, estas formas de la hegemonía parecen remitir a aquella lógica de la diferencia, de incorporación diferencial de los distintos conflictos dentro del orden existente, y a la de la equivalencia, que planteaba la articulación del conjunto de las demandas en una ruptura

antagónica. Por ello, y más allá de la vuelta al marxismo, debemos pensar hasta qué punto, en términos teórico-políticos, nos encontramos con planteos radicalmente diferentes, o si, efectivamente, la búsqueda de la movilización popular contra la revolución pasiva no se parece bastante a la democracia radical que vendría a romper con la política liberal de las democracias burguesas clásicas.

En suma, parecería que, para quienes postulan al marxismo como filosofía de la praxis, existe “un Gramsci después de Laclau” (Frosini, 2009), aunque, podríamos decir, que este se configura retomando muchos de los elementos de la propuesta posmarxista continuando sus planteos de una constitución política de la realidad social a partir de una lucha por la hegemonía que aparece desvinculada de las relaciones sociales capitalistas.

¿Posmarxismo, filosofía de la praxis o teoría crítica de lo político en las relaciones sociales capitalistas?

Economicista, reduccionista, mecanicista, teleológico, totalitario, estas palabras han constituido desde los años setenta el centro de una crítica feroz hacia el pensamiento marxista de la política en pos de rechazar su predominio dentro del pensamiento crítico. Sin embargo, el marxismo persiste, la invocación y pertenencia a la tradición teórica inaugurada por Marx continúa acechando como un fantasma a aquellos que buscan pensar la crítica y superación de la sociedad capitalista. Una persistencia que no ha significado una repetición petrificada del pensamiento marxista como si este pudiera sobrevivir inmune a su crítica. Producto de la llamada “crisis del marxismo” y del colapso del “socialismo realmente existente” que lo sostenía como culto oficial de Estado, asistimos al estallido de un supuesto, aunque nunca verdaderamente real, canon único de interpretación marxista y al consecuente emerger de mil y una teorías críticas desarrollándose en paralelo como formas de su renovación.

¿Pero qué lugar ocupa Marx – particularmente su crítica de las relaciones sociales capitalistas– en las nuevas teorías de lo político pensadas desde el concepto de

hegemonía? En el caso del posmarxismo resulta clara la apuesta por desvincularse de Marx y de esta dimensión de la crítica. Aunque el punto de diferenciación es la determinación en última instancia por la economía de Althusser, la operación consiste en desprender la lógica hegemónica de cualquier relación – con ella a la teoría de la política –, con las relaciones específicas que entablan los sujetos para producir y reproducir su existencia bajo el capitalismo. Para ello, el movimiento es hacia una abstracción de las categorías de lo político que responden a una ontología de lo social siempre existente, ajena a cualquier relación social histórica, volviendo así prescindente establecer lazos entre la politicidad moderna y el capitalismo.

Esta relación con la teoría marxiana es, no obstante, más compleja en el caso de quienes vuelven a Gramsci y a la hegemonía para formular una filosofía de la praxis. La operación aquí tampoco consiste en una vuelta al texto marxiano y tampoco existe una exploración de la política moderna a partir de las relaciones sociales capitalistas tal como son analizadas por Marx. Lo que encontramos, en cambio, es una reformulación del marxismo anclada en la lectura de Marx que realiza Gramsci. Aquí se sostiene la determinación clasista de los sujetos en lucha pero esta no se deriva de las relaciones sociales descritas por la crítica de la economía política marxiana sino por un concepto general de praxis. Los grupos aparecen, por lo tanto, sin una referencia a las relaciones que entablan al producir y reproducir su vida, sino que se despliegan como voluntades vinculadas una actividad práctica propia de cada grupo, nunca explicada en relación a la lógica del capital. Al analizar la dinámica social solo nos encontramos con la actividad consciente de cada grupo que surge desde su rol en la producción; una consciencia que se desarrolla, organiza y toma formas políticas e ideológicas en el conflicto por instaurarse como aquella hegemónica. De este modo, la objetividad social, la lógica de la acumulación de capital que gobierna la sociedad moderna, es transformada, al igual que en el posmarxismo, en un simple resultado de estas relaciones de fuerzas, es un aspecto más en el que se dirime la construcción de un imaginario que da forma a las prácticas dominantes en una sociedad; es parte de la rearticulación del sentido común que se produce con la praxis-ideología propia de un

grupo y que se vuelve el fundamento de su dirección y organización del conjunto social.

Bajo una noción también abstracta, general y transhistórica de praxis, la existencia de las clases y la explicación de su lucha no encuentran otra razón de ser que expresar una voluntad consciente que busca dirigir la sociedad. Realizando una ecuación entre praxis y política, este particular marxismo termina también por reducir la realidad social a prácticas de grupos que luchan por dirigir la sociedad pero que son abstraídos de las determinaciones que los entrelazan, de las relaciones sociales que explican su existencia como sujetos sociales. Necesariamente, toda referencia a las características que configuran la lógica y la dinámica de la sociedad capitalista pueden y son obviadas en el análisis. Si bien podemos encontrar algunos elementos en este sentido, en las reflexiones sobre la particularidad del estado moderno y en las dinámicas de su conflicto, lo cierto es que estos autores nunca avanzan hacia una derivación de estos elementos de la politicidad moderna desde las características propias del capitalismo y sus formas del conflicto.

En este sentido, tanto el posmarxismo como el marxismo entendido como filosofía de la praxis, plantean una autonomía de la política en la teorización de lo social, en tanto esta delinea la constitución de lo social por fuera de toda otra determinación. En sentido estricto, ambas propuestas no plantean abiertamente esta autonomía de la política, sino su ser constitutiva de las relaciones sociales. Es decir, no tendríamos una práctica diferenciada autonomizada, sino más bien un pensamiento en que toda práctica social se volvería inminentemente política en tanto se encuentra constituida por un enfrentamiento y sus relaciones de fuerza. En una discusión contra el determinismo económico marxista, que volvía lo político y lo ideológico epifenómenos de fuerzas económicas autónomas, se invierte dicha relación, haciendo de lo económico un producto de las luchas por la dirección de lo social, de las relaciones de fuerza que tiene como resultado la hegemonía. Pero en este movimiento, todo elemento de lo sociedad se vuelve directamente político, por lo cual incluso las determinaciones de las que surge el conflicto social pueden ser reconducidas a articulaciones anteriores realizadas de manera más o menos conscientes por los sujetos

sociales.

Por el contrario, consideramos que no existe una equivalencia directa entre las relaciones sociales capitalistas, que se objetivizan más allá de la voluntad de los individuos, y las relaciones de fuerza entre los sujetos sociales que emergen del conflicto propio de ese particular “lazo social”. Al proponer como centro de todo análisis únicamente a las relaciones de fuerza, sin que las condiciones de existencia de las fuerzas sociales y las características de su enfrentamiento estén determinadas, sin remitirlas a la “anatomía de la sociedad”, toda configuración social se vuelve un mero resultado de relaciones de fuerza sin más.

La filosofía de la praxis, en su respuesta al posmarxismo, parece entonces asimilar mucho más de esta ruptura con Marx de lo que confiesa. Más allá de su intento de derivar las luchas de algún anclaje clasista, la operación también produce una abstracción del conflicto con respecto a las relaciones sociales capitalistas que hacen de lo social, en última instancia, el resultado de una configuración ideológica, consciente y voluntaria. Por ello, en sus análisis concretos, tanto los autores posmarxistas como quienes reivindican la filosofía de la praxis pueden omitir todo intento de vincular lo político, las formas de dominación entre clases, con la dinámica de la acumulación de capital, construyendo una autonomización o un privilegio de lo político que no requiere más explicación que la postulación de su necesidad.

Al reducir todo lo social a prácticas políticas conscientes, no puede captarse la objetividad de las formas sociales propias de la sociedad capitalista. Una objetividad constituida por una relación social antagónica, la que se constituye entre capital y trabajo en la producción y reproducción de la sociedad, que no responde a una fijación ideológico-política voluntaria y consciente. En este sentido, no se trata de abolir las diferencias entre estructura y sujeto, resolviéndolas en una actividad política constitutiva, sino de pensar las mediaciones que llevan a que la actividad intersubjetiva se objetivice en formas sociales de explotación y dominación que se imponen a los sujetos sociales más allá de sus conciencias. En contraposición a estas ontologías de lo político, una teoría que parta de las de las relaciones sociales capitalistas, en vez de

reducir el problema de lo subjetivo y lo objetivo, de lo político y de lo económico, a una unidad abstracta por la praxis o del discurso, deberá preguntarse por los procesos por los cuales, en el capitalismo, la acción de los individuos se objetiva bajo formas sociales. Lo político, por lo tanto, lejos de toda privilegio absoluto, deberá pensarse desde el despliegue del conflicto en y atravesando dichas relaciones sociales, desde aquellas formas en que se objetiviza, media y despliega el antagonismo que constituye a la sociedad capitalista.

En este camino debemos retomar a crítica de la economía política marxiana para pensar la política y la hegemonía, en tanto esta aborda la producción de una objetividad social que incluye y se reproduce a partir de una relación antagónica propia de las relaciones sociales capitalistas. Relaciones que no se producen políticamente, si entendemos por política una articulación consciente que organiza las relaciones entre los individuos, pero que suponen un enfrentamiento constitutivo, históricamente determinado, entre las partes que las constituyen. Relaciones sociales que a su vez, por sus propias características, por la existencia del obrero libre y la separación de los medios de coerción de las manos de la clase dominante, suponen una particularización de las relaciones políticas entre sujetos sociales. En este sentido, la relación de capital se despliega en una unidad en su separación de acumulación y dominación, no como dos instancias que se determinan, ni como la producción política de una diferencia, sino como aspectos inherentes y constitutivos de las relaciones sociales capitalistas.

Creemos, por lo tanto, que la potencia del marxismo no reside en la mera afirmación de la determinación política de la sociedad, o en el descubrimiento del contenido clasista de este conflicto, sino en el desarrollo de una teoría crítica de lo político en las relaciones sociales capitalistas. En esta línea, debemos todavía indagar qué lugar puede ocupar el concepto de hegemonía en dicha teoría, en qué sentido este fenómeno puede derivarse de las características de lo político en el capitalismo para dar cuenta de una configuración de la dominación que incorpora subordinadamente al conflicto clasista. Debemos pensar cómo, en última instancia, este polisémico concepto gramsciano puede iluminarnos sobre una forma históricamente determinada en el que

puede y se ha desplegado la lucha de clases.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos analizado dos formas de la crítica y la persistencia del marxismo que consideramos fundamentales para las discusiones contemporáneas de la teoría política. Se trata de dos respuestas frente a la llamada crisis del marxismo que son al mismo tiempo distintas, en su relación con dicha tradición y en la determinación clasista de sus sujetos, pero similares en su búsqueda en el pensamiento gramsciano de una nueva forma de entender lo social. Ambas –una como intento de ir más allá del marxismo y otra como una relectura de dicha tradición crítica– reformulan el concepto de hegemonía para producir una teoría que haga de las luchas políticas el factor determinante de la constitución de lo social. El posmarxismo y la respuesta a este por parte de las interpretaciones contemporáneas del marxismo gramsciano como una filosofía de la praxis, se vuelven así dos formas de argumentar a favor de una primacía de la política, relativamente autonomizada de determinaciones con lo económico, como fundamento para pensar la sociedad actual y las formas de la emancipación futura.

En este movimiento, las reconfiguraciones del concepto de hegemonía se erigen en las claves de interpretación de una nueva teoría de la política que ya no requiere, para analizar el enfrentamiento social, de ninguna referencia a las características que definen a la sociedad capitalista o los movimientos históricos en la acumulación de capital. Contra estas lecturas, hemos aquí esbozado la necesidad de avanzar en otra posible vía de reinterpretación del concepto gramsciano; una que creemos nos permite repensarlo como parte de una teoría política que parte de, y continúa, la crítica marxiana de las relaciones sociales capitalistas.

Referencias bibliográficas

Aboy Carles, Gerardo, y Melo, Julián Alberto (2015). La Democracia Radical y su

- Tesoro Perdido. Un Itinerario Intelectual de Ernesto Laclau. *PostData*. 19(2), pp. 395-427.
- Acha, Omar (2015). El Marxismo del joven Laclau (1960-1973): una antesala al postmarxismo. *Herramienta*, 56.
- Althusser, Louis (2008). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En *La filosofía como arma de la revolución* (Oscar Del Barco, Enrique Román, Oscar L. Molina, Trad.), (pp. 102-151). Siglo XXI.
- Althusser, Louis (2010) El Marxismo no es un historicismo. En Althusser, L. y Balibar, E., *Para leer el capital*, (Marta Harnecker, Trad.) (pp. 130-156). Siglo XXI.
- Aricó, José (1998). Prólogo. En Labastida Martín del Campo, J. (coord.) *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina. Seminario de Morelia* (pp. 11-16). Siglo XXI.
- Auciello, N. (1974.) *Socialismo ed egemonia in Gramsci e Togliatti*. De Donato.
- Badaloni, N. (1987). Teoria gramsciana delle dislocazioni egemoniche. *Critica marxista* 2-3, pp. 29-53.
- Baratta, Giorgio (2003). *Las rosas y los cuadernos. El pensamiento dialógico de Antonio Gramsci* (Antonino Firenze y Lucas Vernal Ahumada, Trad.). Bellaterra.
- Baratta, Giorgio. y Liguori, Guido. (eds.) (1999) *Gramsci da un secolo all'altro* Riuniti.
- Bobbio, Norberto (1975). Existe una dottrina marxista dello Stato. *Mondoperaio*, (8-9), pp. 24-31.
- Buci-Glucksmann, Christine (1978). *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía* (Juan Carlos Garavaglia, Trad.). Siglo XXI.
- Colletti, Lucio (1977). Gramsci e il Pci. *Mondoperaio* (7), pp. 63-68.
- Cortés, Martín (2016). El momento mexicano. Exilios, integración “involuntaria” y teoría política latinoamericana. En E. Rinesi, J. Smola, C. Cuello & L. Ríos (comps) *Hombres de una república libre Universidad, inclusión social e integración cultural en Latinoamérica* (pp. 201-228). UNGS.
- Cospito, Giuseppe (2016). *El ritmo del pensamiento de Gramsci* (Juan Jorge Barbero, Trad.). Continente.
- De Giovanni, B. (1977). Gramsci e l'elaborazione successiva del partito comunista. En De Giovanni, B. et al. *Egemonia, Stato partito in Gramsci*, (pp. 55-81), Riuniti.
- Freeland, Anne (2014). The Gramscian Turn: Readings from Brazil, Argentina, and Bolivia. *A contra corriente, una revista de historia social y literatura de América Latina* 11(2), pp. 278-301.
- Frosini, Fabio (2003). *Gramsci e la filosofía. Saggio sui Quaderni del carcere*. Carocci.
- Frosini, Fabio (2009). Gramsci doppio Laclau, politica, verità e le due contingenze. En F. Frosini, y A. Vinale (a cura di) *Verità, ideología e politica*, (pp. 164-187. Cronopio.
- Frosini, Fabio (2010). *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci* Carocci.
- Frosini, Fabio (2013). Hacia una teoría de la hegemonía. En Modonesi, M. (coord.), *Horizontes gramscianos. Estudios en torno al pensamiento de Gramsci* (pp. 59-

- 79). UNAM.
- Frosini, Fabio (2015). Hegemonie: Une approche génétique. *Actuel Marx* 57, pp. 27-42.
- Frosini, Fabio. y Liguori, Guido (coords.) (2004). *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei Quaderni del carcere*. Carocci.
- Gerratana, V. (1977). Stato, partito, strumenti e istituzioni dell'egemonia nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci. En de B. Giovanni et al., *Egemonia, Stato e partito in Gramsci* (pp. 37-53). Riuniti.
- Gramsci, Antonio (1981). *Cuadernos de la cárcel* (Ana María Palos, Trad.). Era.
- Izzo, F. (2009). *Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*. Roma.
- Labastida Martín del Campo, Julio (coord.) (1998). *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina. Seminario de Morelia*. Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto (1983). Teorías Marxistas del Estado: Debates y Perspectivas. En N. Lerchner (ed.) *Estado y política en América Latina* (pp. 25-59). Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto (1998). Tesis acerca de la forma hegemónica de la política. En Labastida Martín del Campo, J. (coord.) *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina. Seminario de Morelia* (pp.19-44). Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto (2000). *Nuevas Reflexiones sobre la Revolución en Nuestro Tiempo*. Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto (2011a). The Specificity of the Political. En *Politics and Ideology in Marxist Theory* (pp. 51-79). Verso.
- Laclau, Ernesto (2011b). Fascism and Ideology. En *Politics and Ideology in Marxist Theory* (pp. 81-142). Verso.
- Laclau, Ernesto (2011c). Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas. En J. Butler, E. Laclau E. & S. Žižek, *Contingencia, hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda* (Cristina Sardoy y Graciela Homs, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2004). *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Ernesto Laclau, Trad.). Siglo XXI.
- Liguori, Guido (2012). *Gramsci conteso. Storia di un dibattito: 1922-2012*, Riuniti.
- Liguori, Guido. y Voza, Pasquale (2009). *Dizionario gramsciano 1926-1937*. Carocci.
- Lo Piparo, Franco (1979). *Lingua, intellettuali, egemonia in Gramsci*. Laterza.
- Mouffe, Chantal (1979). Hegemony and ideology in Gramsci, en Mouffe, C. (ed.) *Gramsci and Marxist Theory*, (pp.168-204). Routledge & Kegan Paul.
- Mouffe, Chantal (1998). Hegemonía, política e ideología. En Labatista Martin del Campo, J. (coord.) *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina. Seminario de Morelia, México*, (pp. 125-145). Siglo XXI.
- Poulantzas, Nicos (1974). *Poder político y clases sociales en el estado capitalista* (Florentino M. Torner, Trad.). Siglo XXI.
- Poulantzas Nicos (1982). Introducción al estudio de la hegemonía en el Estado. En *Hegemonía y Dominación en el Estado Moderno* (María T. Poyrazián, Trad.) (pp. 36-86). Pasado y Presente.
- Salvadori, M. (1977). Gramsci e il Pci: due concezioni dell'egemonia. En *Mondoperaio*

- (7), pp. 59-68
- Thomas, Peter (2010). *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony, and Marxism*, Haymarket Books.
- Thomas, Peter (2013). Hegemony, passive revolution and the Modern Prince En *Thesis Eleven* 117, (pp. 20-39).
- Vacca, Giuseppe (1995). *Vida y pensamiento de Gramsci*. (Antonio José Antón Fernández, Trad.). Plaza y Valdez.
- Vacca, Giuseppe (2016). *Modernità alternative. Il novecento di Antonio Gramsci*. Einaudi.
- Waiman, Javier (2013). Dialéctica y ontología: repensando el antagonismo posmarxismo desde la teoría crítica. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, 5, pp. 260-279.
- Waiman, Javier (2017). ¿Qué Marx(ismo) el del posmarxismo? Sobre la presencia de Marx en la obra de Ernesto Laclau. En Tonkonof, S. (comp.) *Teorías sociales clásicas, contemporáneas y emergentes*. CLACSO.
- Waiman, Javier (2019) *Las formas de la hegemonía: usos e interpretaciones del concepto gramsciano en los Cuadernos de la Cárcel* [tesis para optar por el título de Magister en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural]. Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales - Universidad Nacional de San Martín.

Las Investigaciones Filosóficas y el posmarxismo: usos de la filosofía de Wittgenstein en la obra de Laclau y Mouffe

*Philosophical Investigations and Post-Marxism: Uses of Wittgenstein's
Philosophy in the Theory of Laclau and Mouffe*

Agustina Victoria Arrigorriá *

Fecha de Recepción: 07/11/2022

Fecha de Aceptación: 31/05/2023

Resumen: Según Laclau y Mouffe, la enseñanza wittgensteiniana sobre la normatividad semántica, que revela la aplicación de una regla como parte intrínseca de la misma, ha brindado la clave deconstructiva para reformular las categorías centrales del marxismo permitiendo el surgimiento de la teoría posmarxista. Las Investigaciones Filosóficas de Wittgenstein con su idea de juegos de lenguaje, la inexistencia del lenguaje privado y la configuración social del mismo han permitido al posmarxismo desarrollar la categoría de discurso, y junto a ella, una nueva comprensión de lo social. Siguiendo los criterios otorgados por Jean Jacques Lecercle para la construcción de una filosofía marxista del lenguaje, intentaré mostrar cómo la filosofía de Wittgenstein y el posmarxismo, por influencia de aquel, cumple con los requisitos para desarrollar una semántica contraria a la dominante.

Palabras clave: Ludwig Wittgenstein - filosofía marxista del lenguaje - Ernesto Laclau - Chantal Mouffe - Jean-Jacques Lecercle

Abstract: According to Laclau and Mouffe, the wittgensteinian teaching on semantic normativity, which reveals the application of a rule as an intrinsic part of it, has provided the deconstructive key to reformulate the central categories of marxism, allowing the emergence of post-Marxist theory. Wittgenstein's Philosophical Investigations with his idea of language games, the non-existence of private language and its social

* Licenciada y Profesora de Educación Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Maestranda en Teoría Política y social (UBA). Correo electrónico: agus.arrigorria@gmail.com

configuration have allowed post-Marxism to develop the category of discourse, and along with it, a new understanding of the social. Following the criteria given by Jean Jacques Lecercle for the construction of a Marxist philosophy of language, I will try to show how Wittgenstein's philosophy and post-Marxism, influenced by it, meet the requirements to develop a semantics contrary to the dominant one.

Keywords: *- Ludwig Wittgenstein - Marxist philosophy of language - Ernesto Laclau - Chantal Mouffe - Jean-Jacques Lecercle*

En su libro *A marxist philosophy of language* (2006) Jean-Jacques Lecercle propone el desarrollo de una filosofía del lenguaje marxista capaz de resistir y combatir a la filosofía del lenguaje dominante. A su propuesta podría agregarse una aclaración: una filosofía que cumpliera con los principios propuestos por el autor no sería una filosofía marxista cualquiera, puesto que el mismo Marx no se habría ajustado totalmente a la misma, sino una filosofía bajo una perspectiva particular del marxismo, atravesada por la deconstrucción, el posfundacionismo y el giro lingüístico, tal vez, podría decirse, una auténtica filosofía posmarxista del lenguaje.

En este contexto, el prefijo *post* del posmarxismo, no debería entenderse como la negación del marxismo por aquello que viene después, sino por una superación que contiene al marxismo y lo *aggiorna*, si se me permite la expresión, a la caída de los fundamentos metafísicos trascendentes efectuada durante el transcurso del siglo XX en la historia de la filosofía occidental. En *Posmarxismo sin pedido de disculpas*, Laclau y Mouffe sostienen que el pensamiento contemporáneo consiste en el intento de comprender históricamente el ser a través del antiesencialismo metafísico, así, un marxismo contemporáneo será un marxismo adaptado a la actualidad de la filosofía y la política, distanciado del esencialismo y de la valoración de fundamentos trascendentes. Según ellos, el posmarxismo supone tres elementos de innovación respecto del marxismo tradicional: el indeterminismo y el constructivismo de lo social

propios de la teoría del discurso, la dislocación de las categorías de antagonismo y agente social, y la comprensión del socialismo como un modo de la revolución democrática (Laclau y Mouffe, 1990, p. 145).

Los elementos creativos del posmarxismo no pueden ser sino productos del giro lingüístico: la teoría del discurso adhiere a los principios de indeterminación ontológica y semántica que sustentan el constructivismo para el cual el significado sería socialmente creado, por ende, contingente y dislocado. El antagonismo, como elemento que lucha por el establecimiento y la subversión permanentemente del significado, comprende a los agentes como sujetos que construyen su identidad y capacidad política discursivamente y a la sociedad como un espacio de significación atravesado por el conflicto y la escisión. Caracterizado de tal modo, el posmarxismo no debería considerarse un no-marxismo sino un marxismo filosóficamente *aggiornado*, depurado del esencialismo metafísico subyacente a la concepción tradicional de determinación estructural, la identidad de clase establecida con anterioridad, la noción de alienación como distorsión de una realidad fijamente instituida, el orden teleológico de los modos de producción y su ordenación histórica unidireccional en función de una realización última y la matriz intelectual eurocentrista. Así, esta corriente filosófica se presenta como una profundización del marxismo a través del psicoanálisis, la analítica existencial y el giro lingüístico, entre otras influencias de la filosofía del siglo XX.

Así se aclara un primer sentido de nuestro posmarxismo. Él consiste en profundizar ese momento relacional que Marx, pensando desde una matriz hegeliana y, en todo caso, propia del siglo XIX, no podía desarrollar más allá de un cierto punto. En una era en que el psicoanálisis ha mostrado que la acción del inconsciente hace ambigua a toda significación, en que el desarrollo de la lingüística estructural nos ha permitido entender mejor el funcionamiento de identidades puramente relacionales, en que la transformación del pensamiento —de Nietzsche a Heidegger, del pragmatismo a Wittgenstein— ha socavado decisivamente al esencialismo filosófico, podemos reformular el programa

materialista de un modo mucho más radical de lo que era posible para Marx. (Laclau y Mouffe, 1990, p. 127).

Y es Wittgenstein, entre todos estos autores influyentes, el autor que quisiera presentar en este trabajo como una pieza fundamental para la construcción de una filosofía del lenguaje posmarxista discursivista (Ives, 2005, p. 460), o al menos contraria a la semántica dominante. Siguiendo la pista que los mismos Laclau y Mouffe nos ofrecen, intentaré demostrar la importancia de la filosofía del lenguaje del pensador austriaco para la construcción de una teoría política contraria a la dominante, puesto que el rechazo de la concepción apriorística de las reglas como portadoras de una racionalidad necesaria y anterior a su aplicación ha servido al posmarxismo para repensar aquellos elementos conflictivos de la ortodoxia marxista y adherir al concepto de *dislocación*, cuyo resultado sería una concepción abierta de la historia, la sobredeterminación de lo social por instancias no reductibles a la economía, el antiesencialismo identitario, el análisis de lo social a través de la contingencia y el abandono de las ideas trascendentales. En sus palabras:

Sabemos, por Wittgenstein, que no hay algo como la “aplicación de una regla” —la instancia de la aplicación es parte de la propia regla—. Releer la teoría marxista a la luz de los problemas contemporáneos implica necesariamente deconstruir las categorías centrales de esa teoría. Esto es lo que ha sido denominado “posmarxismo”. (Laclau y Mouffe, 2015, p. 9)

A lo largo de este trabajo, presentaré los aportes de la filosofía wittgensteiniana a la teoría posmarxista a través de sus elementos más destacables para la reflexión y construcción de una política contraria a la dominante. Para ello, seguiré el itinerario brindado por Lecercle a través de sus seis principios para la construcción de una filosofía del lenguaje marxista, mostrando cómo el indeterminismo semántico de Wittgenstein cumple con ellos y cómo la propuesta de Laclau y Mouffe recupera dichos

aportes.

Dado que, como el mismísimo Wittgenstein ha demostrado, el lenguaje no constituye un epifenómeno de una realidad ulterior sino que las formas de vida y el lenguaje están íntimamente imbricados, considero relevante para la teoría política realizar una consideración epistémica sobre la teoría semántica y cómo la adopción de determinados enfoques sobre la misma tienen consecuencias concretas para pensar la forma de vida comunitaria. El aporte de Lecercle, que a mi juicio aporta inmensa claridad para pensar los términos para la construcción de una teoría semántica dominante y otra contraria a ella, guiará este trabajo iluminando los aspectos que estimo más relevantes sobre la filosofía de Wittgenstein y su impacto para la empresa posmarxista.

Cómo pensar una filosofía (pos)marxista del lenguaje

Según Lecercle, la filosofía del lenguaje dominante se basa en seis principios que, adhiriendo a ellos, dificultarían la comprensión y generación de cambios políticos relevantes, a los cuales opone otros seis para construir una filosofía marxista del lenguaje. En el presente apartado, expondré los primeros seis principios y, en oposición a ellos, los segundos seis. En los apartados siguientes, retomaré las categorías lecercleanas para mostrar los elementos de la obra de Wittgenstein que se ajustan a dicho objetivo y cómo su influencia puede habilitar la expresión de estos seis contraprincipios realizada por Laclau y Mouffe.

Los seis principios promovidos por la filosofía del lenguaje dominante, según Lecercle (2006, pp. 67-69), son:

1. El *principio de inmanencia*, que distingue entre lingüística interna y externa y sostiene que el lenguaje puede y debe estudiarse separado del resto de los fenómenos: según este principio, la ciencia lingüística debe comprender el funcionamiento de la lengua abstrayéndola de toda relación con el mundo. Según Lecercle, la lingüística interna no ignora el contexto mundano, sino que lo excluye deliberadamente.

2. El *principio de funcionalidad*, que sostiene que el lenguaje opera a través de diversas funciones, donde la principal es permitir el intercambio informativo: para la filosofía dominante, la lengua tiene funciones referenciales, fácticas, conativas, emotivas, poéticas, metalingüísticas y comunicacionales, pero el intercambio informacional propio de la primera constituye la función primordial puesto que, según dicha concepción, la lengua es un instrumento a disposición de los hablantes para hablar, informar y comunicar a voluntad.

3. El *principio de transparencia*, que exige que la lengua se adapte a la transmisión fácil y eficiente de información: el lenguaje tendría la capacidad de invisibilizar sus normas y reglas gramaticales; usarlo de esta manera, relegando los artilugios retóricos y poéticos a momentos particulares y marginales del uso lingüístico, facilitaría la transmisión informativa.

4. El *principio de idealidad*, que concibe la lengua como un sistema ideal abstracto: incluso si la lengua se inscribiera materialmente en la facticidad o en la biología, su existencia sería ideal; por este motivo, la tarea lingüística según la filosofía dominante debería consistir en reconstrucción de dicho sistema ideal.

5. El *principio de sistematicidad*, que comprende la lengua como un código fijo o un conjunto de reglas, cuya relevancia estaría en su sentido sistemático y no en su variabilidad: según este principio, lo relevante para el estudio lingüístico no es la dimensión variable y caótica de la palabra sino la lengua sistemática organizada en niveles jerárquicos del sistema constituido por las reglas fonológicas, morfológicas, sintácticas y semánticas.

6. El *principio de sincronía*, que argumenta la ahistoricidad del lenguaje en tanto sistema y la importancia de estudiar su fijeza frente al cambio lingüístico: dicho principio no niega el cambio semántico, sino la posibilidad de estudiarlo fuera del presente ahistórico como sección esencial, por eso, para su estudio se promueven conceptos como sincronía y diacronía lingüística, donde el primero representaría el momento ideal y abstracto del análisis sistemático de la lengua y el segundo evidenciaría la transición de un momento hacia otro. Según Lecercle, este par

conceptual, análogamente al resto de las dicotomías filosóficas, jerarquizaría uno de los polos, en este caso, la sincronía, en desmedro del otro.

Frente a estos seis principios que constituyen la filosofía del lenguaje dominante, Lecercle (2006, pp. 70-72) propone seis principios opuestos que considera útiles para elaborar una filosofía marxista del lenguaje, estos son:

1. El *principio de no inmanencia*, que sostiene la imposibilidad de separar el lenguaje del mundo del que emerge y del que es parte integrante: aquí, lo opuesto a la inmanencia no sería la trascendencia, puesto que a la filosofía marxista no le favorecería una concepción mística del lenguaje. Aquí, la idea de no inmanencia afirma la imposibilidad de disociación entre lenguaje y mundo, no existe una división entre la lengua y sus hablantes en la dimensión personal y la social, motivo por el cual debe comprenderse la lengua tal como se utiliza entre los hablantes de una comunidad.

2. El *principio de disfuncionalidad*, que afirma que el lenguaje no es un instrumento a disposición del orador para ser manipulado por él sino una experiencia y una actividad: la lengua no es un objeto distinto de los hablantes susceptible de ser manipulado por ellos. Algunas veces el lenguaje resulta dócil a la intención de los hablantes, pero otras veces, por ejemplo en los *lapses* con o sin sentido aparente, la lengua parece anteponerse o imponerse a la voluntad de significar. El lenguaje no sería solo la racionalidad subyacente a sus funciones asignadas, sino también un dispositivo afectivo.

3. El *principio de opacidad*, que revela como una ilusión la transparencia del lenguaje al entender que el hablante negocia sus expresiones con este: a pesar de la exigencia de transparencia a la que desee someterse al lenguaje, este nunca se invisibiliza. Los hablantes dicen lo que el lenguaje les permite decir, puesto que hablan con, pero también en contra, de la propia lengua.

4. El *principio de materialidad*, que sostiene la imposibilidad de disociar la lengua y su realización como discurso oral o actuación: un enunciado lingüístico siempre es más que un intercambio informativo porque se constituye como vector de poder, idea emparentada con lo que la teoría pragmatista de los actos de habla denomina

fuerza ilocutiva.

5. El *principio de sistematicidad parcial*, que muestra al lenguaje como un conjunto de subsistemas o sistemas parciales en constante variación: frente a la abstracción fetichista promovida por el principio dominante de sistematicidad que impone un cierre a la lengua hablada, una consideración contraria la comprendería en su apertura y constante mutación. El lenguaje no sería completamente caótico, pero tampoco sistemático, puesto que no es estable y no puede fijarse ahistóricamente.

6. El *principio de historicidad*, que postula que el lenguaje permanece abierto al cambio, dado que este conlleva la huella de un proceso de sedimentación histórica de reglas, convenciones, máximas y significados: el valor sincrónico de un marcador gramatical depende de su historia, puesto que el significado de los enunciados nunca es independiente de su contextos temporal, espacial y cultural.

En resumen, la propuesta de Lecercle para la construcción de una filosofía marxista del lenguaje adhiere a los principios de no inmanencia, disfuncionalidad, opacidad, materialidad, sistematicidad parcial e historicidad, frente a los principios de inmanencia, funcionalidad, transparencia, idealidad, sistematicidad y sincronía que caracterizarían a la filosofía del lenguaje dominante.

Es posible que la empresa del propio Marx no cumpliera con algunos de estos principios o que su adhesión a ellos fuese discutible, por lo que sugiero pensar los principios lecercleanos en relación a la teoría posmarxista para ver cómo, a través de la adopción del wittgensteinianismo, cumple con los mismos. La manera en que categorías como discurso, sobredeterminación, hegemonía e identificación rompen con los principios de inmanencia, funcionalidad, transparencia, idealidad, sistematicidad y sincronía, ubica, a mi modo de entender, al posmarxismo de Laclau y Mouffe dentro de una concepción semántica contraria a la dominante.

Por eso, en los apartados siguientes mostraré que los seis contraprinicipios lecercleanos de no inmanencia, disfuncionalidad, opacidad, materialidad, sistematicidad parcial, e historicidad están presentes en la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y luego mostraré cómo éstos se expresan en la obra de Laclau y Mouffe.

Wittgenstein: un filósofo del lenguaje contrario a la semántica dominante

Podría decirse que, en los términos presentados por Lecercle, Wittgenstein ha sido un pensador de la filosofía dominante del lenguaje a causa del determinismo semántico, el logicismo y positivismo propios del *Tractatus logico-philosophicus* (1921), su ópera prima, pero también un pensador de la filosofía del lenguaje contraria a la dominante, como demuestran sus *Investigaciones Filosóficas* (1953), fundadoras del indeterminismo semántico.

Una aproximación cautelosa a la filosofía del austríaco debería distinguir ambos períodos de su pensamiento a fin de comprender lo que ha dado en llamarse comúnmente el “primer” Wittgenstein en oposición al “segundo”. La caracterización del “primer” Wittgenstein remite a la obra temprana del autor, signada por el determinismo lingüístico del *Tractatus*. Según esta teoría,¹ los significados se determinan por los objetos que denotan; en esta perspectiva, los objetos, en tanto referencias, fijarían el significado de las palabras y la realidad se encontraría necesariamente categorizada, de modo que el significado sería algo a descubrir. El *Tractatus* sostuvo esta posición a través de tres elementos: una tesis de las funciones de verdad por la cual la verdad de las oraciones depende de la verdad de sus correlatos, una teoría pictórica del significado que adhiere a la concepción iconográfica por la cual el lenguaje representaría la realidad como una pintura y la doctrina que distingue entre cosas que pueden ser dichas y otras que solo pueden mostrarse. Oponiéndose a su

¹ Dentro del determinismo semántico existen distintas concepciones en relación al referencialismo, es decir, distintas relaciones de representación entre el lenguaje y el mundo. Por un lado, existen concepciones *referencialistas puras* que sostienen que en el lenguaje hay ciertas expresiones cuyo significado es el objeto referido y el significado se agota en él; por otro lado, existen también concepciones *referencialistas moderadas* que sostienen que, aunque la referencia cumpla un rol relevante en la caracterización del significado de las expresiones del lenguaje, éstas nunca agotan el significado de ninguna expresión.

elaboración teórica anterior, el “segundo” Wittgenstein rompe con tales supuestos tractarianos. Para el indeterminismo semántico, corriente nacida con la publicación de las *Investigaciones Filosóficas*, los significados son contingentes y mutables, puesto que no guardan ninguna relación de necesidad y suficiencia con los objetos que denotan, sino que se configuran a través del intercambio practicado por los hablantes de una comunidad.

Para los propósitos del presente trabajo, solo me ocuparé de esta última etapa del pensamiento wittgensteiniano. En este apartado, intentaré realizar dos tareas: primero, realizaré una aproximación a las *Investigaciones Filosóficas*, luego mostraré cómo la obra del “segundo” Wittgenstein cumple con los requisitos lecercleanos para la construcción de una filosofía posmarxista del lenguaje.

En el segundo período de su obra, Piero Sraffa, economista italiano y amigo en común con Gramsci, habría acercado a Wittgenstein al constructivismo social. Según una famosa anécdota, Sraffa habría criticado la pretensión tractariana de capturar la significatividad lingüística en formas lógicas a través del chiste “¿cuál es la forma lógica de esto?”. Gracias a él, Wittgenstein tuvo una visión más antropológica del lenguaje y notó la importancia de las convenciones sociales para el significado de nuestras expresiones (Sen, 2003, p. 1242). Sraffa habría constituido un nexo entre el pensamiento wittgensteiniano y el gramsciano, puesto que algunos tópicos de los cuadernos de la cárcel de Gramsci se relacionan con las conversaciones entre el austríaco y él, incluyendo el rol de las reglas y convenciones y el alcance de lo que dió en llamarse la “filosofía del lenguaje ordinario” (Sen, 2003, pp. 1244-1245). Con el aporte de Sraffa y la crítica de Frank Ramsey a tesis tractariana según la cual la única necesidad sería la necesidad lógica (Penelas, 2020, p. 119), Wittgenstein arribó a una nueva consideración sobre el lenguaje en la cual el significado sería elaborado, fijado, mutado y eventualmente eliminado a través de relaciones sociales, y no existiría un lugar más allá de estas relaciones desde el cual sea posible observar o fijar el sentido, por lo cual este último siempre formaría parte de una *praxis* (La Licata, 2017, p. 3).

Abandonando el determinismo semántico y las tesis que, bajo el esquema de

Lecerle, podrían considerarse propias de la filosofía del lenguaje dominante, las *Investigaciones* atacan la postura determinista plasmada por Wittgenstein anteriormente en el *Tractatus*: por un lado, critican la concepción esencialista en que el lenguaje consistiría en nombrar entidades y combinar palabras, y, por otro lado, critican la concepción del aprendizaje lingüístico que se sigue de ella. Según Wittgenstein, el determinismo comete dos yerros: primero, simplifica la comprensión lingüística al no advertir la pluralidad y diversidad funcional de las palabras, tipos de oraciones y juegos de lenguaje; y segundo, al reducirlo a su función ostensiva, no comprende cómo los hablantes adquieren el lenguaje de forma significativa, puesto que, aun atendiendo a las operaciones de nominación o representación, el determinismo ignora la motivación y la acción que vuelve competente a un usuario del lenguaje.

En relación a la primera cuestión, el austríaco problematiza el énfasis en la aserción sobre la orden, la interrogación y otros usos, revelando la imposibilidad de catalogar todas las funciones lingüísticas. Por ejemplo, el significado de una nota de mandados cuya leyenda dice “cinco manzanas rojas” no denota el significado de las palabras sino un uso preciso de las mismas (Wittgenstein, 2009b, p. 17); de este modo, el autor alza una pregunta retórica: “¿Qué designan, pues, las palabras de este lenguaje? ¿Cómo debe mostrarse lo que designan si no es en su modo de uso?” (2009b, p. 25). Mostrando que el lenguaje no se agota en la aserción y que no es posible cercenar el significado a definiciones necesarias y rígidas, sino que el uso determina contextualmente de las palabras, Wittgenstein demuestra que es imposible clasificar todos los usos de la lengua (2009b, p. 37). La semántica no solo es diversa por la simultaneidad de usos actuales, sino que está constitutivamente abierta al tiempo:

Esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan (...) La expresión «juego de lenguaje» debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida. (Wittgenstein, 2009b, p. 37).

Impugnando el lenguaje como mera descripción y evidenciando la imposibilidad de definir el conjunto significante, Wittgenstein relaciona el lenguaje y las formas de vida. Su aporte no se reduce a la importancia del lenguaje en relación a los procesos sociales o a la postulación de la naturaleza social de los procesos de cambio conceptual, cuestión que ya era entendida en la epistemología y las ciencias sociales de su época: su innovación podría ser la consideración del cambio lingüístico ya no como *efecto* de procesos sociales externos sino directamente *como* procesos sociales en sí mismos. Los juegos de lenguaje se entrelazan con las formas de vida porque son moldeados por ellas, pero también las moldean y modifican.

En relación a la segunda cuestión, Wittgenstein sostiene que la definición ostensiva explica el significado de la palabra cuando ya se sabe qué uso tiene, puesto que uno debe saber algo para indagar por la denominación (2009b, p. 43) y ese “algo” es el uso, el contexto en que tiene sentido interrogar y comprender una respuesta sobre el significado, dado que “la definición ostensiva puede en todo caso ser interpretada de maneras diferentes” (2009b, p. 41).

Los *juegos de lenguaje*, concepto clave de las *Investigaciones*, reúnen un plexo de significaciones imposibles de definir por fuera de la imagen esquiva, metafórica, pero efectiva del juego. El autor no define necesaria y suficientemente tal idea, no por inconsistencia o incapacidad, sino porque su misma explicación indeterminista impediría dar respuestas de ese tipo:

En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos, —sino que están emparentados entre sí de muchas maneras diferentes. (Wittgenstein, 2009b, p. 77).

El citado pasaje rechaza la determinación del sentido. El quiebre entre palabra y referencia indetermina la lengua no solo en el plano empírico a causa de la polisemia,

vaguedad o variedad de usos lingüísticos efectivos, ni en el contexto que hace variar al mismo en cada ocasión, pueblo, cultura o tiempo: así como no hay determinación del sentido en el plano ontológico, no lo hay en el plano semántico. Los juegos lingüísticos son abiertos porque la realidad lo es: “¿Pues de qué modo está cerrado el concepto de juego? ¿Qué es aún un juego y qué no lo es ya? ¿Puedes indicar el límite? No. Puedes trazar uno: pues no hay aún ninguno trazado” (Wittgenstein, 2009b, p. 81).

La aparente univocidad de las palabras y la fuerza de su influjo confunden porque el nombramiento menta una extraña conexión entre la palabra y el objeto, es allí donde, según el austríaco, surgen las dificultades de la filosofía: “los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje hace fiesta” (Wittgenstein, 2009b, p. 53). Toda la historia de la disciplina estaría teñida de malentendidos de este tipo, sobre todo para la tradición platónica e idealista. Según Wittgenstein:

Estamos bajo la ilusión de que lo peculiar, lo profundo, lo que es esencial en nuestra investigación reside en que trata de captar la incomparable esencia del lenguaje. Esto es, el orden existente entre los conceptos de proposición, palabra, deducción, de verdad, de experiencia, etcétera. Este orden es un *super*-orden entre -por así decirlo- *super*-conceptos. (Wittgenstein, 2009b, p. 105)

El gran aporte wittgensteiniano a la filosofía del lenguaje, pieza clave del giro lingüístico, es considerar que no existe un plano metafísico ulterior de esencias, no hay un super-orden ontológico de super-conceptos o ideas. Buscar un orden trascendente que explique las categorías o palabras utilizadas en el lenguaje corriente es una tarea imposible y fantasiosa basada en la ilusión de existe un plano profundo que determina ontológicamente lo considerado superficial. Contrariamente, para Wittgenstein, la tarea de la filosofía no debe ser explicar, sino describir los problemas a través del funcionamiento del lenguaje para reconocerlos a través del malentendido, así, estos se resolverían “no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido” puesto que “la filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de

nuestro lenguaje" (Wittgenstein, 2009b, p. 111).

Wittgenstein no es un filósofo fundacional: para él, no hay principios trascendentes, universales y racionales que funden el sentido ontológico, y por ende, el significado. Dado que no hay entidades trascendentes que justifiquen su ligazón suficiente y necesaria con las palabras, de la indeterminación ontológica se deriva una indeterminación del sentido. Sin embargo, Wittgenstein no es un pensador antifundacional sino posfundacional, como lo será también el posmarxismo: el lenguaje, constructo social cambiante, es contingente pero no arbitrario porque, aunque no exista un lazo necesario con el significado, existe un sentido provisorio aproximadamente determinado por las formas de vida según sus reglas establecidas en tiempo y espacio. Que el lenguaje esté reglado significa que tiene parámetros de corrección sociales para ser jugado y no existe el *lenguaje privado*.

En las *Investigaciones*, el tratamiento de la normatividad semántica es conocido como el *problema de las reglas*, dicha cuestión indaga por el modo en que los juegos lingüísticos son incorporados y continuados significativamente por los hablantes. Si no existen esencias o referencias que regulen el lenguaje ¿cómo establecer una regla para seguir que garantice el mismo juego para todos? Existen distintas interpretaciones sobre el problema: aquellas que encuentran en la obra un ataque a las condiciones de justificación y aquellas más radicales que encuentran un ataque a la idea misma de significatividad. El exponente más notorio de la segunda interpretación es Saul Kripke, a quien seguiré para exponer dicha cuestión.

En las conferencias inmortalizadas en su libro *Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado* (1982), Kripke sostiene que la negación wittgensteiniana a que exista un lenguaje privado es un subproducto o aplicación del argumento general involucrado en la solución de la paradoja escéptica. Ésta expresa que, a pesar de que la conducta lingüística de las personas se conforme por un conjunto finito de usos sígnicos, su correcta aplicabilidad es potencialmente infinita. Kripke demuestra que en las *Investigaciones* existe un argumento escéptico para el cual no hay hechos semánticos que justifiquen la normatividad: el puntapié de la paradoja residiría en el

§201, donde dice que una regla no puede determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla, de modo que si todo podría hacerse concordar o discordar con ella, no habría concordancia ni desacuerdo. El malentendido residiría en concebir la normatividad semántica como un conjunto de reglas previamente establecidas a su aplicación, pero Wittgenstein sostendría que la captación de una regla que no es una interpretación posterior al establecimiento de la misma, sino que se manifiesta de caso en caso de aplicación sustituyendo una expresión de la regla por otra.

Para Kripke, lo relevante no es preguntar por la posibilidad de un lenguaje privado sino de uno cualquiera: si el argumento escéptico muestra que no hay hechos semánticos, resulta paradójal que, a pesar de la inexistencia de hechos, haya significatividad (Kripke, 2006, p. 75). La solución wittgensteiniana a la paradoja escéptica, según él, es escéptica también: debe aceptarse la inexistencia de hechos semánticos, de metalenguaje, y resolver el conflicto asumiendo que una afirmación de este tipo no puede responderse por otra vía que la del mismo escepticismo, dado que de otro modo habría que mostrar la existencia de hechos semánticos concretos, por ende, la normatividad lingüística debe ser social.

Para Wittgenstein, seguir una regla es análogo a obedecer una orden (2009b, p. 185). Jugar correctamente el lenguaje es una forma de estar en el mundo con otros, una práctica social. Si la semántica wittgensteiniana no es un efecto de procesos externos sino un proceso social en sí mismo, la adquisición de reglas no debe entenderse como la ejecución de una regla *a priori* ordenada sino como un modo habitual de conducirse en comunidad.² Por su carácter constructivo y creativo, no todos deben hablar igual pero sus modos de hacerlo deben ser mínimamente compartidos, legibles. El adiestramiento semántico se da en las prácticas de la comunidad, y por eso, la respuesta sobre la corrección normativa puede responderse apelando al código social. La

² “Seguir una regla no es una cuestión de asociar usos pasados de un término con sus ocasiones de uso, y luego aplicar inductivamente ese término en circunstancias similares en el futuro. Seguir una regla presupone un compromiso de participar en la forma de vida en la que se juega ese juego de lenguaje” (Davis, 2002: 397).

corrección semántica remite a lo que los hombres convienen, puesto que para Wittgenstein verdadero y falso es lo que se dice y acuerda en el lenguaje, no como una congruencia de opiniones, sino de formas de vida (2009b, pp. 197-199).

Según la interpretación kripkeana, seguir una regla sin justificación no es algo que ocurre excepcional sino habitualmente, puesto que el lenguaje es una práctica sin sustento metafísico. Para él, existen tres elementos normativos: la concordancia como exhibición de conformidad conductual con la comunidad, la regularidad empírica en que se manifiestan y los criterios externos sin justificaciones adicionales (Kripke, 2006, pp. 107-116). El seguimiento de la regla revelaría un “bruto acuerdo” en las prácticas y criterios, sin embargo, ellos muestran algo más importante: entre el hablante y su interlocutor existe la mediación de una seguridad, la expectativa de que el otro diga lo que se espera ante una situación tal. Esta espera en la que descansa el lenguaje es la confianza intersubjetiva que forma los vínculos humanos: “Nuestras vidas enteras dependen de incontables interacciones como esas, y también del «juego» de atribuir a los demás el dominio de ciertos conceptos o reglas, mostrando así que esperamos que ellos se comporten como lo hacemos nosotros” (Kripke, 2006, p. 105). La normatividad semántica es social y la base de su práctica es la confianza, no en tanto ingenuidad, sino como aquello que hace y une a los miembros de una sociedad.

Según Staten (1984), Wittgenstein habría practicado la *deconstrucción* al cuestionar las identidades ideales en el sujeto, el objeto, el significado, las palabras y las reglas. Aunque el lenguaje sea social, tal comunión no predestina la intersubjetividad al consenso ni incluye la perspectiva de todos los hablantes. Así, Staten describe la figura del *exterior constitutivo*: toda comunidad o discurso mantiene su unidad en detrimento de un exterior excluido a través de una frontera de significación que asegura la unidad del grupo o discurso interno.

El indeterminismo wittgensteiniano resulta un hito en la filosofía posfundacional y en las ciencias sociales por su desmistificación del lenguaje como esencia trascendente en pos de la observación del uso, su consideración del mismo como contingente pero no arbitrario y su imposibilidad de literalidad y vínculo entre

lenguaje y formas de vida. Presentada su obra, mostraré cómo la apuesta wittgensteiniana cumple con los criterios proporcionados por Lecerele para la construcción de una filosofía del lenguaje marxista (Penelas, 2020, p. 123), más precisamente, a mi juicio, posmarxista: 1. El lenguaje como praxis, la íntima relación entre este y las formas de vida, cumple con el principio de no inmanencia; 2. el seguimiento de reglas entendido, no como la aplicación posterior a su comprensión, sino como una práctica social, cumple con el principio de disfuncionalidad que sostiene que el lenguaje no resulta meramente un instrumento a disposición del hablante sino una actividad; 3. el esfuerzo por comprender la diversidad de usos lingüísticos como una lucha contra el “embrujo” del lenguaje mediante la ilusión de “lo profundo” (Wittgenstein, 2009b, p. 105, 111) y la consideración de problemas filosóficos que surgen cuando el lenguaje “hace fiesta” (Wittgenstein, 2009b, p. 53) cumple con el principio de opacidad; 4. la performatividad lingüística presente en la idea de usos (Wittgenstein, 2009b, p. 37) y el análisis de su materia fónica y visual (Wittgenstein, 2009b, p. 153) cumple con el principio de materialidad; 5. la indeterminación ontológica y semántica presente en la ausencia de metalenguaje y la apertura permanente de la lengua cumple con el principio de sistematicidad parcial puesto que arremete contra la idea de un sistema metafísico y lingüístico total; y 6. la idea de algunos juegos de lenguaje como forma de vida que “nacen y otros envejecen y se olvidan” (Wittgenstein, 2009b, p. 37) cumple con el principio de historicidad.

Al márgen de esta interpretación lecercleana, han existido múltiples intentos de pensar la filosofía del lenguaje wittgensteiniana con la obra de Marx (Carver, 2002; Kitching, y Pleasants, 2002; Read, 2000) con el marxismo (Crary y Read, 2000; Beetz, 2006; Davis; 2002, La Licata, 2017; Sen, 2003) o la política (Heyes, 2003; Macón, 2006; Moore, 2006; Muñoz, 2004; Nagl y Mouffe, 2001; Temelini, 2015; Tully, 1989). En líneas generales, Marx y Wittgenstein acuerdan en que los humanos son criaturas corpóreas cuyos hábitos y pensamientos no son exclusivamente característicos de su conciencia subjetiva sino de la acción, que la comprensión de la acción humana lingüístico-política requiere un análisis de su contexto social, y que la inteligencia

humana solo emerge en y a través de la sociedad (Rubinstein, 1981, p. 2). Así, una interpretación de coherencia entre ambos haría hincapié en el elemento crítico por el cual el regreso al uso lingüístico cotidiano supondría un momento de liberación: así como Marx buscó revelar la ilusión fetichista de las relaciones laborales capitalistas a través de una reforma de la conciencia, Wittgenstein buscó exponer las ilusiones del uso metafísico del lenguaje (Rasiński, 2014, pp. 6-8).

Una filosofía del lenguaje (pos)marxista: Laclau y Mouffe lectores de Wittgenstein

En el presente apartado quisiera mostrar la influencia wittgensteiniana en el posmarxismo de Laclau y Mouffe centrándome en tres elementos: la noción de discurso, la formulación de la categoría de exterior constitutivo y la comprensión de las reglas.

Para renovar la tradición marxista, el posmarxismo se sostiene en el suelo metafísico de la indeterminación: para la teoría de Laclau y Mouffe ya no habrá determinación de la realidad social por parte de la economía, es decir, no habrá una base determinante respecto de la superestructura, tampoco habrá determinación de los agentes, las clases, ni la historia. De esa forma, la teoría posmarxista pensará la política, fundamentalmente, como apertura.

Siguiendo la afirmación de Althusser que sostiene que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado, nuestros autores deducen que lo social se constituye como orden simbólico. El carácter simbólico o sobredeterminado de las relaciones sociales implica que ellas carecen de literalidad última, en este sentido:

No habría, pues, dos planos, uno de las esencias y otro de las apariencias, dado que no habría la posibilidad de fijar un sentido literal último, frente al cual lo simbólico se constituiría como plano de significación segunda y derivada. La sociedad y los agentes sociales carecerían de esencia y sus regularidades consistirían tan solo en las formas relativas y precarias de fijación que han

acompañado a la instauración de un cierto orden. (Laclau y Mouffe, 2015, p. 134).

La radicalización del concepto de sobredeterminación permite a Laclau y a Mouffe concebir la apertura de las identidades sociales junto a una teoría de la articulación, para las cuales la noción de discurso será de gran importancia al permitir desarrollar una concepción lingüística de la hegemonía.

Basándose en los juegos de lenguaje, Laclau y Mouffe radicalizan la idea de sobredeterminación hasta llegar a la noción de discurso. Dado que no hay un plano de esencias determinantes y otro de apariencias determinadas, no hay un orden lingüístico primario y otro derivado, ni uno necesario y otro contingente, se disuelve la idea de que lo simbólico se sostenga como alienación sobre un orden objetivo. Si la sobredeterminación en última instancia no está fijada por la economía, ni por ninguna base o esencia fija, el orden simbólico sólo se sostiene por la aceptación, la influencia y la creencia compartida en cierta *forma de vida*. Así, el discurso será la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora que establece una relación entre elementos tales que sus identidades resultan modificadas como resultado de dicha práctica (Laclau y Mouffe, 2015, p. 143). Heredera de los juegos lingüísticos wittgensteinianos, la idea de discurso precisa de la apertura de las identidades políticas a través de la noción de articulación. La identidad podría basarse en la indeterminación de la ontología y el sentido descritos por Wittgenstein, y sin duda, en la idea de exterior constitutivo, derivada de su obra y la de Derrida.

Según el antiesencialismo identitario, no existen identidades esenciales que constituyan de forma necesaria y determinante a los sujetos, sino formas de identificación. Los agentes sociales se constituyen a través de múltiples posiciones discursivas que no se rigen por una relación necesaria y no pueden fijarse de modo definitivo en un sistema cerrado de diferencias. Así, la identidad de los sujetos se revela contingente, precaria y movilizadora por la sobredeterminación.

Dichas identidades se constituyen siguiendo la lógica de *exterioridad*

constitutiva que indica que toda identidad radica en la afirmación de una diferencia, es decir, los sujetos se determinan a sí mismos en relación a aquello que no son, diferenciándose de un otro exterior. El concepto de exterior constitutivo es tomado por Laclau y Mouffe de Henry Staten, quien en su obra *Wittgenstein and Derrida* (1984), sostiene que esta expresión se refiere a una dimensión exterior que deviene necesaria para la constitución de un fenómeno interno, de modo que el afuera constituiría la condición de posibilidad de un adentro. Dado que las identidades subjetivas no están determinadas, si X se constituye a partir de $\neg X$, $\neg X$ funcionaría como límite o exterior a la identidad de X negándola y afirmándola a través de la misma negación. Como resultado de este movimiento, aquello que posibilita la afirmación positiva de una identidad, también evita que se cierre por completo (Staten, 1984, p. 17). Según la tesis de Staten, mientras que la gramática metafísica ha subordinado el accidente a la esencia y lo empírico a lo lógico, la gramática deconstructiva funciona de manera contraria, deformando e impidiendo que se alcance una forma trascendental. Según él, los juegos de lenguaje wittgensteinianos y la *différance* derridiana participarían de esta última gramática, al presentar una ley esencial de contingencia y determinar aproximadamente el lenguaje sin estar ellas mismas determinadas (Staten, 1984, p. 134).

La indeterminación de las identidades políticas se desplaza también al plano social, expresando la falta de un fundamento ontológico en la cual no existe una conexión necesaria entre los conceptos significantes y los objetos ideales o reales como significados. Conceptos como “pueblo” o “sociedad” generan, en términos wittgensteinianos, una ilusión de profundidad en la cual debemos deshacernos del embrujo esencialista del lenguaje para preguntarnos: ¿Existe una homogeneidad bajo la pluralidad de expresiones a las que denominamos con estos términos? Para Laclau y Mouffe la indeterminación social reside en su falta de unidad: el principio necesario e imposible de lo social está fracturado en la pluralidad que genera el antagonismo que articula las identidades en su diferencia mutua. Cabe aclarar que, en este contexto, con la expresión “falta de unidad” me refiero a un sentido ontológico o fundacional: si bien existen operaciones discursivas que crean una unidad a través de la articulación de

significantes vacíos, con falta de unidad me refiero al antagonismo que impide el cierre de lo social. Aunque en un nivel óptico, en la praxis histórica, sean posibles las unificaciones políticas y las totalizaciones discursivas, en un nivel ontológico, referente a la búsqueda de fundamentos últimos, la unidad y la totalidad es imposible.

Siguiendo a Wittgenstein, podríamos delimitar aproximadamente conceptos como “pueblo” o “sociedad” para usarlos con cierto sentido, es decir, dar un cierre aproximado a las categorías políticas que permitan designar discursivamente su unidad o su totalidad, la extensión de los mismos nunca podrá cerrarse definitivamente. Trazar un límite sería, en este caso, adoptar un lenguaje común para hablar de lo imposible: si el lenguaje es una forma de vida, lo imposible no solo es designar lo mismo con palabras, sino vivir unívocamente. Se asume una idea de lo social como ficción heurística para poder compartir y operar políticamente, aunque la totalidad social como orden unificado sea inalcanzable.

Dado que el lenguaje es independiente de la intención de los sujetos de hacerlo significar, puede entenderse como algo común, sin embargo, tal esfera compartida no garantiza el consenso ni incluye a todos los hablantes. Según Staten, el exterior constitutivo según Derrida y Wittgenstein mostraría que toda comunidad mantiene su unidad en detrimento de un exterior que es excluido a través de una frontera de significación que asegura la unidad del grupo o del discurso interno (Staten, 1984, p. 111). La idea wittgensteiniana de juego de lenguaje también funciona bajo un exterior constitutivo: considerando que los juegos son formas de vida, el interior de los mismos solo puede ser una unión limitada a nivel sociopolítico, solo por la exclusión de ciertos juegos, es que existe uno legítimo que establece el interior comunitario, y solo al amparo de esta frontera podemos seguir la regla o norma sin elegir. Según Staten, la razón pragmática muestra a los sujetos que su pertenencia comunitaria valida los actos lingüísticos a los que sus intuiciones guían, quienes no compartan estas intuiciones serán considerados externos a la comunidad (Staten, 2001, p. 59).

La postura posmarxista de la política que enfatiza el afecto, el conflicto o los aspectos excedentes a la racionalidad, también encuentra un correlato en la obra

wittgensteiniana, cuya concepción lingüística no se agota en la razón y la comunicación de argumentos. Al respecto, el austríaco resalta la irresolubilidad del conflicto y la importancia de la persuasión:

Cuando lo que se enfrenta realmente son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes.

He dicho que «combatiría» al otro —pero ¿no le daría *razones*? Sin duda; pero ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones, está la *persuasión*. (Piensa en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas.) (Wittgenstein, 2009c, p. 809).

El conflicto social no puede resolverse a través de razones porque no existe un metalenguaje en que el lenguaje pueda compararse para resolver las discusiones. Aquí, la razón comparte el espacio discursivo con el afecto, las pasiones y fundamentalmente con las prácticas:

Podemos inspirarnos en Wittgenstein quien, como he mostrado, proporciona intuiciones muy importantes para una crítica del racionalismo. De hecho, en sus últimas obras destaca el hecho de que, para llegar a un acuerdo en materia de opiniones, ha de haber primero un acuerdo en las formas de vida. En su opinión, no basta con estar de acuerdo en la definición de un término, sino que es preciso estar de acuerdo también en la forma de utilizarlo (...) Los procedimientos se pueden aceptar y seguir porque están inscritos en formas de vida compartidas y porque hay acuerdo en los criterios. No pueden ser entendidos como reglas que se crean sobre la base de unos principios para aplicarse luego a casos específicos. Para Wittgenstein las reglas son siempre compendios de las prácticas, y son inseparables de las formas de vida específicas. (Mouffe, 2012, p. 110).

El lenguaje es una práctica y como no hay metalenguaje que funcione como punto

arquimédico para las mismas, el discurso yace en la *indecidibilidad* de la normatividad social. Según Wittgenstein, la captación de la regla no es la interpretación de una norma anterior, sino que se manifiesta en cada aplicación; como el lenguaje no es la consecuencia de procesos externos sino un proceso social en sí, la práctica reglada no ejecuta una regla establecida con antelación, sino un modo habitual de conducirse en comunidad. De esta forma la creencia en los valores políticos, según Mouffe, no depende de un fundamento racional sino de la normatividad social, aquello a lo que Wittgenstein se refiere como un “apasionado compromiso con un sistema referencia”, de modo que, pese a ser una creencia, esto sea una forma de vida o un modo de evaluarla (Mouffe, 2012, p. 111). En este sentido, según la autora, el contextualismo wittgensteiniano, ayudaría a problematizar la perspectiva liberal que pregona un diálogo pretendidamente neutral y/o racional (Mouffe, 2012, pp. 75-78).

La potencia de las reglas wittgensteinianas radica en la misma indecidibilidad de la regla: si la aplicación de una palabra no está absolutamente delimitada por reglas que impiden introducir la duda (Wittgenstein, 2009b, p. 95), es preciso ver el uso efectivo de los términos, su contaminación y complementación en el discurso. Por un lado, las reglas cuestionan la significatividad del discurso mostrando la falta de esencia y de límites de los conceptos, por otro lado, cuestionan la rigidez en el uso de los mismos.

Tras la elaboración inicial del concepto de discurso en *Hegemonía y Estrategia Socialista*, Laclau lo describió como atravesado intrínsecamente por la *dislocación*. Esta noción eleva al epicentro del discurso el elemento de crisis, enfatizando en la negatividad inherente a la experiencia humana que amenaza y subvierte lo simbólico.

Tomemos un ejemplo inspirado por Wittgenstein. Supongamos que comienzo enunciando la serie numérica 1, 2, 3, 4, y pido a alguien que la continúe. La respuesta espontánea será 5, 6, 7, etc. Pero a esto puedo aducir que la respuesta es errónea, ya que la serie en la que estoy pensando es 1, 2, 3, 4; 9, 10, 11, 12; 17, 18, 19, 20, etcétera. Pero si mi interlocutor cree que ahora ha entendido la

regla e intenta seguirla continuando la serie en la forma enunciada, puedo aún aducir que está equivocado, ya que mi enunciación inicial era tal sólo el fragmento de una serie distinta —por ejemplo, una que comprendería tan sólo los números de 1 a 20, de 40 a 60, de 80 a 100, etcétera. Y obviamente, puedo siempre modificar la regla continuando la serie de manera distinta. Como se ve, no se trata aquí de que la coherencia de una regla no logra realizarse nunca de modo completo en la realidad empírica, sino de que, por el contrario, la regla misma es indecidible en términos de serie enunciada en cuanto tal, y puede ser transformada por cada nueva adición. Todo depende, como diría Lewis Carroll, de quien está en control. Se trata, en el más estricto sentido del término, de una cuestión de hegemonía. Pero en este caso, si la serie es indecidible en términos de su misma estructura formal, el acto hegemónico no será la *realización* de una racionalidad estructural que lo precede sino un acto de *construcción* radical. (Laclau, 1993, p. 46).

La continuación de una regla sin justificación no revela la expresión de una excepción, sino una cualidad fundamental del lenguaje como práctica. El carácter *dislocado* o *indecidible* de la regla remite a la imposibilidad de su realización que trasciende a su ejecución fáctica: ella no puede constituirse como una regla cerrada puesto que cada adición transforma la regla y cada ejecución requiere una decisión que en términos ontológicos permanece injustificada, en palabras de Wittgenstein “más correcto que decir que se necesita una intuición en cada punto, sería casi decir: se necesita una nueva decisión en cada punto” (2009b, p. 171). La indecidibilidad de la regla revela su falta de fundamento, mostrando cómo en las prácticas sociales se quiebra el orden de lo calculable, dislocando la práctica misma y forzando a ejercer un salto decisivo que solo puede realizar quien tiene el poder en términos de hegemonía. Esta última categoría debe entenderse siempre, en la obra de Laclau y Mouffe, como una lógica de la articulación y de la contingencia implantada en la propia identidad de los sujetos (Laclau y Mouffe, 2015, p. 124).

La originalidad de pensar la hegemonía desde la perspectiva wittgensteiniana está dada por la aplicación del paradigma descriptivo-normativo de la gramática constituido a través del conjunto de prácticas que articulan el uso de los conceptos al ámbito de la acción, permitiendo reflexionar, no solamente sobre el discurso político, sino también sobre las formas de vida que, en última instancia, también son políticas (Muñoz, 2004, p. 95).

La indecidibilidad del acto hegemónico no se presenta como la realización de una racionalidad anterior sino como una construcción radical o la decisión en cada punto, sea el seguimiento esperado de la regla o la innovación por la cual se instaura una nueva regla que delimita lo posible o esperable en cada momento. Por eso, la construcción hegemónica requiere, además de fuerza, cierto acuerdo a través del que se construye la legitimidad de las prácticas, para que las ejecuciones novedosas de la regla no sean consideradas “incorrectas” o “malas”. En este sentido, la hegemonía busca subvertir el campo de lo posible para trazar nuevas reglas y afianzarlas para que predeterminen la forma de seguimiento esperable, puesto que, según Wittgenstein, “las interpretaciones solas no determinan el significado (...) alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre.” (2009b, p. 181).

El seguimiento espontáneo de la regla se parece más a la coordinación de un movimiento que a una legitimación trascendental, si la vida humana es la vida en el lenguaje y ella es la vida con otros, entonces el confiar más básico parece ser el confiar en los otros (Penelas, 2020, p. 193), pero, como la confianza intersubjetiva nunca es total, la estructura está permanentemente dislocada. Sugiero comprender la dislocación de lo social de este modo: no hay metalenguaje que justifique el discurso, éste solo se sostiene por la confianza del vínculo entre los miembros de una comunidad; sin embargo, la totalidad social es imposible, y, por ende, la absoluta confianza, acuerdo y unidad también lo son.

Entiendo que el posmarxismo cumpliría con los requisitos presentados por Lecercle para la construcción de una filosofía del lenguaje marxista, puesto que: 1. la

categoría de discurso cumple con el principio de no inmanencia puesto que, al desarmar la oposición clásica estructura-superestructura entre otras relaciones de determinación, muestra la imposibilidad de separar el lenguaje del mundo del que emerge y del que es parte; 2. la conformación antiesencialista de las identidades políticas y su identificación discursiva, cumple con el principio de disfuncionalidad puesto que revela que el lenguaje no es un objeto distinto de los hablantes y a su disposición sino que es parte de su misma constitución; 3. la recuperación de conceptos como sobredeterminación, campo simbólico, reglas e identificación cumplen con el principio de opacidad que niega la transparencia del lenguaje, puesto que los sujetos no son plenamente conscientes de la sobredeterminación de su actuación, de la importancia de lo simbólico, de sus modos de identificación o su adhesión espontánea a reglas, en este sentido, el sujeto posmarxista siempre negocia sus expresiones con el discurso puesto que aquel les permite hablar con y en contra suyo; 4. el principio de materialidad que explica la intrínseca conexión entre acción y lenguaje se expresa en todas las categorías posmarxistas, desde la expresión material del discurso en las instituciones y prácticas, hasta la conformación discursiva de los actores políticos; 5. la idea de discurso expresa por antonomasia el principio de sistematicidad parcial, puesto que el discurso no es cerrado y total sino abierto y parcial en constante variación, la noción de dislocación, que revela el discurso es inherentemente abierto y atravesado por la crisis, la negatividad y el carácter accidental y contingente de toda formación es fundamental para su comprensión; 6. por último, la idea de hegemonía y su basamento en la cuestión wittgensteiniana de la normatividad cumple con el principio de historicidad, puesto que muestra que el lenguaje está constituido por procesos de sedimentación histórica de reglas, juegos y significados, puesto que el discurso revela la imposición, la permanencia y la mutación resultante de las relaciones sociales de poder.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo, intenté mostrar la influencia de la obra del llamado “segundo”

Wittgenstein en la teoría de Laclau y Mouffe y su contribución para la construcción de una filosofía posmarxista del lenguaje referenciándome en la propuesta de Lecercle (2006), quien propone el desarrollo de una filosofía del lenguaje capaz de enfrentar a la filosofía del lenguaje dominante. Para cumplir con los propósitos de mi trabajo y ser fiel a mi interpretación hice una pequeña aclaración: no cualquier filosofía marxista cumple con los principios propuestos por Lecercle para una construcción de una semántica contraria a la dominante, dado que ni siquiera Marx se habría ajustado a ellos, sino que una versión peculiar de dicha corriente, como lo es el posmarxismo, podría cumplir con tales principios. Para ello, describí el posmarxismo a través de tres elementos centrales: el indeterminismo y el constructivismo de lo social propios de la teoría del discurso, la dislocación de las categorías de antagonismo y agente social, y la comprensión del socialismo como un modo de la revolución democrática (Laclau y Mouffe, 1990, p. 145).

Si, según Lecercle, la filosofía del lenguaje dominante se basa en los seis principios de inmanencia, funcionalidad, transparencia, idealidad, sistematicidad y sincronía, una filosofía marxista o contraria al lenguaje dominante debería basarse en seis principios opuestos: no inmanencia, disfuncionalidad, opacidad, materialidad, sistematicidad parcial e historicidad. Siguiendo esta caracterización, realicé una breve aproximación a la obra de Wittgenstein con el objetivo de mostrar el cumplimiento de dichos contraprinicipios. Luego, expuse los elementos filosóficos del pensamiento del austríaco más influyentes para la teoría de Laclau y Mouffe, para demostrar cómo su aporte permite a los autores desarrollar un posmarxismo que también cumpliera con los seis contraprinicipios propuestos por Lecercle.

Al exponer los aportes filosóficos de Wittgenstein me centré la noción de juegos de lenguaje que revela la constitución ontológicamente indeterminada del lenguaje pero reglada aproximadamente por convenciones sociales. De la indeterminación ontológica, Wittgenstein deduce una indeterminación del sentido: al no haber esencias o entidades trascendentes y universalmente racionales que fijen la palabra al significado, los juegos lingüísticos son abiertos porque la realidad lo es. La falta de

determinación de la lengua no solo se expresa empíricamente, a razón de la polisemia, vaguedad o variedad de los usos efectivos de las palabras, ni en el contexto cambiante por ocasión, pueblo, cultura o tiempo, la indeterminación semántica se constituye como correlato de la indeterminación de la ontología. Así, los juegos de lenguaje no constituyen un concepto cerrado sino aproximadamente determinado bajo la analogía de los *parecidos de familia*: estos no tienen definición rígida, única o inequívoca, así como los miembros de una familia se parecen en rasgos que no comparten enteramente entre todos ellos, los juegos de lenguaje comparten una red lingüística donde algunos se parecen a otros y no existen rasgos esenciales que definan a todos (Wittgenstein, 2009b, pp. 79-81). La multiplicidad contemplada en los parecidos familiares no sólo ayuda a comprender la polisemia del lenguaje sino también la polemicidad de los conceptos políticos cuyos significados se debaten con el objetivo de reglar determinados usos (Muñoz, 2004, p. 100). Aquí, la normatividad semántica no debe entenderse como el establecimiento apriorístico de una norma sino como la congruencia de formas de vida (Wittgenstein, 2009b, pp. 197-199).

A mi juicio, dicha filosofía cumple con los seis contraprinicipios lecercleanos puesto que: 1. la íntima relación entre lenguaje y formas de vida respeta el principio de no inmanencia; 2. el seguimiento de reglas como una práctica cumple con el principio de disfuncionalidad; 3. la comprensión desencializar el lenguaje cumple con el principio de opacidad; 4. la performatividad presente en la idea de usos cumple con el principio de materialidad; 5. la indeterminación ontológica y semántica que niega idea de un sistema metafísico y lingüístico total cumple con el principio de sistematicidad parcial; y 6. el principio de historicidad se cumple al entender que algunos lenguajes “nacen y otros envejecen y se olvidan” (Wittgenstein, 2009b, p. 37) al igual que cambian las formas de vida.

Luego, al exponer la teoría de Laclau y Mouffe me centré en tres aspectos sumamente influidos por la obra wittgensteiniana y que edifican los cimientos del posmarxismo: la noción de discurso, la formulación de la categoría de exterior constitutivo y la comprensión de las reglas. Primero, el discurso, como totalidad

estructurada resultante de la práctica articuladora disuelve, en su afinidad con los juegos lingüísticos, la idea de que lo simbólico se sostenga como alienación sobre un orden objetivo. El carácter discursivo de las prácticas y objetos no niega su existencia física, sino que los muestra insertos en una totalidad significativa (Guerrero, 2012, p. 13). Segundo, la exterioridad constitutiva, tomada de la recepción de Derrida y Wittgenstein realizada por Staten, demuestra la construcción identitaria de un interior en oposición y como expulsión de un afuera productivo. Y tercero, las reglas, comprendidas wittgensteinianamente, son los ordenadores aproximados del discurso que en tanto no se establecen necesaria y previamente sino como una decisión en el terreno indecible de la contingencia, permiten disputar la hegemonía política en un campo abierto. Dado que no hay fundamentos ontológicos universales para el lenguaje ni la política, un orden político debe entenderse como un juego posible entre otros, por eso, una democracia radical no requiere una teoría de la verdad universal sino múltiples prácticas que ensanchen el campo discursivo en pos de una mayor inclusión; y dado que las reglas no son más que formas de vida, lo procedimental y lo sustancial debe concebirse como inseparable (Giacaglia, 2005, pp. 132-133).

Por influencia de la concepción wittgensteiniana del lenguaje, a mi juicio, también el posmarxismo laclausiano-mouffiano cumple con los contraprinicipios propuestos por Lecercle para combatir a la filosofía del lenguaje dominante: 1. la categoría de discurso muestra la imposibilidad de separar el lenguaje del mundo acuerdo al principio de no inmanencia; 2. la conformación antiesencialista de las identidades políticas y su identificación discursiva, cumple con el principio de disfuncionalidad puesto que revela que el lenguaje no es un objeto distinto de los hablantes y a su disposición sino que es parte de su misma constitución; 3. dado que los sujetos no son plenamente conscientes de la sobredeterminación simbólica de su actuación, de sus identificaciones o su adhesiones a reglas, estos negocian sus expresiones con el discurso de acuerdo al principio de opacidad; 4. la expresión material del discurso en las instituciones y prácticas y la conformación discursiva de los actores políticos cumple con el principio de materialidad mostrando la íntima

conexión entre lenguaje y acción; 5. dada la apertura del discurso descrito a través de la noción de dislocación, que muestra el atravesamiento de la identidad y la contingencia de toda formación discursiva, este cumple y ejemplifica por excelencia la idea que sustenta el principio de sistematicidad parcial; y 6. la lógica hegemónica y su basamento en la sedimentación y pugna por la constitución y cambio de las reglas cumple con el principio de historicidad.

Aunque concibo la filosofía de Wittgenstein como un elemento sumamente útil e influyente en el posmarxismo, debo admitir que Laclau y Mouffe realizan una apropiación crítica de los conceptos wittgensteinianos que no se restringe a la asimilación pasiva de los mismos sino una retraducción en el ejercicio constitutivo su propia teoría. En ella, los aportes más significativos de las *Investigaciones* se conjugan con aportes de diversos marcos teóricos y otros autores que también sirven de influencia para el posmarxismo.

Basándome en la imbricación wittgensteiniana entre lenguaje y prácticas, intenté mostrar la relevancia de realizar una reflexión epistémica sobre la teoría semántica y sus implicancias para la teoría política. En mi argumentación, me valí de los aportes de Lecercle, quien no ha sido trabajado en el cruce de la filosofía wittgensteiniana y Laclau, ni ha sido profusamente puesto en valor con el posmarxismo, para mostrar un modo que considero particularmente lúcido y ordenado de tratar esta cuestión.

Espero haber mostrado con claridad, a través de este trabajo, la importancia de la filosofía wittgensteiniana para la construcción de una filosofía del lenguaje posmarxista y el uso relevante que Laclau y Mouffe realizan de la misma, constituyendo ellos también una apuesta teórica ambiciosa contra la filosofía del lenguaje dominante.

Referencias bibliográficas

- Beetz, Johannes (2016). *Materiality and Subject in Marxism, (Post-)Structuralism, and Material Semiotics*. Palgrave Macmillan.
- Carver, Terrell (2002). Marx, Wittgenstein and postmodernism. En G. Kitching y N.

- Pleasants (Eds.) (2002). *Marx and Wittgenstein. Knowledge, morality, and politics* (pp. 95-110). Routledge.
- Crary, Alice (2000). Wittgenstein's philosophy in relation to political thought. En A. Crary y R. Read (Eds.). (2000). *The new Wittgenstein* (pp. 118-145). Routledge.
- Crary, Alice y Read, Rupert (Eds.). (2000). *The new Wittgenstein*. Routledge.
- Davis, John (2002). Gramsci, Sraffa, Wittgenstein: philosophical linkages. *The European Journal of the History of Economic Thought*, 9 (3), pp. 384-401.
- Giacaglia, Mirta (2005). Ch. Mouffe y E. Laclau: una lectura de los aportes de Ludwig Wittgenstein para pensar la idea de democracia radical y plural. *Tópicos Revista de Filosofía de Santa Fe*, 12, pp. 125-136.
- Guerrero, Manuel (2012). Pensar lo social desde los “juegos de lenguaje” como posibilidad de la democracia: el momento wittgensteiniano en el pensamiento social y político de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. *Revista Trabajo Social*, 81, pp. 7-20.
- Heyes, Cressida (Ed.). (2003). *The grammar of politics. Wittgenstein and political philosophy*. Cornell University.
- Ives, Peter (2005). Language, Agency and Hegemony: A Gramscian Response to Post-Marxism. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 8 (4), pp. 455-468.
- Kitching, Gavin y Pleasants, Nigel (Eds.). (2002). *Marx and Wittgenstein. Knowledge, morality, and politics*. Routledge.
- Kripke, Saul (2006). *Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado* (José Rodríguez Marqueze, Trad.). Universidad Nacional de México.
- Laclau, Ernesto (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (Ernesto Laclau, Trad.). Nueva visión.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1990). Posmarxismo sin pedido de disculpas (Ernesto Laclau, Trad.). En E. Laclau (1993) *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (pp. 111-145). Nueva visión.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2015). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Ernesto Laclau, Trad.). Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- La Licata, Emiliano (2017). The Marxism of Wittgenstein. Ponencia presentada en el 40° International *Wittgenstein Symposium, Kirchberg-Wechsel*, 6 al 12 de agosto de 2017. Recuperado de: https://www.academia.edu/33719661/The_Marxism_of_Wittgenstein_An_Overview
- Lecerle, Jean-Jacques (2006). *A marxist philosophy of language*. (Gregory Elliott, Trad.). Brill.
- Macón, Cecilia (2006). “Pasiones, cambio político y conflictividad esencial: ¿hacia una esfera pública contingente?”. En F. Penelas y G. Satne, (Eds.). *Gramáticas, juegos y silencio. Discusiones en torno a Wittgenstein*. Grama ediciones.
- Moore, Matthew (2004). The politics of Wittgenstein. *Polity*, 36(4), pp. 665-679.
- Mouffe, Chantal (2001). Wittgenstein and the ethos of democracy. En L. Nagl y C.

- Mouffe (Eds.). (2001). *The Legacy of Wittgenstein: pragmatism or deconstruction* (pp. 131-138). Peter Lang.
- Mouffe, Chantal (2012). *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea* (Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Trad.). Gedisa.
- Muñoz, María Teresa (2004). El discurso político. Notas para un acercamiento wittgensteiniano. *Signos Filosóficos*, 4(12), pp. 93-115.
- Nagl, Ludwig y Mouffe, Chantal (Eds.). (2001). *The Legacy of Wittgenstein: pragmatism or deconstruction*. Peter Lang.
- Penelas, Federico (2020). *Wittgenstein*. Galerna.
- Rasiński, Lotar (2014). From “Unhappy Consciousness” to “Parasitic Language”. The Concept of Alienation in Hegel, Marx, and Wittgenstein. *Hegel Jahrbuch 2014*(1), pp. 423-427.
- Read, Rupert (2000). Wittgenstein and Marx on 'Philosophical Language'. *Essays in Philosophy*, 1(2), pp. 41-81.
- Rubinstein, David (1981). *Marx and Wittgenstein. Social praxis and social explanation*. Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Sen, Amartya (2003). Sraffa, Wittgenstein, and Gramsci. *Journal of Economic Literature*, 41 (4), 1240–1255. <https://doi.org/10.1257/jel.41.4.1240>
- Staten, Henry (1984). *Wittgenstein and Derrida*. University of Nebraska.
- Staten, Henry (2001) Wittgenstein's deconstructive legacy. En L. Nagl y C. Mouffe (Eds.). (2001). *The Legacy of Wittgenstein: pragmatism or deconstruction* (pp. 43-62). Peter Lang.
- Temelini, Michael (2015). *Wittgenstein and the study of politics*. University of Toronto.
- Tully, James (1989). Wittgenstein and Political Philosophy. *Political Theory*, 17 (2), 172-204. <https://doi.org/10.1177/0090591789017002002>
- Wittgenstein, Ludwig (2009a) Tractatus logico-philosophicus (Jacobó Muñoz Veiga e Isidoro Reguera Pérez, Trads.). En *Ludwig Wittgenstein 1*. Gredos. (Trabajo original publicado en 1921).
- Wittgenstein, Ludwig (2009b). *Investigaciones filosóficas* (Alfonso García Suárez y Carlos Ulises Moulines, Trads.). Gredos (Trabajo original publicado en 1953).
- Wittgenstein, Ludwig (2009c) Sobre la certeza (Josep Luís Prades y Vicent Raga, Trads.). En *Ludwig Wittgenstein 1*. Gredos. (Trabajo original publicado en 1969).

Vicissitudes não-totêmicas dos líderes democráticos: uma leitura de Laclau e Mouffe à luz de *Moisés e o monoteísmo*

Democratic leaders' non-totemic vicissitudes: an interpretation of Laclau and Mouffe's work in the light of Moses and monotheism

Felipe Figueiredo De Campos Ribeiro*

Fecha de Recepción: 27/03/2021

Fecha de Aceptación: 18/06/2021

Resumen: *Este artigo visa tentar uma interpretação do pensamento político de E. Laclau e C. Mouffe (sobretudo o desta última) a partir de um retorno ao ensaio de Freud *Moisés e o monoteísmo* (1939). Minha hipótese é a de que neste é possível perceber, ainda que de forma inacabada e pouco sistematizada, o esboço de uma sutil diferenciação conceitual - entre líder totêmico e líder mosaico - que pode vir a ser revelar proficua à compreensão das vicissitudes subjacentes ao que chamaremos de psicologia do líder democrático. Experimentaremos pensar as consequências desta no âmbito do pensamento político contemporâneo de tradição pós-marxista. O artigo se dividirá em três tempos: 1º passarei sucintamente em revista alguns dos conceitos dos dois autores pós-marxistas que interessam aos presentes propósitos (concepção não-essencialista da política, hegemonia, democracia de consenso, e, sobretudo, antagonismo versus agonismo); 2º seguindo os caminhos interpretativos sugeridos por dois autores italianos (Zagrebelsky e Bobbio), procurarei demonstrar a proficuidade de se buscar na religião a substância mesma do conceito mouffeano de democracia; e 3º com base em um retorno à*

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor Adjunto da Faculdade de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Universidade Federal do Pará - Brasil. Colaborador Internacional associado ao LLCP da École Doctorale da Université Paris 8 – França. Coordenador do Grupo de Pesquisa *Psicanálise, marxismos e biopolíticas* (CNPQ).
Correio eletrônico: feliperibeiro@ufpa.br

Nota: a pesquisa materializada neste artigo é resultado parcial de Bolsa de Pós-Doutorado no Exterior (CAPES) de que o autor se beneficiou entre 2019 e 2020, quando de seu período de pesquisa e ensino no LLCP da Université Paris 8 e na ERRAPHIS da Université de Toulouse – Jean Jaurès.

letra freudiana, procurarei expressar em termos metapsicológicos a estrutura dinâmica, no Eu, das formas não-totêmicas de identificação política.

Palabras clave: *Chantal Mouffe – pós-marxismo – democracia – identificação – psicanálise*

Abstract: *This article aims at interpreting the E. Laclau's and (mainly) C. Mouffe's political thought by going back to Freud's essay Moises and Monotheism (1939). I suggest we can find in Freud, even if in an unfinished and in a non-systematic way, the sketch of a subtle conceptual differentiation between the totemic and the Mosaic leader, which could turn out to be fruitful to understand the vicissitudes underlying what we will call the psychology of the democratic leader. We will try to think the consequences of this latter within the realm of contemporaneous political thought belonging to the post-Marxist tradition. The paper is divided in three parts: 1) I'll briefly review some of their relevant concepts in this context (non-essentialist conception of politics, hegemony, consensus democracy and most of all antagonism versus agonism). 2) following the interpretations of two Italian authors (Zagrabelsky and Bobbio), I shall try to demonstrate the usefulness of searching in religion the very substance of Mouffe's concept of democracy. 3) based on the return to Freud's text, I'll scrutinize and justify the abovementioned working hypothesis seeking to express in metapsychological terms the general dynamics, within the I, of the non-totemic forms of political identification.*

Keywords: *Chantal Mouffe – Post-Marxism – Democracy – Identification – Psychoanalysis*

Há já quase quarenta anos a obra de Laclau e Mouffe (2001) desafiou um pressuposto fundamental da teoria marxiana do ser social: o de que, na constituição deste último, o *trabalho* assumiria uma dimensão ontológica, ou seja, seria o elemento imutável estruturador de todas relações humanas, a partir do qual poder-se-ia subsumir toda uma filosofia progressista da história, que envolveria a presunção quase determinista da formação de antagonismos binários (classe burguesa *versus* classe proletária, no caso da era moderna), os quais, levando ao limite a relação de contradição em que se

encontrariam reciprocamente, resolveriam estas levando definitivamente a sociedade planetária humana a um estágio de racionalidade máxima (sem conflitos) na sua forma de produção e reprodução da vida material (o estágio do comunismo)¹:

Devemos declarar com firmeza que nos situamos no terreno pós-marxista. Não é mais possível sustentar a concepção de subjetividade e de classes elaborada pelo marxismo, nem a sua visão de curso da história do desenvolvimento do capitalismo, nem tampouco, é claro, a concepção de comunismo como sociedade transparente da qual antagonismos desapareceriam (Laclau e Mouffe, 2001 p. 4)².

A obra em questão apareceu no contexto de dissolução da União Soviética no plano político, e de declínio de uma certa tradição ortodoxa no plano teórico –o chamado “marxismo-leninismo”–. Isto ocorreu durante a revolução cultural do final dos anos de 1960 (no bojo da qual veio à tona uma profusão de demandas contra múltiplas formas não tradicionais - “não econômicas” - de dominação), e de definitiva consolidação da era “pós-moderna”, ou seja, de “decomposição das grandes narrativas”, para usarmos os termos de Lyotard (1979 pp. 7, 31), no âmbito da Filosofia e das Ciências Sociais em geral.

É com essa paisagem política e intelectual em pano de fundo que Laclau e Mouffe anunciam à *Introdução* da obra: “assim como a era das epistemologias normativas chegou ao fim, a era dos discursos universais também chegou” (Op. Cit. p. 3). E, na sequência de tal divisa, trouxeram a público uma erudita e complexa elaboração teórica *antiessencialista* acerca do *social* e do *político* a qual, apoiando-se na noção de *hegemonia* recrutada dos escritos de Gramsci, não atribui um estatuto

¹ A pesquisa materializada neste artigo é resultado parcial de Bolsa de Pós-Doutorado no Exterior (CAPES) de que o autor se beneficiou entre 2019 e 2020, quando de seu período de pesquisa e ensino no LLCP da Université Paris 8 e na ERRAPHIS da Université de Toulouse – Jean Jaurès.

² Foram de minha autoria as traduções de todas as citações das bibliografias utilizadas na edição original (em língua estrangeira) ao longo deste artigo.

ontológico ao “fator econômico” (trabalho, sistema de produção, infraestrutura, etc.). Eles expuseram as razões pelas quais pensavam não mais convir se pretender indexar àquele fator a explicação do funcionamento total do ser social planetário - sobretudo das suas manifestações ditas “espirituais”, como a política e sistemas jurídicos e morais. A política passa a ser concebida “não como superestrutura, mas tendo o status de ontologia do social”, pois “a divisão social é inerente à própria possibilidade da política e, notadamente, da política democrática” (Laclau e Mouffe, Op. Cit. p. xiv). A política não mais como expressão no plano “espiritual” de um suposto sistema de produção material que existiria previamente como uma realidade em si mesma, como um movimento ou força motriz engendradora que seria anterior àquela. “É por isso que o mito do comunismo, como uma sociedade transparente e reconciliada – claramente implicando o fim da política -, teve de ser abandonado” (Mouffe, 2020 p. 22).

O pensamento de cada um dos dois autores tomou - e vem tomando, no caso de Mouffe – um caminho relativamente autônomo em relação ao do outro desde de então. Porém, ambos seguiram suas respectivas trajetórias intelectuais comprometidos com a tarefa, anunciada em 1985, de construir um modelo teórico que desse continuidade à tradição crítica do marxismo, porém incorporando (e dialogando com) os desafios legados pela filosofia continental do século XX - Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Derrida, e, no caso da tradição marxista, Gramsci, na visão dos autores. Por distintos caminhos, estes nomes teriam posto um fim definitivo à era dos discursos universais. Um modelo teórico, portanto, que não abandone certos temas marxianos clássicos (o da crítica às formas de dominação, o da emancipação, etc.), porém reconhecendo a impertinência de se pretender estabelecer *a priori* e de uma vez por todas o que caracterizaria em essência a vida humana fora das próprias contingências de antagonismo inscritas em uma historicidade que já não pode mais sequer pretender autocentrar-se nas ideias iluministas de razão universal legadas pelo ocidente europeu.

É no horizonte desta construção teórica tecida ao longo de décadas que Mouffe (2015), já na primeira parte (*A política e o político*) da obra *Sobre o político*, declara: “(...) entendo por ‘político’ a dimensão de antagonismo que considero constitutiva das

sociedades humanas” (p. 8). Ou seja, se há algum “universal” que atravessaria os tempos dando índice de algo sobre a condição humana *per se*, tratar-se-ia justamente da noção (herdada de Gramsci) de *hegemonia*: condição na qual já não existem realidades ou tendências *a priori* anteriores às próprias práticas contingentes de articulação política no interior de um conflituoso mundo de incessantes antagonismos discursivos.

Tal dimensão, que daria índice “da essência da política”, que daria conta da “forma em que a sociedade é fundada” (Mouffe, 2015, pp. 7-8), é designada em 2005 pela autora como *the political* [o político]. Isto, ao passo em que por “política” ela entende a “lida com o campo empírico da política”, enquanto “conjunto de práticas e instituições [históricas] por meio das quais uma ordem política é criada, organizando a existência humana no contexto conflituoso produzido pelo político” (Mouffe, 2015, p. 8). Em seu caráter contingente, esse conjunto de práticas e instituições pertenceria ao âmbito da ciência política, assim como a primeira, em seu caráter essencial, ao da teoria política (filosofia): “(...) a política se refere ao nível ôntico, enquanto ‘o político’ tem a ver com o nível ‘ontológico’” (Mouffe, 2015, p. 8).

Mouffe chama de “pós-política” a (falsa) visão, predominante no pensamento político atualmente vigente no ocidente e cuja expressão mais caricata ela encontra nas obras de Beck e Giddens, segundo a qual, no estágio da modernidade reflexiva, seria possível exercer uma democratização da democracia liberal “sem que seja preciso definir um adversário” (Mouffe, 2015, p. 46); ou seja, sem antagonismo e como se este modelo (da democracia liberal) fosse indiscutivelmente o último e mais bem acabado paradigma de governança e convivência política e econômica da história. Segundo a autora, teria um fundo autoritário este tipo de visão de despolitização da política que vem marcando as sociedades ocidentais desde a *pax* imposta pela nova ordem mundial pós-guerra fria, e cuja hegemonia é ditada pela política dos Estados Unidos. Despolitização da política no sentido de já não mais ter havido, desde há pelo menos trinta anos, um espaço vibrante de antagonismo entre projetos políticos, econômicos e sociais antagônicos e efetivamente concorrentes entre si. A política contemporânea, ao

contrário, encontrar-se-ia em um estágio de consenso imposto, por um *establishment* teórico liberal de pretensões racionalistas segundo o qual o modelo comunitário (econômico e político) bom e melhor (no sentido moral) a ser adotado seria unívoco e auto evidente: o das democracias liberais atualmente vigentes. Isto como se estas, na forma de cada Estado nacional, convivessem harmonicamente entre si, como se a tônica das relações internacionais não fosse a das graves e constantes tensões geopolíticas e da desigual divisão internacional do trabalho e da finança; como se no interior das fronteiras de cada nação (sobretudo a das periféricas) não pululassem sem cessar conflitos sociais gerados por diversas formas de desigualdades.

Para Mouffe, os intelectuais do *establishment* (os partidários de um liberalismo político e econômico rígido e caricato) seguem até o último minuto (mesmo em meio à atual guerra) insistindo em defender ou encher de remendos um sistema global já repleto de distorções e disfunções que prorrompem por todos os lados - sendo a crise de 2008 (seguida do período de recessão econômica e das sucessivas crises de representação política dela consequentes pelos países afora), somada a esta nova que quase saiu do controle (a do Silicon Valley Bank – Signature Bank – Crédit Sussie) os exemplos estruturais mais contumazes disso. O modelo chinês de economia política, as novas “heresias” monetárias e fiscais de Biden (praticadas em grande medida para responder àquele), os neoprotecionismos, e, sobretudo, os neofascismos ou chamados populismos de direita, já não deixam dúvida disso. Ainda assim, este *establishment* segue pretendendo que o funcionamento adequado da “democracia de consenso” não dependeria senão de uma boa gestão tecnocrática imune à política. E sua reação a qualquer projeto político alternativo que venha opor-lhe outra visão de mundo é a de deslegitima-lo automaticamente, relegando-o para fora dos limites de qualquer possibilidade de debate, sob a alegação de “irracionalidade”, “heterodoxia” ou mesmo “terrorismo”; e, sobretudo, sabotá-lo através de um autoritarismo político e financeiro cada vez menos velado.

Neste turbulento contexto, Mouffe advoga a necessidade de se quebrar com esse monopólio intelectual acerca do significado de democracia que os representantes

do liberalismo político e econômico vêm arrogando-se historicamente a si mesmos. Para estes, estaria pacificado que “o estágio de desenvolvimento econômico e político a que chegamos representa um avanço importante na evolução da humanidade e que deveríamos nos alegrar com as possibilidades que ele nos oferece”; que “‘o mundo livre’ venceu o comunismo e, com o enfraquecimento das identidades coletivas, hoje é possível viver num mundo sem inimigos” (Mouffe, 2015, p. 1). O que estaria por de trás de tais ideias seria “uma visão idealizada da sociabilidade humana, como algo induzido essencialmente pela empatia e pela reciprocidade” (Mouffe, 2015, p. 2). Tal visão

foi o que forneceu, no geral, as bases do moderno pensamento político democrático. A violência e a animosidade são consideradas um fenômeno arcaico que será eliminado graças ao avanço do diálogo e ao estabelecimento, por meio de um contrato social, de uma relação transparente entre indivíduos racionais. Aqueles que contestaram essa visão otimista foram automaticamente considerados como inimigos da democracia. Poucas tentativas foram feitas para elaborar um projeto democrático com base numa antropologia que reconheça o caráter ambivalente da sociabilidade humana e o fato de que não se pode dissociar reciprocidade de animosidade. (...) A tarefa dos teóricos e políticos democráticos deve ser imaginar a criação de uma vibrante esfera pública “agonística” de contestação, na qual diferentes projetos políticos hegemônicos possam se confrontar (Mouffe, 2015, p. 2-3).

Ao invés de anuir prostradamente a que o projeto democrático seja definido *a priori* em termos tão frágeis quanto antropologicamente pouco críveis por certas tradições teóricas³, um pensamento político crítico deve reabrir um profundo debate que vise disputar pelo próprio sentido de democracia. Na contramão da ideia de uma “democracia de consenso” –que no fundo é falsa (e um dos índices disso é o

³ Cuja expressão mais bem elaborada e acabada seria a filosofia política de J. Habermas.

recrudescimento das extremas-direitas enquanto formas ante sistêmicas de política)– “(...) reconhecer a inerradicabilidade da dimensão conflituosa, longe de solapar o projeto democrático, é a condição necessária para compreender o desafio diante do qual a política democrática se encontra” (Mouffe, 2015, p. 4).

Está patente que, ao perscrutar o significado de democracia, ao inquirir-se sobre os desafios que encontram uma verdadeira política democrática (criticando o significado que os liberais atribuem a esta), o projeto teórico de Mouffe é justamente o de colocar as noções de *democracia* e de *hegemonia* em uma relação de convergência. Ela busca construir um pensamento coerente no interior do qual o seu conceito de *hegemonia* –cuidadosamente construído e imbuído de sua complexidade (considerado em suas dinâmicas contingentes de formações de cadeias equivalenciais das diferenças, etc.)– apareça como não sendo senão a própria dinâmica mesma de uma política democrática desidealizada, ou seja, não perpassada por pressupostos oriundos de um liberalismo político que, em última instância, é de índole essencialista.

Na medida em que a ontologia do ser social passa a não ser senão o próprio antagonismo em si mesmo (e não mais a dimensão do trabalho), esvaziado de qualquer conteúdo, a formação de identidades coletivas passa implicar necessariamente polarizações, a passar pela dicotomia *nós/eles*; pela confrontação entre projetos políticos e visões de mundo radicalmente distintas, impassíveis a consensos, que não estão dialogando dentro da mesma gramática: que não estabelecem uma série de acordos tácitos prévios em um nível subterrâneo (sobre um suposto caráter racional e dialógico das resoluções de conflito, como no caso do liberalismo político, por exemplo). E tal dinâmica antagonística de formação de identidades coletivas é reivindicada como não sendo outra que a de uma verdadeira democracia radical –uma democracia considerada no horizonte em que os discursos universais racionalistas chegaram ao fim:

O erro do racionalismo liberal é ignorar a dimensão afetiva que as identificações coletivas mobilizam e imaginar que essas supostas “paixões” arcaicas irão

certamente desaparecer com o crescimento do individualismo e o avanço da racionalidade. É por essa razão que a teoria democrática se encontra tão despreparada para compreender os movimentos políticos “de massa” e fenômenos como o nacionalismo. O papel desempenhado pelas “paixões” na política revela que, para chegar a um acordo com “o político” não basta que a teoria liberal reconheça a existência de uma multiplicidade de valores e que exalte a tolerância. A política democrática não pode se limitar a estabelecer uma solução conciliatória entre interesses ou valores e deliberar sobre o bem comum; ela precisa apoiar-se concretamente nos desejos e nas fantasias do povo. Para ser capaz de mobilizar paixões que se voltem para projetos democráticos, a política democrática precisa possuir um caráter partidário. Na verdade, essa é a função da diferenciação entre esquerda e direita, e devemos resistir ao apelo dos teóricos pós-políticos para que pensemos “para além da esquerda e da direita” (Mouffe, 2015, p. 5-6).

A autora introduz a temática dos afetos e das paixões, assegura que estes não desaparecerão na proporção em que a racionalidade tomará progressivamente o seu lugar até conquistar todas as nações e as relações internacionais. É preciso conhecer o papel desempenhado por elas. Mas, ao mesmo tempo, é preciso mobilizar paixões que se voltem para um projeto democrático. E mais: o cultivo dessas “paixões democráticas” corresponderia à uma tomada de partido à esquerda. Antes de mais, tentemos perceber o que significaria cultivar “paixões democráticas” dentro de um ambiente de antagonismo radical. Fazê-lo em contraposição à C. Schmitt será esclarecedor.

Segundo o filósofo e jurista nazista, se adotado como regra logicamente válida do jogo político, tal antagonismo radical só poderá implicar na eliminação de um dos lados (os partidários minoritários ou mais fracos). Em detrimento da diferença e da preservação do conflito, apenas um lado prevalecerá, sob o preço da eliminação do outro. Neste sentido, não pode existir lugar para pluralismo no interior de uma

comunidade política radicalmente antagonica: o político “pode ser compreendido somente no contexto dos grupamentos amigo/inimigo, malgrado as perspectivas que essa possibilidade pressupõe com relação à moralidade, à estética e à economia” (Schmitt, 1976, p. 70). No seu distorcido sentido nazista, democracia significaria a natural imposição de um *demos* homogêneo por parte do grupo que foi capaz de impor a sua vontade. C. Schmitt percebeu pioneiramente as consequências lógicas de se adotar uma posição filosófica que reconheça a impossibilidade de se estabelecer consensos mínimos mediante uma racionalidade universal no interior de uma comunidade.

Mouffe (2015) impôs a si mesma o desafio de desenvolver seus *insights* em uma direção diferente: “visualizar outras interpretações da distinção amigo/inimigo, interpretações essas que sejam compatíveis com o pluralismo democrático”, pois

a especificidade da política democrática não é a superação da oposição nós/eles [o que quer impor a todo custo, se bem que por caminhos inversos, tanto a “democracia de consenso” em sua visão liberal “pós-política”, quanto o pensamento de Schmitt], mas a forma diferente pela qual ela se estabelece. O que a democracia exige é que formulemos da distinção nós/eles de um modo que seja compatível com a aceitação do pluralismo, que é constitutivo da democracia moderna (Mouffe, 2015, p. 13).

Ou seja, a filósofa pretende, por um lado, não recuar da posição que sustenta o antagonismo radical (não importando quão intransponíveis e não passíveis de consenso racional sejam as diferenças entre os partidos envolvidos, cada qual empedernidamente apegado à sua verdade) e, por outro lado, preservando o direito à existência política que cada lado teria assegurado para si - diferentemente da solução final de Schmitt, para quem a eliminação de um lado seria o único desfecho logicamente consequente. Sua solução para o velho dilema pluralismo *versus* direitos humanos fundamentais consiste, portanto, em propor um “antagonismo domesticado”: “Se por um lado queremos reconhecer a permanência da dimensão antagonística do conflito, e por outro permitir

a possibilidade de que ele seja domesticado”, é necessário pensar em um tipo de relação que

(...) eu sugeri chamar de ‘agonismo’. Enquanto o antagonismo é uma relação nós/eles em que os dois lados são inimigos que não possuem nenhum ponto em comum, o agonismo é uma relação nós/eles em que as partes conflitantes, embora reconhecendo que não existe nenhuma solução racional para o conflito, ainda assim reconhecem a legitimidade de seus oponentes. Eles são “adversários”, não inimigos. Isso quer dizer que, embora em conflito, eles se consideram pertencentes ao mesmo ente político, compartilhando um mesmo espaço simbólico dentro do qual tem lugar o conflito. Poderíamos dizer que a tarefa da democracia é transformar antagonismo em agonismo (Mouffe, 2015, p. 19).

É uma constante ao longo da evolução das obras da autora este dilema fundamental relativo a como elaborar uma filosofia política radicalmente pluralista (ou seja, destituída de quaisquer fundamentos morais transcendentais) e crítica das epistemológicas racionalistas nas quais se fundamentam em última instância as teorias deliberativas e/ou da Justiça sem recair nas consequências lógicas de um Schmitt, sem recair em uma espécie de relativismo ético que demoliria a própria possibilidade do jogo democrático.

Nas conclusões da obra *O paradoxo da democracia* a autora explica que o pluralismo que as teorias liberais deliberativas celebram - mesmo a habermasiana, para ela a mais bem construída, refinada e intelectualmente honesta –é de um tipo que “implica a possibilidade pluralidade sem antagonismo, de amistosidade sem inimigo, de agonismo sem antagonismo”-. Isto porque, no pensamento de alguém como Habermas ou Rawls, “é como se, uma vez adotada a premissa de que somos aptos a assumir responsabilidade pelo outro e a engajar-nos na direção dessa diferença, violência e exclusão poderiam desaparecer” (Mouffe, 2000, p. 134). Ocorre que a

aptidão em questão, para os autores supramencionados, está indexada a um senso moral universal, pressuposto por uma filosofia transcendental, que seria derivado diretamente da uma razão pura, da qual seriam dotados todos os seres humanos no tempo-espço. E tal premissa não pode ser admitida no âmbito de um pensamento que, justamente, é crítico da filosofia transcendental (idealismo) e que assume com radicalidade a *contingência* e a *historicidade* de todo e qualquer valor ou senso moral:

Contrariamente a Rawls e Habermas, não tento apresentar a democracia liberal como o modelo que seria escolhido por todo indivíduo racional em condições idealizadas. É por isso que considero a dimensão normativa inscrita nas instituições políticas como sendo de natureza ‘ético-política’, para indicar que elas se referem sempre a experiências específicas, que dependem de contextos particulares, e que não é a expressão de uma moralidade universal. Realmente, desde Kant a moralidade é apresentada frequentemente como uma esfera de comandos universais na qual não existe lugar para a ‘discordância racional’. Isso, a meu ver, é incompatível como o reconhecimento do caráter profundamente pluralista do mundo e do irreduzível conflito de valores (Mouffe, 2015, p. 121-122).

A autora afirma que defender esta posição segundo a qual a posição pluralista em política já seria uma consequência, um ponto de chegada, do (bom) uso de certos imperativos morais transcendentais, que elidiriam já de antemão qualquer forma de violência e a exclusão no tratamento para com a alteridade,

(...) é imaginar que poderia haver um ponto em que ética e política poderiam coincidir perfeitamente, e isto é precisamente o que estou negando, pois isto significa apagar a violência e a exclusão que são inerentes à sociabilidade, violência esta que nenhum contrato ou diálogo podem eliminar, porque ela figura justamente como uma das dimensões dos mesmos. Eu sustento que não é

por meio deste tipo de negação [da violência] que uma política democrática será assegurada e aprimorada. Pelo contrário, é reconhecendo definitivamente as tendências contraditórias formadas pelas relações sociais, bem como a fragilidade de ordem democrática, é que seremos capazes de apreender o que venho sustentando ser a tarefa desafiadora em democracia: como transformar o antagonismo efetivamente existente nas relações humanas em agonismo? (Mouffe, 2015, p. 134-135).

É neste ponto, em que a animosidade e a violência são assumidas como inelutáveis, que ganha sentido a sua reflexão sobre a dimensão da afetividade. Em um saber sobre esta, mais do que em qualquer doutrina sobre uma suposta moralidade racional universal, é que seria preciso ir buscar as pistas para a compreensão do *político* (no sentido ontológico já exposto). A autora tematiza e procura deslindar as lógicas (afetivas) de formação de identidades que estariam envolvidas em toda prática contingente de articulação, a qual corresponderia à essência do *político*. Para tanto, recorre reiteradamente ao referencial psicanalítico, considerando-o como sendo aquele que mais estaria qualificado para dar uma palavra acerca dessa questão da hostilidade e da violência. A psicanálise é um referencial teórico e ético que atravessa as produções da autora ao longo do tempo⁴ (como também é o caso, e de modo quiçá ainda mais decisivo, de Laclau) e que vai crescentemente sendo incorporada, como uma espécie de resposta possível, à sua crítica aos pressupostos racionalistas subjacentes ao liberalismo político.

A difícil questão que se está tentando enfrentar por vias alternativas às do racionalismo subjacente ao liberalismo político é aquela concernente à velha tensão entre dois princípios entre si antagonísticos: o do pluralismo e dos direitos humanos. Este último necessariamente impõe limites ao primeiro. Pois “a universalização dos direitos humanos exige”, por exemplo, “que outras sociedades adotem as instituições

⁴ Ver Mouffe (2000 p. 137) ; Mouffe (2015 p. 24); Mouffe (2020 p. 113).

ocidentais” –ou seja, exige que se considere a existência de um homem universal atemporal, dotado de direitos derivados diretamente de uma razão irrefragável pela diversidade histórico-antropológica–. Visto pelo ângulo oposto: o pluralismo, se levado às suas últimas consequências (empresa intelectual de Mouffe), dissolveria os direitos humanos. Pois, “para raciocinar de maneira pluralista, é preciso problematizar a ideia da universalidade dos direitos humanos” (Mouffe, 2015 p. 125). É justamente esse impasse que a autora visa equacionar:

(...) contrariamente a alguns pensadores pós-modernos que imaginam um pluralismo sem limites, eu não acredito que uma política pluralista democrática deva considerar legítimas todas as reivindicações formuladas numa determinada sociedade. O pluralismo que eu defendo exige que se diferencie entre reivindicações que devem ser aceitas como parte do debate agonístico e aquelas que devem ser excluídas. Uma sociedade democrática não pode tratar quem questiona suas instituições básicas como um adversário legítimo. A abordagem agonística não pretende abarcar todas as diferenças e superar todas as formas de exclusão (Idem. p. 120-121).

Algumas formas de reivindicação devem ser excluídas, não por qualquer censura de natureza moral, mas porque simplesmente põe em questão o ambiente mesmo em que se dá o debate antagônico: as instituições fundamentais da associação política democrática. Isto muito embora a autora siga sustentando - e essa é uma das aporias de seu pensamento - que a própria natureza dessas instituições não deva estar isenta do (ou se furtar ao) debate agonístico. *Antagonismo* é o conceito que sintetiza toda a posição antiessencialista (pós-moderna se se quiser) elaborada desde de 1985 –posição de acordo com a qual, se há algo que definiria ontologicamente *o social* ou *o político*, este algo seria a própria definição destes como espaços de indeterminação, no interior dos quais as identidades coletivas são construídas a partir de perenes relações de conflito e de exclusão–. *Agonismo* seria a possibilidade de se construir “um espaço simbólico

comum” (Mouffe, 2015, p. 121) em que o antagonismo ontológico acima definido pudesse se dar sem que os projetos hegemônicos opostos se aniquilem definitivamente um ao outro. Eis o cerne da passagem *antagonismo* -> *agonismo*. Mas o projeto hegemônico que, desafiando as instituições da democracia liberal, avança para aniquilar definitivamente o de seu adversário não deve ser ele mesmo aniquilado preventivamente? A partir de que ponto e por quais critérios? A meu ver, a dificuldade persiste.

E ainda: se “(...) a democracia não pode sobreviver sem certas formas de consenso relativas à fidelidade aos valores ético-políticos [não pluralistas] que constituem os seus princípios de legitimidade e às instituições nas quais eles estão inscritos” (Mouffe, 2020, p. 142), se a passagem do antagonismo para o agonismo acaba por compelir a adoção de valores ético-políticos mínimos (os quais resguardam-se de um pluralismo irrefreado para preservar as regras do jogo), então em que aspecto afinal a abordagem teórica de Mouffe se diferencia da de um J. Rawls, por exemplo, que estabelece uma diferenciação entre pluralismo “simples” e “razoável”? A diferença é que, se para o filósofo estadunidense os limites a um pluralismo simples são impostos, em última instância, pela razão pura, para Mouffe estes limites vêm da “construção de um espaço simbólico comum” afetivamente construído. Tal construção envolveria a mobilização da *vontade coletiva*, e não, insistamos, um apelo à razão de indivíduos soberanos. Sendo que “A promoção de uma vontade coletiva visando a radicalização da democracia requer mobilizar energia afetiva, através da inscrição em práticas discursivas, que gere identificação com uma visão democrática igualitária” (Mouffe, 2015, p. 115). Os valores fundamentais cultivados por esta visão, que poderiam ser pensados como metafísicos ou transcendentais, não são dados *a priori*, e sim construídos no próprio campo contingente de disputa por hegemonia. Sendo a geração de *identificação* o fator graças ao qual será possível a construção de um bloco hegemônico comprometido com “uma visão democrática igualitária”, então a autora assume que a democracia é um valor que não será posto em prática senão mediante a mobilização das pulsões. Para que estas sejam efetivamente mobilizadas a autora,

abonatória intelectual da tradição psicanalítica, é cônica da centralidade do papel cumprido pelos líderes em política.

Democracia, liderança e religião: passagem para as paixões

Há um número de pensadores italianos que, antes de Mouffe, já se haviam dado conta dos limites que esse racionalismo tradicionalmente fornecido pelas clássicas teorias liberais da sociedade representam à filosofia da democracia, bem como da substância ético-valorativa (a qual o ser humano não pode encontrar senão em um visão transcendente da vida e do mundo) que, no limite, constituem uma cultura democrática – substância ético-valorativa esta que nada têm de racional, seja no sentido deontológico de Kant, seja no sentido teleológico das filosofias utilitaristas (ditas “consequencialistas”) inculcadas no liberalismo clássico. Examinemos as reflexões teológico-políticas a que chegaram esses autores. Isto para, em seguida, culminarmos em uma leitura de Freud que poderá dar alguns insights acerca dos possíveis fundamentos psíquicos do que chamaremos de formas democráticas (ou não totêmicas) de identificação entre líder e povo.

Em primeiro lugar, temos o jurista Zagrebelsky (1996), que ilustrou o seu conceito de *democracia crítica* através da reconstituição do julgamento de Jesus e das cenas da *paixão* presentes nas Escrituras. Em sua obra *A crucificação e a democracia*, a personagem de Jesus é interpretada como sendo a perfeita expressão literária de uma liderança democrática congruente, assim como o Sinédrio e Pilatos como as duas grandes tendências historicamente conhecidas da sua desvirtuação. O Sinédrio e Pilatos representariam o *dogmatismo* e o *ceticismo*, respectivamente: os dois tipos de atitudes políticas que ameaçariam a vida democrática, com risco permanente de elidi-la. Diferentemente do que sugerem os Evangelhos, Pilatos seria tão perverso quanto o Sinédrio, se bem que por um caminho oposto. Se este é antidemocrático porquanto arrogue-se a si mesmo a detenção absoluta e exclusiva da verdade (sobre que tradições devem ser seguidas, como devem agir os homens, qual modelo de sociedade se deve

adotar, etc.), Pilatos o seria pelo motivo inverso: por ter tomado uma decisão fundada na mera aquiescência à temperatura das ruas, para não se indispor com a vontade da massa sedenta. Como um estrategista puro, que por parâmetro balizador de suas decisões adota o cálculo frio de quais são as ações que convém melhor à pura manutenção do poder que representa, Pilatos encarna o relativista que, ao invés de frear as massas radicalizadas que clamam pela eliminação do outro, cede e estas por conveniência política, por adotar uma atitude niilista e relativista ao extremo que, na busca do poder pelo poder, prescinde de qualquer valor ético superior. Ambas as atitudes seriam igualmente absolutistas, a primeira por crer deter a verdade absoluta, a segunda por rejeitar totalmente qualquer possibilidade de verdade e, dessa ignorância, deduzir “então que tudo está permitido” (Zagrebelsky, 1996, p. 110).

Jesus seria o verdadeiro democrata crítico porque ele não seria nem cético, nem dogmático. Sua atuação na cidade, haja vista a causa transcendente em nome da qual militara até o limite de entregar o próprio corpo à morte, é a antítese perfeita do político para quem tudo está permitido em nome da pura manutenção ou expansão do próprio poder. Mas ela é igualmente a antítese do político para quem tudo está permitido em nome de uma verdade (de um modelo de sociedade) que se supõe a si mesmo absoluta. Jesus é dogmático apenas em um sentido que chamaremos teórico, não na sua atitude existencial. Ele crê sim em sua verdade absoluta, mais do que todos os outros homens aliás. Mas, essa verdade é precisamente aquela que só pode dar prova de si mesma, de sua profundidade e transcendência, na medida em que aquele que a profere, ao invés de matar em seu nome, oferece a própria vida para confirmá-la, deixando que sejam os outros que sujem as próprias mãos de sangue.

Perseguir uma democracia crítica corresponderia –e a paixão de Cristo seria a mais perfeita encenação disso– a “crer que o melhor é possível e que os limites que postula [o da interdição do uso da violência] são válidos para assegurar a possibilidade de persegui-los constantemente” (Zagrebalsky, 1996, p. 110). Nunca ceder à tentação de afirmar-se como “um regime arrogante, seguro de si mesmo, que recusa a autocrítica e olha apenas para frente, projetando sempre a finalidade e esquecendo de suas raízes”;

ser sempre “um regime inquieto, circunspecto, que desconfia de si mesmo, sempre disposto a reconhecer seus próprios erros, a voltar a colocar-se em discussão, a voltar a começar desde o princípio” (Zagrebalsky, 1996, p. 103).

Jesus seria o democrático por excelência na medida em que, como um militante assíduo, ele agita, estremece o *status quo* da vida social e política liderando as massas, exultando estas na direção de novos ideais que ele considera melhores que os pré-existentes. Porém, ele faz isso impondo claramente um limite à sua própria animosidade violenta. Jesus é personagem *ativa e passiva*: ativa em sua capacidade de sublevar o povo, denunciando frontalmente nesse movimento os excessos e hipocrisias daqueles que ocupam os lugares de poder e de preservadores das tradições judaicas (escribas e fariseus); passiva em sua subitânea atitude de baixar a cabeça e ficar em silêncio quando inquirido e desafiado corpo a corpo –quando convidado para o jogo de litígio mais direto–. É o militante da não violência: subverte a ordem de seu mundo histórico levantando a sua palavra questionadora das instituições e das condutas dos homens, sem passar por cima de tais instituições com violência revolucionária agitada nas massas que o seguem. A verdade e superioridade dessas suas palavras questionadoras, que criticam o existente e clamam por mudanças, ele torna crível através de seu próprio corpo e modo de vida, a um só tempo corajoso e dócil. A vivacidade com que se engaja na disseminação dessa mensagem em forma de corpo e de vida é suficiente para o alçar ao lugar de líder e fazer gravitar à sua volta um conjunto cada vez maior de seguidores convictos, dispostos a tentar imitá-lo. Evidente que tal frenesi passa a incomodar as instituições políticas. Mas, no momento preciso em que estas avançam no afã de eliminá-lo, de tirá-lo de cena, eis que ele não reage como um político usual, fazendo uso da influência e prestígio já que detém, mobilizando a sua militância, para criar um antagonismo social e começar a luta política habitual ou mesmo desencadear uma guerra civil. Antes ainda, diante dos primeiros sinais de traições e intrigas internas – que perturbarão o seu poder e colocarão seus inimigos em posição de vantagem - ele não expurga ninguém, não corta o mal pela raiz, não começa a fazer exatamente o que farão com ele. Porque tais atitudes seriam a antessala das vias de fato da violência.

Acontece que ele não recua tampouco. Pelo contrário, intensifica ainda mais a sua simples mensagem da não violência.

É sempre da mesma questão transcendente que se trata: não há qualquer *finalidade* (Bem) que possa justificar o cometimento de qualquer mal (violência) pelo meio do caminho. Independentemente do quão grande seja uma causa, o emprego da mínima violência está vetado. Por conduzir-se segundo essas premissas (sem, no entanto, arredar o pé das suas críticas e provocações aos poderosos), Jesus desencadeará todo o já descrito processo no âmbito do qual revelação e oposição violenta contra toda a revelação precisam uma da outra, e ao cabo do qual será morto. Para Zagrebelsky, esta é a (trágica) substancia fundamental da virtude de um líder democrático.

O segundo pensador, mais célebre, é Bobbio (2004). Em uma reunião de escritos tardios intitulada *O sábio e a política: escritos morais sobre a velhice e a doçura* (1996), ele, já em idade avançada, fazendo uso de sua robusta erudição histórica e filológica, propôs uma instigante interpretação passionalista da tradição política moderna, a qual sugere ser herdeiro de uma tradição cristã o compromisso ético subjacente ao modo de lutar e de lidar com o conflito no amago da democracia moderna – esta entendida como “a luta pelo poder que se recusa a recorrer à violência” (Bobbio, 2004, p. 85). Ao cabo de uma exposição geral sobre como diversas tradições do pensamento político ocidental concebem as possibilidades (ou não) de interrelação entre ética e política⁵, o filósofo e senador italiano desagua em uma reflexão mais profunda acerca das virtudes do príncipe (do governante ou homem de Estado) - que para nós assumirá o lugar de líder das massas. Reflexão que se dá a partir da noção de *mitezza*⁶, a qual já havia sido iniciada justamente por Zagrebelsky, em sua obra *El*

⁵ Exposição ao longo da qual, da diversidade e complexidade de elaborações teóricas dos grandes pensadores da política (Hobbes, Erasmo, Maquiavel, Kant, Hegel, Marx, Croce, etc.), ele depreende duas grandes categorias de posições: a *monista* (de acordo com a qual “não existe contradição entre moral e política, pois não há senão um único sistema normativo) e a *dualista* (de acordo com a qual moral e política são “dois sistemas normativos distintos”) (pp. 22-23).

⁶ Palavra italiana que geralmente traduzida por *mansidão* ou *doçura*. Algumas edições italianas da Bíblia Sagrada com ela traduziram Mateus (5, 4): “felizes os mansos, porque eles herdarão a terra” (Bíblia Sagrada de Jerusalém, 2015) / *Beati i mansueti [ou miti] prechè questi possiederanno le terra*”. As edições italianas oscilam entre a escolha de *mansueti* (derivada de *mansuetudine*) ou *miti* (derivada de

diritto miti (1996) e por Mazzantini, em uma série de escritos.

Notando que “a ideia de que tudo é político é simplesmente monstruosa”, que “não se saberia cultivar a filosofia política sem se tentar compreender o que está para além da política (...), sem se implicar profundamente na esfera do não político” (Bobbio, 2004, p. 84) –ou seja, na esfera daquilo que seria um valor humano em si, que justificaria a busca e a luta pelo poder, portanto, recusando que este último seja um fim em si mesmo–, Bobbio chega à sua apologia da *mitezza*. No mundo da “luta política ou mesmo democrática” o homem *miti*, à primeira vista, “não teria lugar”, na medida em que “a *mitezza* é o contrário da arrogância” do político tradicional –aquele que age e se move sempre astuciosamente, insuflando as suas próprias qualidades, minimizando as suas próprias fragilidades e contradições, colocando-se sem cessar na defensiva, e, sobretudo, atribuindo sempre aos seus adversários as culpas por todas as debacles e não hesitando em destruí-los (politicamente, em tempos normais, mas, se necessário, fisicamente, em condições extraordinárias de ditaduras, guerras, autocracias, etc.). Nesse sentido, “Longe de ser uma virtude política, a *mitezza* é a mais impolítica das virtudes. Na acepção forte de política - maquiavélica ou, nos termos à moda, schmitiana - a *mitezza* é precisamente o oposto do político” (Bobbio, 2004, p. 85). Pois o *miti* é

(...) aquele que deixa o outro ser ele mesmo, mesmo se o outro em questão é o arrogante, o presunçoso, o déspota. Ele não se põe em relação com os outros visando rivalizar, lutar e finalmente vencer. Todo espírito de conflito, de concorrência e de rivalidade – portanto, de vitória - lhe é estranho. Na luta pela vida ele é o eterno perdedor ((Bobbio, 2004, p. 87).

Porém, é preciso “não confundir *mitezza* com submissão”, pois “o submisso é aquele que renuncia a luta por fraqueza, medo ou resignação”, ao passo em que “o *miti* recusa a batalha destrutiva da vida” (Bobbio, 2004, p. 88) apenas pela aversão que sente face

mitezza). O autor perscruta filologicamente o significado de ambas e justifica a sua escolha pela segunda palavra, assunto cuja revisão prescindiremos.

aos certos meios que, pela dinâmica de animosidades imposta pela política, se vê tentado a adotar para a consecução dos objetivos perseguidos. Fins supostamente justos não justificam meios violadores de certas regras fundamentais. A partir de determinado ponto do jogo político o *miti* renuncia à luta –um certo tipo de a luta (a violenta)– não por ser fraco, medroso, resignado ou indiferente, mas por partir do princípio (existencial metafísico⁷), de que “Não há ideia que justifique a morte de um homem”⁸, para usarmos a célebre máxima de Montaigne (2007), de diversos modos já tão decantada por pensadores e estéticos modernos (de Dostoievski a Camus). “O *miti* é um homem tranquilo, mas (...) ele não é submisso e nem maleável, pois sua bonomia ou afabilidade não vêm sem alguma rudeza e intransigência em relação aos outros [seus adversários]” (Bobbio, 2004, p. 89). Eis-nos novamente diante da personalidade simultaneamente ativa e passiva, cuja encarnação perfeita, segundo o livro de Zagrebelsky, seria o próprio Cristo: por um lado pacifista (no sentido da *mitezza*) e, por outro, militante (na medida em que traz com rudeza e intransigência a sua mensagem à cidade e seus poderosos).

A busca de fundo do último Bobbio fora a de compreender, ao nível do indivíduo (e menos no da impessoalidade das instituições), o porquê de a cultura democrática ter sido sempre tão frágil, passível de máculas. Sua especulação, no fundo, fora sobre quais seriam os fundamentos psicológicos - ousaremos dizer, apesar de este termo não aparecer no texto, mas apenas “paixões”⁹ e “virtudes”¹⁰ –do homem democrático perfeito. Perscrutando a tradição, o que encontrou foi precisamente a figura do sábio que, como um “tavão” (*Apologia*, 30e, Platão, 2015), imiscui-se à vida política e fustiga com a crítica os homens do poder, mas ao fim e ao cabo deste processo sucumbe à violência destes e, ao não a revidar (na convicção de ser sempre “preferível sofrer a injustiça à praticá-la”¹¹), é julgado e morto:

⁷ “a *mitezza* (...) não é uma escolha biográfica (...), é uma escolha metafísica” (p. 96).

⁸ « *Il n'y a pas une idée qui vaille qu'on tue un homme* »

⁹ “paixões calmas e frias, de um lado, paixões agitadas e calorosas, de outro” (p. 75).

¹⁰ “virtudes teologais, virtudes cardinais” (p.80).

¹¹ *Apologia* 32c,d; *Górgias* 469c, 475b-e; *Criton*, 49c-d.

O *miti* é alegre porque ele tem a íntima convicção de que o seu mundo é melhor do que o do outro, o qual ele prefigura na sua ação cotidiana exercendo efetivamente a virtude da *mitezza*, mesmo sabendo que esse seu mundo não existe aqui a agora, que ele não existirá nunca talvez (...) O *miti* não demanda e nem espera nenhuma reciprocidade: a *mitezza* é uma disposição na direção do outro que não precisa de contrapartida para se revelar em sua inteireza (p. 90).

É como se a personalidade democrática só aparecesse integralmente enquanto tal em relação dialética com o seu oposto, com a personalidade não democrática, a dos homens que se excedem, que não reagem àquela com a mesma grandeza.

Do totêmico ao mosaico: premissas freudianas para uma psicologia dos líderes democráticos

Insistindo nesta hipótese que enseja encontrar na religião a substância da cultura democrática, tentaremos depreender da letra freudiana algumas pistas para a compreensão das vicissitudes subjacentes ao que chamaremos de psicologia dos líderes democráticos. Isto, a partir de uma interpretação que faremos de *Moisés e o monoteísmo* (1939), ao longo de cuja leitura faremos uma distinção entre *líder totêmico* e *líder mosaico*.

A compreensão da discussão que faremos acerca desse ensaio tardio de Freud depende diretamente de uma apreciação comparada com *Psicologia das massas e análise do eu* (1921). Sendo este já um texto clássico, cujo conteúdo e encadeamento argumentativo são amplamente conhecidos e difundidos¹², pressuporemos no leitor o

¹² Há um oceano de revisões e comentários qualificados no atual estado da arte em psicanálise sobre o texto. Como síntese dessa produção, podemos evocar a volumosa coletânea *La psychologie de masse, aujourd'hui* (Wolkowicz, M. (org.); Moreau, T. (org.); Nouss, A. (org.); Rabinovitch, G (org.), 2012), que compõe diversas interpretações e atualizações do ensaio freudiano de 1921 por parte de notáveis interpretes contemporâneos. No âmbito da obra dos autores que estamos estudando especificamente, Laclau (2013), por sua vez, fez também a sua revisão geral do texto, quase que seção por seção. Ver a penúltima seção (*O avanço freudiano*) do 3º Capítulo (*Sugestão, imitação, identificação*) da 1ª Parte (*A*

seu prévio conhecimento. O que nos interessa restringe-se a fazer uma anamnese da narrativa mítica fundadora com a qual Freud alicerçara a sua explicação fornecida em 1921 acerca da origem da autoridade do líder de uma massa - a narrativa totêmica. Isto para, em seguida, a diferenciarmos e contrapormos à narrativa mítica fundadora alternativa que se esboçou no texto de 1939 –a narrativa que chamaremos mosaica–.

No *Capítulo X (A massa e a horda primeva)* do texto de 1921 Freud esclarece que, embora tenha demonstrado antes, em *Totem e tabu* (1912), guardarem “os primórdios da religião, da moralidade e da subdivisão social” correlação com “a morte violenta do chefe supremo e com a mutação da horda do pai em uma comunidade de irmãos”, as “massas humanas nos mostram, mais uma vez, a imagem familiar do indivíduo excessivamente forte no seio de um agrupamento de companheiros iguais (...). De modo que a massa nos aparece como uma revivescência da horda originária” (Freud, 1912, p. 61-62). Mas, se o pai originário era o tirano cujo assassinato representou precisamente a liberdade de seus filhos oprimidos, como ele pode ficar reaparecendo tempos depois na figura daquele que vai amar “todos os indivíduos de uma maneira igual” e que vai assumir, enquanto objeto, o lugar de um ideal do eu comum a todos os indivíduos (a perfeição moral, o modelo a ser por cada um imitado, etc.)?

Esclareçamos antes de mais que Freud entendeu os estados societários atuais vigentes –que ele chamou de *künstliche massen* (massas artificiais)– como uma espécie de meio termo resultante de duas necessidades psíquicas opostas (se bem que provenientes da mesma cena), que permaneceriam em tensão latente no interior de cada indivíduo. Por um lado, a de impedir, através das interdições internalizadas, qualquer movimento de ascensão de quem quer que seja na direção de retomar o lugar do pai todo poderoso. Por outro, a de reinstaurar este mesmo lugar todo poderoso, uma vez que o retorno desse pai nunca deixou de ser, por cada um, desejado - seja no sentido passivo (voltar a estar sob o seu julgo) ou no sentido ativo (cobiçar assumir o seu lugar).

denigração das massas) de *Razão Populista*.

Para o Freud de 1921, todos os processos históricos de formação, estabilização e transformação das massas artificiais seriam repetições ou variações da seguinte sucessão de eventos, ocorrida pela primeira vez em algum ponto imemorial no tempo: um pai opressor é morto; os filhos que o mataram sentem-se culpados e passam a render-lhe uma espécie de homenagem (pois foi graças a ele, afinal, que uniram as suas forças pela primeira vez, fundando uma sociedade humana propriamente dita). De algum modo, esse pai morto passa a ser amado como modelo a ser imitado, mas, para que o contrato social dos irmãos no assassinato permaneça possível, a assunção de seu lugar é interdita. Tal interdição só dá azo e aguça ainda mais o ardor de seu culto, de sua sacralização e, finalmente, a retomada de seu lugar por alguém dentre os filhos mais cobiçosos. Concluído esse movimento, todo o ciclo voltaria a repetir-se a desde o início, em um *looping* infinito. Eis o núcleo duro do, mais literário do que científico, raciocínio freudiano.

A seguir tentaremos demonstrar como em 1939 Freud descreveu uma cena fundadora da sociedade humana alternativa àquela desenhada em 1912, e reiterada no texto de 1921¹³.

A figura do pai (ou seu substituto), tão axiforme para a explicação psicanalítica do social, sofrerá uma acentuada mudança de sentido nas elaborações do último Freud a propósito da identificação. O tipo de identificação que se estabelecerá entre Moisés e o povo judeu, o estilo de liderança que aquele exercerá sobre este, ganharão características que não se faziam presentes em 1921. Freud perceberá traços de personalidade “mais elevados” no fundador do povo judeu.

Neste texto Freud adere a uma hipótese à época (e até hoje) adotada por parte dos historiadores especializados em Egito Antigo (hipótese que, evidentemente, agride frontalmente os dogmas da religião judaica): a de que o monoteísmo entre os hebreus descendera historicamente da civilização egípcia¹⁴. Isto, para apresentar a sua polêmica

¹³ Esta hipótese não é minha. Já fora desenhada por Moscovici (2009). Ver *Capítulo IV (Líderes mosaicos e líderes totêmicos)* da *VIIIª Parte (Hipóteses sobre os grandes homens)* de *A era das multidões*.

¹⁴ Hipótese que começou a ser aventada justamente a partir das últimas décadas do século XIX (devido aos avanços da arqueologia e da historiografia da época), por contemporâneos de Freud, como H.

interpretação da figura de Moisés e sobre as próprias origens do judaísmo.

O texto divide-se em três Partes. As duas primeiras, segundo as próprias palavras do autor, consistirão inteiramente em “um estudo puramente histórico”, cujos resultados “constituem o pressuposto das discussões psicológicas que partem deles” (Freud, 1912, p. 137). Trata-se de uma revisão bibliográfica sobre a qual não nos deteremos, mas ao cabo da qual Freud tentará uma convalidação historiográfica das seguintes hipóteses: 1ª) o homem Moisés retratado pela *Torá* (e o próprio escritor desta, segundo a tradição judaico-cristã) realmente existiu historicamente; 2ª) diferentemente do que contam as Escrituras¹⁵, ele teria sido, não um estrangeiro trazido pela corrente do Nilo para o interior da família faraônica, mas um autêntico egípcio de alta linhagem, “talvez efetivamente um membro da casa Real” (Freud, 1912, p. 104); 3ª) desobedecendo e rompendo com a religião vigente de seu próprio povo, ele teria reunido em torno de si uma legião dos desvalidos que habitavam espalhados pela região sob o poder imperial (o povo hebreu), e fundado uma nova religião.

Sob a pungente 18ª dinastia (Período Novo), quando o Egito se tornara pela primeira vez um império universal, subira ao trono, em 1375 a.C., um jovem Faraó, originalmente chamado Amenhotep. Contrariamente à milenar tradição politeísta de seu povo, incutida nos costumes e na vida familiar, este Faraó, mudando o seu próprio nome para Akhenaton, teria tentado instaurar à força e drasticamente a crença monoteísta no seio cultura egípcia. Seu excêntrico e conturbado reinado durou apenas 17 anos e, após sua deposição, a aventureira reforma teria sido completamente desfeita. Moisés teria sido um nobre que viveu no mesmo período de Akhenaton –ou, se não, aquele teria pertencido à geração imediatamente subsequente a deste último–. Baseado nessas hipóteses historiográficas (efetivamente discutível entre os egiptólogos), Freud lança a seguinte interpretação: Moisés teria sido um egípcio nobre muito próximo do poder e adepto da doutrina do solitário Faraó (monoteísmo). Fiel à mesma e sem aceitar seu

Brugsch, F. Petrie ou J. H. Breasted (é na obra deste último – *A History of Egypt* (1906) – que ele se baseia largamente ao longo do ensaio).

¹⁵ “Sendo o menino já grande, ela o trouxe à filha do Faraó, a qual o adotou por filho, e lhe chamou Moisés, dizendo: Porque das águas o tirei” (Êxodo 2: 10).

desfazimento, teria sido, poucos anos depois, um líder tenaz o suficiente para, não se curvando ao retorno na velha ordem (politeísmo), “criar seu próprio povo”, fundar uma religião nova em outro lugar:

Ele tinha uma posição elevada, era um adepto convencido da religião de Aton, mas, contrariamente ao rei, perdido em suas rumações, era enérgico e apaixonado. Para esse homem, o fim de Akhenaton e a abolição de sua religião significavam o termo de todas as suas expectativas. Ele não podia continuar a viver no Egito senão como um proscrito ou um renegado. Na aflição da desilusão e do isolamento, ele se volta aos estrangeiros, procura junto a eles uma compensação por suas perdas. Ele os escolhe para ser seu povo. Tenta realizar neles seus ideais (Freud, 1912, p. 138).

Moisés seria o homem que, provindo de uma massa artificial já pré-existente, bem estabelecida e na qual ocuparia elevada posição (o Império Egípcio), teria renunciado às tradições desta, denunciando-a em suas iniquidades e fundado uma massa artificial alternativa, à contracorrente. O que tentarei fornecer na sequência são as razões pelas quais penso que Moisés já não aparece como a atualização da figura do pai que se faz amado porquanto era o tirano que monopolizava as riquezas e as mulheres na mesma medida em que oprimia/privava todos os demais desses prazeres. Freud o retrata mais como o eremita desprendido que renuncia a tudo, que demonstra sua força paterna justamente pela tenacidade e inquebrantabilidade com as quais resiste às adversidades e sustenta essa atitude de renúncia.

O pai totêmico é o tirano que se faz cultuado (seu nome, seu rosto, sua imagem), que se faz a si mesmo ideal do eu dos demais –daqueles que, no fundo, ainda que venham a ressentir culpabilidade nessa ascensão, desejariam o seu lugar– concentrando todos os privilégios e exibindo seu poder de vida e morte sobre as criaturas. O pai mosaico, ao contrário, é aquele que exige de seus “filhos” a capacidade de, prescindindo com retidão da dimensão da sensorialidade (que se compraz com aqueles privilégios),

venerar um Deus “sem forma ou rosto”, invisível: “Entre as restrições da religião de Moisés, encontra-se uma que é mais significativa do que se tinha reconhecido inicialmente. É a interdição de se fazer uma imagem de Deus, portanto, a obrigação de se venerar um Deus que não se pode ver” (Freud, 1912, p. 191). Isso significa que, se é verdade que Moisés logra fazer-se a si mesmo ideal do eu dos demais, ele o faz em um novo sentido: no de fazer-se imitado, não por monopolizar os bens e a força física, mas, precisamente, por ser capaz de renunciar a esses atributos –por ter o poder sobre si mesmo, o *autodomínio* (*sôphrosynê*), para falar como os gregos antigos–. Nesse sentido, Moisés seria a fonte primeira da antiga questão teológica da

(...) retirada da percepção sensorial em nome de uma representação que é preciso chamar abstrata, um triunfo da espiritualidade sobre a sensorialidade; a falar estritamente, uma renúncia pulsional com suas consequências necessárias sobre o plano psicológico (Freud, 1912, p. 191).

Instar seus filhos à “representação abstrata” em detrimento da sensorialidade equivale a instá-los à renúncia pulsional. Com esse “Deus elevado a um grau superior de espiritualidade” pela interdição mosaica, Freud assegura que “a via foi aberta a outras modificações da representação de Deus, a qual ainda resta dar conta” (Freud, 1912, p. 193).

O que levaria uma massa a aceitar e a adotar para si mesma esta dura austeridade praticada pelo líder? Não o faria gratuitamente, sem uma contrapartida, sem uma satisfação substituta. Pois, do ponto de vista econômico, é sempre satisfação ou ausência de desprazer (descarga de tensão) o que se quer. Como um ser “sem rosto” pode vir a fazer-se cultuado - mobilizar as identificações enamoradas de indivíduos que formarão uma nova massa artificial? Que tipo de satisfação substituta estes teriam ao depositarem as suas fés em algo tão etéreo? Como alguém (Moisés) que não desperta nenhuma cobiça material imediata, que não detém e ostenta nada além de palavras (as Leis de Deus), logrará inspirar os demais a se *identificarem* com ele? Já próximo do

final de seu longo ensaio, Freud passa a tentar fornecer umas primeiras pistas de resposta:

Todos os progressos desse tipo na espiritualidade têm por resultado intensificar o sentimento de si que tem a pessoa, torná-la orgulhosa, de modo que ela se sente superior às outras, que permaneceram presas à sensorialidade. Sabemos que Moisés tinha incitado nos judeus o orgulho de ser um povo eleito; devido à desmaterialização de Deus, um novo elemento precioso se junta ao tesouro secreto do povo. Os judeus convertiam a sua orientação em favor dos interesses espirituais: o malogro político da nação lhes ensina a estimar em seu justo valor a única posse que lhes tinha restado, seus escritos (Freud, 1912, p. 193).

A motivação do povo judeu em aceitar e suportar a renúncia pulsional proposta (ou imposta) por Moisés viria então de uma “intensificação de si” que ganhariam em contrapartida. Esta corresponderia precisamente a “um ganho de prazer”, a uma “satisfação substitutiva”, pela via do supereu:

(...) enquanto a renúncia pulsional, por razões externas, é somente marca de desprazer, por razões internas, por obediência ao supereu, tem um outro efeito, econômico. Ela envia também ao eu (...) uma satisfação substitutiva (...). O eu se sente elevado e torna-se orgulhoso da renúncia pulsional, como de uma performance plena de valor. (...) Pode-se dizer que o grande homem é precisamente a autoridade pelo amor de quem se consegue tal ação e, porque o grande homem ele mesmo deve sua eficiência à sua semelhança com o pai, não é de se surpreender que, em psicologia de massas, é-lhe incumbido o papel do supereu. Isso, portanto, valeira igualmente para o homem Moisés em relação ao povo judeu (p. 195-196).

O grande homem, no sentido mosaico, é a autoridade pelo amor de quem renuncia-se

às pulsões diretamente sexuais, para ir-se ter uma satisfação substituta narcísica. Trata-se daquela satisfação, para falar com as poéticas palavras de Nietzsche, que goza o “‘bom demais’ para esse mundo”, o “bicho que se tornou divino”, que “respira o ar das alturas”, que “antes plana sobre a vida do que nela pousa”¹⁶. Esse líder, que exorta seus discípulos na direção desse tipo de satisfação, Freud parece continuar pensando nos mesmos termos do texto de 1921 (sem o qual não poderia haver massa artificial): um único objeto encarna um ideal de eu coletivamente compartilhado por um conjunto de indivíduos que se anseiam igualmente amados por *um* só. No contexto daquele texto, no entanto, o elemento que fornece a explicação derradeira de toda estrutura argumentativa é a imago do pai totêmico –o sentimento ambivalente que de algum modo remanesceria latente em todos os indivíduos–.

Mas a imago de Moisés é diferente. Ele é o líder que exorta seus discípulos a não adorarem nada e nem ninguém que tenha forma sensível, apenas a Lei pura, a dominarem-se a si mesmos, a jamais cederem à tentação da idolatria. Note-se o paradoxo: Moisés é líder, um grande homem, na medida mesma em que é aquele cujas relações com o Deus desmaterializado sejam as mais diretas. Sua vida de desprendimento do poder, de extrema austeridade material, é a prova disso. O que temos, portanto, é o líder que aparece enquanto tal à contracorrente: por não reconhecer um determinado poder estabelecido e se contrapor a ele; por dizer “todo o existente está corrompido, a verdade está n’outro lugar”; por fazer da escolha que fez (de abandonar todas as vantagens que dispunha para ir viver voluntária e deliberadamente na austeridade, seguindo a Lei de Deus) a inequívoca prova da autenticidade daquilo que prega para os outros. Insistamos: não mais o pai primordial que fizera uso da força física para monopolizar as mulheres e os bens, fazendo-se posteriormente amado e imitável por ostentar essas posses, e sim o pai que fez uso de sua força espiritual/moral para, ao contrário, renunciar a tudo e se fazer amado e imitável exatamente pela tenacidade com que fez isso. Moises é esse segundo tipo de pai, que também é capaz de fundar um povo.

¹⁶ Ver *Terceira Dissertação (Que significam ideais ascéticos?)* de *Genealogia da Moral* (NIETZSCHE, 2011 §1, §2, §5, §11).

Freud reitera que o grande homem influencia seus contemporâneos muito mais pela sua personalidade do que pela ideia pela qual ele se engaja:

(...) o grande homem influencia seus contemporâneos de duas maneiras, pela sua personalidade e pela ideia pela qual ele se engaja (...). Às vezes – e é certamente o caso mais original dos dois – a personalidade age por si e a ideia desempenha um papel muito reduzido (Freud, 1912, p. 27).

O fato de a personalidade do homem Moisés agir “por si”, fazendo com que a “ideia pela qual ele se engaja” já nem seja em si tão importante, significa que os meios passam a prevalecer sobre os fins. A coisa em si que se busca atingir (um certo número de privilégios e benesses, no caso do pai totêmico) passa a ser menor do que o *como* se busca (uma certa disposição pessoal que se coloca austeramente à prova). O ideal mosaico é uma terra ainda inexistente, apenas prometida. Para alcançá-la, é preciso crer em (e orientar-se por) um deus abstrato (“sem rosto”), que não oferece a própria imagem à idolatria. A liderança de tipo mosaico é marcada por este paradoxo: aquele que se levanta entre os demais para reprovar a idolatria de qualquer autoridade mundana - exortando cada um a ir ter diretamente com a divindade abstrata - é ele mesmo idolatrado, pelo ardor com que se levantou para fazer isso. Em outras palavras: Moisés não pode fazer as pessoas a quem prega aquiescerem ao princípio de que não se deve adorar a nenhum rosto senão atraindo seus olhares para o seu próprio. Aqui Freud aquiesce à visão de que o humano estaria sempre fadado a primeiro passar pela mediação de uma personalidade, pela adoração de alguém de carne e osso, por uma relação afetiva concreta, antes de ascender à abstração de uma religião - às “leis de Deus”, no caso da traição judaica.

Traduzindo para o campo político, o derradeiro ensinamento freudiano parece ser o seguinte: o amor pelas entidades ou valores mais abstratos e despersonalizados (seja um Deus, a Razão, a República, a Constituição, o Estado de Direito, a institucionalidade, etc.) começaram, em algum momento fundador da história da

humanidade, pela via da adoração direta de uma personalidade viva que encarnava concretamente em suas atitudes e forma de vida esses valores, e com a qual um séquito de outros vão passando a entreter relações afetivas (de identificação) e tentando imitar. Em se tratando do pai totêmico, a força de atração dessa personalidade provém, em última instância, do fato de esse pai apresentar-se de antemão como o todo poderoso - em suma, como o detentor do poder político. A concentração do poder político é a explicação do porquê de o líder totêmico se fazer admirado mesmo depois de morto. Já o líder mosaico pretende a proeza de formar uma massa artificial sem “indicar a autoridade que fornece a norma do que deve ser estimado como superior” (Idem. p. 196).

Como os homens viverão - psiquicamente, mas também (e, sobretudo) no mundo prático –em não havendo mais qualquer autoridade personalista que lhes ofereça a imagem concreta do que deve ser estimado como superior? Como viverão em sociedade se este novo tipo de líder que lhes aparece deixa vazio o seu próprio trono, insistindo em que este assim o permaneça?

Na última sessão da terceira parte do ensaio de 1939¹⁷, Freud supõe que o povo judeu, em um primeiro momento, teria rejeitado a religião de Moisés (esta que lhes demandara o impossível), chegando a aventar a hipótese, apoiado nos seus pressupostos sobre a relação ambivalente com o pai, de que aquele teria sido assassinado pelos seus seguidores. A adesão teria ocorrido apenas *a posteriori*, progressivamente¹⁸. Em tempos arcaicos, uma espécie de pré-povo, não suportando a dura doutrina imposta por seu líder, teria matado este. Porém, ao longo dos séculos subsequentes, fora ruminosamente se identificando (se organizado concretamente enquanto massa artificial) em torno exatamente do Deus único, supostamente imaterial, pregado por sua antiga e esquecida vítima. Acontece que esse Deus não tinha nada de imaterial originalmente. Tinha nome, rosto e forte personalidade. Esse Deus seria um substituto do homem Moisés, seria à

¹⁷ Seção G (*A verdade histórica*).

¹⁸ “A religião de Moisés não surtiu plenamente seu efeito sobre o povo judeu senão uma vez tornada tradição” (Idem. p. 206).

imagem e semelhança deste.

Isso quer dizer que não acreditamos que exista um grande e único deus, mas que existiu, nos tempos originários, uma pessoa única que devia parecer excessivamente grande e que, elevada ao lugar de divindade, se fez em seguida retornar à lembrança dos seres humanos (Freud, 1912, p. 208).

Não o homem como imagem e semelhança de Deus, mas o inverso. Eis o índice do fracasso das pretensões mosaicas. As relações diretas entre cada fiel que constitui a massa e a Abstração pura nunca ocorreram. Ao contrário, na origem do Deus único e abstrato dos judeus está um homem de carne e osso. Freud sugere que a ambivalência (amor e severidade) que caracteriza Deus do Hexateuco seria a personalidade projetada do homem Moisés. Por um lado, amante irrestrito de seus discípulos escolhidos, por outro, severo admoestador dos que não provaram suficientemente suas fés. Ambas essas faces do mesmo homem-Deus seriam imprescindíveis para alimentar, pela via do supereu, a satisfação narcísica de aparecer na posição distinta de escolhido.

Moscovici (Op. Cit.) apreende o interdito mosaico (de se adorar imagens) como uma espécie de apelo à autonomia dos indivíduos ou de anátema ao culto à personalidade. Esta última tendência caracterizaria a identificação de tipo totêmico, um tipo mais arcaico de identificação psíquica:

Quem quer que aplique e respeite esse interdito [o de não adorar as imagens] desvia seu olhar das figuras que vão e vêm para lhes volta-lo às realidades invisíveis. Sua orelha se levanta para captar o sentido e não o som das palavras. Pois, o importante segue sendo o que é dito e não o como é dito. Enfim, o que os homens devem admirar e respeitar são ideias superiores e não indivíduos que as incarnem. (...) Fazendo o interdito figurar como uma medida do progresso da cultura e da inteligência, Freud faz da avidez de imagens, de adulação e de homenagens suntuosas o sinal de uma regressão e de um retorno aos instintos

primitivos. A regressão se observa numa substituição que se opera: no lugar de obediência impessoal àquilo que representa o líder (deus, religião, doutrina social, etc.), obediência pessoal a ele mesmo e ao seu nome (p. 513-514).

Nesse sentido, o líder totêmico e a sua vontade são a Lei. O líder mosaico apenas aponta para esta última, abaixo da qual ele próprio se coloca - fazendo, com este gesto, um apelo à espiritualidade pura: “Uns [os líderes mosaicos] querem identificar a massa à uma religião, à uma ideia, e se apagam por detrás dela; os outros [os líderes totêmicos] querem identificar a massa a eles mesmos, se colocar no seu centro” (Moscovici, Op. Cit. p. 515). A Lei passa a ser a palavra fria ou os princípios gerais que tomam o lugar das formas, dos sons, do corpo, etc. Em termos políticos: imago do líder totêmico está para o personalismo característico dos regimes autocráticos, tal como a imago do líder mosaico está para a impessoalidade, característica da democracia regida pelo Estado de Direito e pelas instituições fortes. Uma associação entre o ideal da impessoalidade democrática (segundo a qual quem governa não é ninguém, mas o frio império das leis e das instituições) e o tipo mosaico de identificação com pai passa a ser sugestiva.

Outrossim, a fórmula lefortiana adotada por Laclau e Mouffe segundo a qual a característica do regime democrático é a do poder como lugar vazio (no sentido de já estarem vetadas quaisquer metanarrativas acerca do social que pretendam pacificar este e remover-lhe os intrínsecos antagonismos) parece convergir com o tipo *mosaico* de identificação com o líder, se deslocarmos a análise para o nível metapsicológico. Pois, se nos for permitido este quase paradoxo, Moisés é “O objeto [que] põe-se a substituir [um] ideal do eu” (Freud, 2010a p. 50) anti-idealista por definição. Pois trata-se do objeto que admoesta aqueles que caem na tentação de adorá-lo ao invés de adorar ao próprio *Iahweh*, que “não tem rosto” - ou seja, que é um ideal indeterminado, incógnito, vazio, cujo acesso não é claro e, portanto, não se partilha, mas se dá no silêncio interior de cada crente.

Dado que Mouffe busca em uma teoria dos afetos as condições para a possibilidade de construção de um “espaço simbólico comum” condizentes com a

política democrática, então afirmamos: o tipo de identificação psíquico-afetiva requerida pelo método democrático de formação de hegemonia (de formação de uma *künstliche masse*, nos termos freudianos) é aquela que só pode vir a se dar com um líder à contracorrente: que é rebelde às instituições vigentes (que se recusa ao consenso imposto por estas últimas, ou seja à “democracia de consenso”), mas que, ao mesmo tempo, manifesta a verdade de sua causa por meio de seu próprio exemplo pessoal, de austeridade, abnegação e, no limite, sacrifício. Na contingencialidade contemporânea, trata-se do líder que recusa o marasmo do consenso e da “pós-política” (e neste sentido ele é tendencialmente anti-institucional), mas este enfrentamento das instituições vigentes jamais é de tipo fascista/autocrático. Pois, embora fustigando e quase invadindo “o território da tolerância e do respeito das ideias e do modo de vida dos outros” (Bobbio, Op. Cit. 91) com a sua rudeza e intransigência, ele é aquele que acaba por “deixar o outro ser ele mesmo” (p. 79). A forma como o líder mosaico à contracorrente expressa a verdade do seu ideal-significante-vazio é colocando à prova, como um mártir, o próprio corpo que expia a violência dos outros ao invés de cometê-la.

Referencias bibliográficas

- Bíblia Sagrada (2015). *Bíblia de Jerusalém*. 10ª Edição. (Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais; tradução das introduções e notas de *La bible de Jérusalem*, 1998, dir. “*École biblique de Jérusalem*”). Paulus.
- The Holy Bible (2009). *Jerusalem Student Bible*. Koren Publishers.
- Bobbio, Noberto (2004). *Le sage et la politique: Écrits moraux sur la vieillesse et la douceur*. (Pierre-Emmanuel Dauzat et Denis Trierweiler, Trad.). Éditions Albin Michel.
- Freud, Sigmund (2010a). *Psychologie des masses et analyse du moi*. PUF.
- Freud, Sigmund (2010b). *L’homme Moïse et la religion monothéiste*. PUF.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (2001). *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. Verso.
- Laclau, Ernesto (2013). *Razão populista*. (Tradução: Carlos Eugenio Marcondes de Souza, Trad.). Três Estrelas.
- Lyotard, Jean-François (1979). *La condition post-moderne: rapport sur le savoir*. Minuit.

- Mouffe, Chantal (2000). *The democratic paradox*. Verso.
- Mouffe, Chantal (2015). *Sobre o político*. (Fernando Santos, Trad.). Martins Fontes.
- Mouffe, Chantal (2020). *Por um populismo de esquerda*. (Daniel de Mendonça, Trad.).
Autonomia Literária.
- Montaigne, Michel (2007). *Essais*. Éditions Arléa, Paris.
- Moscovici, Serge (2009). *L'âge des foules : un traité historique de psychologie des masses*. Bruxelles : Les Éditions Complexe. Collection Historiques. Édition numérique réalisée à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.:
http://classiques.uqac.ca/contemporains/moscovici_serge/age_des_foules/age_des_foules.pdf
- Nietzsche, Friedrich (2011). *La Généalogie de la morale*. In : Friedrich Nietzsche : Œuvres philosophiques complètes (Tome VII). Éditions Gallimard, Paris.
- Platão (2015). *Apologia de Sócrates* (bilingue). (Carlos Alberto Nunes, Trad.). Edufpa, Belém.
- Platão (2015). *Críton* (bilingue). (Carlos Alberto Nunes, Trad.). Edufpa, Belém.
- Platão (2002). *Gorgias* (bilingue). Les Belles Lettres (Classiques en poche), Paris.
- Rabinovitch, Gérard; Nouss, Alexis; Moreau, Thibault; Wolkowicz, Michel Gad (et al.) (2012). *Psychologie de masse, aujourd'hui*. Les éditions de Rosiers (Collection Schibboleth Actualité de Freud), Sèvres.
- Schmitt, Carl (1976). *The concept of the political*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- Zagrebelsky, Gustavo (1996). *La crucifixión y la democracia*. (Atilio Pentimali, Trad.) Editorial Ariel, Barcelona.

Enrique Dussel en el escenario del marxismo latinoamericano: notas para una (re)consideración

Enrique Dussel in the Setting of Latin American Marxism: Notes for a (Re)consideration

Flavio Teruel*

Fecha de Recepción: 10/05/2022

Fecha de Aceptación: 01/03/2023

Resumen: *En este artículo se propone una discusión respecto al lugar del filósofo liberacionista Enrique Dussel, autor del importante comentario de las cuatro redacciones de El capital de Karl Marx, en el marco del marxismo latinoamericano, en el que parece permanecer relegado como una figura secundaria dentro de su desarrollo. En este sentido, se muestran algunos de los elementos centrales en los que debiera situarse esta discusión: 1. una somera indicación respecto de la circulación de las ideas de Marx por América Latina, en particular, en México y Argentina, junto a la conformación de un canon del marxismo en nuestra región; 2. un abordaje de las relaciones con el marxismo tanto de la teología como de la filosofía de la liberación, espacios en los cuales se inscribe la producción de Dussel; y 3. la indicación de los aportes de nuestro autor al desarrollo de las ideas marxistas en la región.*

Palabras

clave:

Marxismo Latinoamericano – Karl Marx – El Capital – Enrique Dussel

Abstract:

This article proposes a discussion regarding the place of the liberationist philosopher Enrique Dussel, author of an important commentary on Karl Marx's Capital, within the framework of Latin

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional de Cuyo (UNCuyo), Especialista en Educación y Nuevas Tecnologías por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y Profesor de grado universitario en Filosofía (UNCuyo). Ha realizado estudios de Matemática (ISP «San Pedro Nolasco»). Ha sido becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Ejerce la docencia en el nivel universitario. Ha participado y participa actualmente en proyectos de investigación. Es investigador independiente en las siguientes áreas: marxismo teórico, filosofía y pensamiento crítico latinoamericanos, pensamiento lógico y matemático. Es autor de capítulos de libros y artículos publicados en revistas especializadas de circulación nacional e internacional respecto de los temas de su interés. Ha realizado estancias de estudio e investigación en México (CIALC-UNAM) y Suecia (LAI-SU). Ha recibido premios por su labor como poeta. Correo electrónico: flavioteruel@gmail.com

American Marxism, where he seems to remain relegated as a secondary figure within its development. In this sense, some of the central elements in which this discussion should be located are shown: 1. A brief indication regarding the circulation of Marx's ideas in Latin America, particularly in Mexico and Argentina, together with the conformation of a canon of Marxism in our region; 2. An approach to the relations with Marxism of both theology and the philosophy of liberation, spaces in which Dussel's production is inscribed; and 3. the indication of the contributions of our author to the development of Marxist ideas in the region.

Keywords: *Latin American Marxism – Karl Marx – Capital – Enrique Dussel*

Propongo discutir en este trabajo el lugar de Enrique Dussel en el marco del marxismo latinoamericano, *i. e.*, el lugar de un pensador que a pesar de haber desplegado una hermenéutica completa del *MEGA*² II¹, internacionalmente reconocida, particularmente en la academia angloparlante (Bidet, 2007a, 2007b; Bidet y Kouvelakis, 2008, Bellofiore y Fineschi 2009a, 2009b; Bellofiore, Starosta y Thomas 2013; Vidal, Smith, Rotta y Prew 2019; Diamanti, Pendakis y Szeman 2019), parece permanecer relegado como una figura secundaria dentro del desarrollo del marxismo teórico vernáculo. En todo caso, este trabajo quiere servir para iniciar una discusión respecto de esta frecuente omisión.

Una primera constatación de lo dicho, y que habilita esta discusión, radica en las pocas referencias que he podido hallar hasta el momento respecto del trabajo hermenéutico de Dussel sobre la obra de Marx, junto a algunas significativas omisiones en el marco de la producción académica “nuestroamericana” (Teruel, 2016, 2022). Como se sabe, las obras de Dussel respecto de Marx han sido publicadas por la editorial Siglo Veintiuno de México, varias de ellas incluso en la colección “Biblioteca del pensamiento socialista” (Dussel, 1985, 1988, 1990a, 1993[2017] y 2014). Sin embargo,

¹ Se conoce como *MEGA*², por las iniciales del título en alemán, a la edición histórico-crítica de la obra completa de Karl Marx y Friedrich Engels, *i. e.*, la *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, que en la actualidad el Internationale Marx-Engels-Stiftung (IMES), con sede en Amsterdam, prepara y edita. Véase: <http://mega.bbaw.de/>.

aún son pocos los casos en que este trabajo ha sido considerado como propio del marxismo de nuestra región (Fornet-Betancourt, 2001; Löwy 1991, 1999; Guadarrama González, 1994, 2018; Musto 2015, Infranca, 2018) y las omisiones “brillan por su ausencia”, así, *v. gr.*, el texto de Stefan Gandler sobre el marxismo crítico latinoamericano, donde obvia por completo la mera mención del nombre “Enrique Dussel” bajo esta consideración (Gandler, 2007). Pese a ello, Guadarrama González reconocía en el contexto de desplome del socialismo realmente existente que tal trabajo de recepción de la obra de Marx constituye un tema de extraordinario interés, puesto que permite observar cambios sustanciales al interior de la filosofía de la liberación (2018, p. 17). Como llama la atención el filósofo cubano, Dussel comenzó un proceso de asimilación y de estudio de la obra de Marx, pero distanciándose y hasta rechazando el materialismo dialéctico y aceptando exclusivamente el materialismo histórico (Guadarrama González, 1994, p. 196). Además, conviene tener presente la observación que hace Antonio Infranca (2018) respecto de la labor hermenéutica de Dussel acerca de la obra de Marx. Para el pensador italiano, la filosofía dusseliana de la liberación es complementaria de la tradición marxista:

Está casi completamente ausente una revisión de los textos clásicos, con una única excepción: Enrique Dussel. Sabemos que su acercamiento al marxismo fue previo a la caída del muro de Berlín, pero justo ese acontecimiento lo convenció —al contrario de lo que sucedió con otros intelectuales— de tomar una posición filomarxista clara y radical, hasta el punto que hoy puede ser considerado un pensador marxista que ha renovado originalmente al auténtico y tradicional marxismo. Esta afirmación que hago se basa a) en una relectura rigurosa, detallada —línea por línea, a la manera del comentador escolástico de los textos de Aristóteles [...]— que no tiene comparación alguna en la producción filosófica mundial, que Dussel llevó a cabo sobre las obras económicas de Marx; b) en su original reflexión de naturaleza ética, política y económica de los clásicos del marxismo que han completado e innovado la

tradición marxista, justo porque no es posible adscribirlos por completo a dicha tradición. (Infranca, 2018, p. 193).

Muestro en lo que sigue algunos de los elementos centrales en los que debiera situarse —a nuestro juicio— la discusión planteada. Para ello, brindo una somera indicación respecto de la circulación de las ideas de Marx por América Latina, en particular, en México y Argentina, junto a la conformación de un canon del marxismo en nuestra región. Luego, abordo brevemente las relaciones con el marxismo tanto de la teología como de la filosofía de la liberación, espacios en los cuales se inscribe la producción de Dussel. Finalmente, indico los aportes de nuestro autor al desarrollo de las ideas marxistas en la región.

Sobre la circulación de las ideas de Karl Marx y la configuración de un canon del marxismo en América Latina

El tema planteado en el título de este párrafo excede toda posibilidad de ser tratado en pocas páginas, sin embargo, es posible señalar algunos puntos sobresalientes. El orden de discusión que plantea este trabajo merece partir de una indicación primera respecto de la noción misma de “marxismo latinoamericano” y el canon que la determina. Pienso entonces que algunas de las cuestiones que habría que atender en este punto serían las siguientes: cómo ha sido la circulación de las ideas de Karl Marx en América Latina, qué se entiende por “marxismo latinoamericano” y cómo se halla conformado su “canon”. De algún modo, la cuestión implica hacernos eco de la pregunta de Néstor Kohan acerca de cómo entender ese sincretismo del marxismo latinoamericano, donde el judío alemán Karl Marx “se viste” de indígena, negro, mulato, cristiano revolucionario, campesino sin tierra o piquetero (Kohan, 2006).

En este sentido, pienso que hay al menos dos lecturas posibles respecto de la expresión “marxismo latinoamericano”. Una de ellas es la que enfatiza la dimensión práctico-política, y la otra es la que enfatiza su dimensión teórico-crítica. Ciertamente es, sin embargo, que dentro de la tradición marxista ambas son inescindibles, pero es posible hallar posiciones que se inclinan más hacia un lado que el otro. En particular, sostengo que la posición de Dussel, según nuestra

interpretación, sigue un desarrollo fundamentalmente teórico, aunque su finalidad sea eminentemente práctica, política. Él mismo lo expresa del siguiente modo:

En América Latina hoy, el “ponerse” de la subjetividad del filósofo ante las estructuras de explotación del pobre, del pueblo latinoamericano, determina un pensar crítico, intrínsecamente “ético”, que hemos denominado Filosofía de la Liberación. Ella es un intento de pensar desde nuestra realidad sufriente, desde “el hambre del pueblo”, desde la miseria como el “hecho” empírico global desde donde puede emerger una reflexión que intente cambiar las cosas y no sólo interpretarlas. ¡El Marx de *El capital* a partir de 1857, y también el “último Marx”, el “viejo Marx”, el de la década del 70 hasta 1883, nos autoriza!, todo nuestro trabajo teórico, toda la relectura de Marx que hemos ido efectuando a la largo de nuestros tres libros de comentarios va dirigido a fundamentar las condiciones de posibilidad y de justificación del “marxismo-sandinista”, y, al hablar así, queremos anticipar el “marxismo-farabundista”, etc.; es decir, los marxismos creativos latinoamericanos en sentido estricto. Por ello nuestra “relectura” tiene un significado fundamentalmente político. (Dussel, 1990a, p. 293).

En efecto, la cuestión del marxismo latinoamericano suele ser analizada teniendo en cuenta la dimensión de la praxis política. En ese sentido, pues, hay una linealidad que parte de la magistral figura de José Carlos Mariátegui, el anquilosamiento del estalinismo en la región, la renovación del marxismo latinoamericano a partir de la Revolución cubana, sus desarrollos dentro de la Revolución sandinista y la vía democrática al socialismo de la mano de Salvador Allende y el movimiento de la Unidad Popular en Chile. Esta consideración es atestiguada, entre otros, por Aricó (1982), Guadarrama González (1998), Tarcus (1999), Löwy (2007) y Acha y D'Antonio (2010). Sin embargo, este hecho suele dejar de lado la dimensión de lo que se podría llamar el “marxismo teórico” o el “marxismo crítico latinoamericano”, que lejos de presentarse como un ejercicio meramente académico posee inescindiblemente un propósito práctico. En este sentido, los trabajos de Adolfo Sánchez Vázquez, Bolívar Echeverría, Enrique Dussel, Alberto Parisí, Franz Hinkelammert, René Zavaleta Mercado, entre muchos otros, se inscriben en esta dirección. Para argumentar a favor de esta consideración, sigo otra vez a Guadarrama González (1997) y su indicación acerca de que el concepto “marxista” no presupone necesariamente la militancia en partidos comunistas, socialistas, etc. Aunque sí

presupone una posición política de izquierda, *i. e.*, presupone la coincidencia con las tesis fundamentales de la concepción dialéctica o materialista de la historia, pero, además, esta condición debe estar avalada por la necesaria postura crítica frente al capitalismo, en todas sus formas, por preconizar ideas de orientación socialista, o al menos que subviertan el orden social existente y se planteen una distribución más justa de la riqueza social, así como un cambio radical en las relaciones del poder político (Guadarrama González, 1997, p. 358).

Es ya habitual sostener que a partir del triunfo de la Revolución cubana hacia 1959 se produjo en la región toda una corriente de renovación dentro del marxismo. Sin embargo, esto no imposibilitó que ciertas posiciones se constituyesen como dominantes en el campo del marxismo latinoamericano; así, *v. gr.*, el marxismo-leninismo, el gramscianismo y el althusserianismo (Burgos, 2004). No resulta extraño, entonces, advertir que las posiciones que no se adscribieran a dichas órbitas hayan sido, en buena medida, “excomulgadas”, retaceadas o demoradas en su consideración respecto de su “marxismo”. Así, por ejemplo, las lecturas de Marx que se realizaron dentro del horizonte de la filosofía y la teología de la liberación.

Hacia fines de la década de 1970, cuando Dussel emprende la titánica tarea de estudiar sistemáticamente la obra de Marx, el marxismo era en México aún muy importante. De hecho, la recepción filosófica de la obra de Marx había comenzado allí fundamentalmente cuando la editorial Fondo de Cultura Económica publicara la traducción de *El capital*, realizada por Wenceslao Roces en 1946. El conocimiento directo de las obras de Marx, a través de las traducciones de Roces, permitieron el inicio de una nueva forma de entender el marxismo. Hacia mediados de 1970, Marx será el lenguaje de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). La indudable presencia del marxismo en la academia mexicana desde el decenio de 1960 hasta la década de los noventa puede leerse en función de las transformaciones políticas y sociales acontecidas en México desde, diría, la presidencia de Lázaro Cárdenas en 1934. El crecimiento de la población urbana fundamentalmente a través del éxodo campesino a la ciudad por razones de pérdida de trabajo y de tierra, permiten visualizar el incremento del proletariado (Pereda, 2009; Vargas Lozano, 1997). Esto en buena medida explica que el althusserianismo haya tenido en México una importancia tal que llegó a ser hegemónico desde la segunda mitad de los sesenta hasta fines de los setenta. Entre los/as representantes de esta corriente hay que destacar a Carlos Pereyra, Enrique González Rojo, Raúl Olmedo, Alberto Híjar, Cesáreo Morales y Fernanda Navarro (Burgos, 2004; Vargas Lozano, 1997). A propósito, Burgos señala lo siguiente:

El viejo marxismo de origen soviético es puesto en jaque por las nuevas tendencias del llamado “marxismo occidental”, que había ingresado en el universo intelectual mexicano con toda su fuerza a partir de mediados de los años 60. Primeramente Althusser, después Gramsci. [...] En el '65, empieza a difundirse la obra de Althusser. Antes se había difundido la obra de Marcuse, la Escuela de Frankfurt, Erich Fromm, etc. De todas formas, del '65 al '75, la influencia de Althusser fue importantísima. Aquí Althusser fue la figura fundamental. Se reformaron los planes de estudio de las universidades para leer *El capital*. En fin, se transformó todo. Hubo un “althusserianismo”. La intelectualidad teórica de izquierda se dividió entre “althusserianos” y “anti-althusserianos”. Hubo un largo y gran debate sobre Althusser y sus temas, y creo que entre el '65 y el '75 la escuela soviética queda anulada, queda desplazada por el debate epistemológico. (Burgos, 2004, p. 234).

Cuando se habla de marxismo crítico en México, como ya hice notar, la descripción se ciñe fundamentalmente a Adolfo Sánchez Vázquez con su filosofía de la praxis y a Bolívar Echeverría con su crítica de la modernidad capitalista y su teoría del *ethos* barroco (Gandler, 2007). Otros intelectuales que merecen ser mencionados son, *v. gr.*, Eli Eduardo de Gortari, José Porfirio Miranda con su obra *Marx y la Biblia* (2008), y el mismo Enrique Dussel (Vargas Lozano, 1997 y Beuchot, 2008). En la academia argentina, por su parte, Marx y el marxismo eran, contrariamente a lo que sucedía en México, más bien, secundarios. Recién después del derrocamiento del peronismo y de la instauración de la Revolución Libertadora en 1955, el peronismo combativo y el marxismo comenzarán a estrechar vínculos tanto teóricos como prácticos. Sin embargo, no será hasta mediados de la década de 1960 que podrá observarse la radicalización política tanto de la izquierda peronista como del marxismo. Los debates y posicionamientos teóricos al respecto aparecen en revistas del peronismo revolucionario tales como *Peronismo y socialismo* y *Peronismo y liberación*, ambas

dirigidas por Juan José Hernández Arregui. También con el libro de Norberto Galasso, *Peronismo y liberación nacional* o con el del Padre Mugica, *Peronismo y cristianismo* (Tarcus, 1999 y Terán, 2008).

Ahora bien, el grupo más importante era Pasado y presente, con José Aricó a la cabeza, y compuesto por Oscar del Barco, Héctor Schmucler y Samuel Kieczekovsky (Burgos, 2004, pp. 21-22). En la década de los ochenta, fue muy importante la obra que realizaron durante el exilio, junto a, v. gr., Juan Carlos Portantiero y Emilio de Ípola. En el caso del grupo Pasado y presente, México fue un lugar central para pensar América Latina. Sus miembros realizarán durante su exilio un extenso trabajo de difusión cultural a través de las clases en las universidades mexicanas, el dictado de seminarios, la edición de revistas, la edición de los *Cuadernos de Pasado y Presente*, y la discusión de las ideas fundamentalmente de Antonio Gramsci y de José Carlos Mariátegui. Los *Cuadernos de Pasado y Presente* suman un total de noventa y ocho números, treinta y cuatro de ellos fueron publicados en México por la editorial Siglo XXI bajo la dirección de Aricó (Burgos, 2004, pp. 21-22 y 246-247). En este sentido, un elemento central de la renovación teórica del pensamiento de izquierda en América Latina lo constituye la lectura de Gramsci, fundamentalmente en torno al concepto de hegemonía, por parte de estos intelectuales. Otro elemento central fue la lectura sobre Mariátegui. Un tercer elemento fue la revisión crítica del pensamiento marxista sobre América Latina a partir de la obra de Aricó, *Marx y América Latina* (2010) (Burgos, 2004 y Vargas Lozano, 1997). Ya con el retorno a la democracia en Argentina hacia 1983, el grupo asumirá otra actividad, tal como lo explica Burgos:

Finalmente, el “aura” del grupo reaparecerá con la recuperación de la democracia política en la década del 80, en la creación del “Club de Cultura Socialista” y de la revista *La Ciudad Futura*, constituyendo algunos de sus miembros el así llamado “grupo Esmeralda”, que era consultado por el nuevo presidente, Raúl Alfonsín, y en la definición y fundamentación del campo de una nueva izquierda democrática. (Burgos, 2004, pp. 21-22).

Teología y filosofía latinoamericanas y marxismo

Por su parte, las relaciones con el marxismo tanto de la teología como de la filosofía latinoamericanas dejan entrever un vínculo complejo y problemático. De hecho, recién a partir de la década de 1960, se produjo en América Latina un proceso de convergencia entre el cristianismo y el marxismo a través de –aunque no exclusivamente– la teología de la liberación. Este hecho será caracterizado por Michel Löwy como uno de los factores de transformación social más importantes de la historia moderna de América Latina (Löwy, 1991, p. 91). Para el autor, resultará evidente que la convergencia entre marxismo y cristianismo no es consecuencia de una conspiración, estrategia, táctica, infiltración o maniobra de comunistas, marxistas, gramscianos o leninistas, sino esencialmente de “una evolución interna de la Iglesia, a partir de su propia tradición y cultura” (Löwy, 1991, p. 63). Por ello, afirma que es preciso comprender por qué en 1960 y en América Latina una parte del clero y de los laicos cristianos (en particular católicos) experimentaron la necesidad de utilizar el método marxista de interpretación y transformación de la realidad:

Algunos de los principales acontecimientos sociales y políticos de los decenios recientes —como la revolución nicaragüense, la insurrección popular en El Salvador y el nuevo movimiento obrero y popular en Brasil— son incomprensibles e inexplicables si no se toma en consideración la profunda mutación de la cultura católica latinoamericana resultante de la integración, por parte de importantes sectores de la Iglesia, de ciertos temas esenciales del marxismo. (Löwy, 1991, p. 91).

El marxismo apareció a los ojos de los teólogos de la liberación como la única teoría capaz de ofrecer, al mismo tiempo, un análisis preciso y sistemático de las causas de la pobreza y una propuesta precisa y radical de método para abolirla. La vieja tradición anticapitalista de la Iglesia entra en relación con el análisis marxista de la explotación capitalista y con la crítica de los/as marxistas latinoamericanos/as (teoría de la dependencia) en lo que concierne al capitalismo dependiente como causa estructural del subdesarrollo, de la miseria y del autoritarismo militar (Löwy, 1991, p. 100). El “pobre” para los teólogos de la liberación ya no es considerado como víctima pasiva sino como sujeto de su propia liberación, convergiendo así con el principio fundamental del marxismo: la emancipación de los/as trabajadores/as será la obra de los/as trabajadores/as mismos/as (Löwy, 1991, p. 101).

La opción por los/as pobres ha sido interpretada de dos maneras: a) por las corrientes moderadas y conservadoras de la Iglesia como asistencialismo; b) por la teología de la liberación como compromiso en la organización y en la lucha de los/as pobres por su propia liberación (Löwy, 1991, p. 102). El marxismo era considerado por los teólogos de la liberación como un instrumento científico, una herramienta analítica. En este sentido, se rechaza la filosofía marxista por incompatible con la fe cristiana, pero se lo utiliza como ciencia social. Esta distinción corresponde a dos motivos: a) la influencia de Althusser, con su teoría de la “ruptura epistemológica” entre ciencia e ideología; b) frente al antimarxismo del Vaticano y los obispos conservadores, resulta más defendible la relación puramente instrumental con la ciencia marxista (Löwy, 1991, p. 101). La teología de la liberación hará un uso selectivo del marxismo, rechazando su ateísmo, el materialismo cosmológico, la crítica de la alienación religiosa, entre otros aspectos. (Löwy, 1991, p.102).

En este sentido, el reconocimiento que se hace del pensamiento de Dussel relacionado con el marxismo está mediado por el vínculo entre cristianismo y marxismo; así lo hace Michel Löwy en la edición de 2007 de su clásico *El marxismo en América Latina* (2007), donde lo ubica en la órbita de las nuevas tendencias del marxismo en la región a partir de la relación entre marxismo y teología de la liberación. Precisamente su obra reproduce un texto de Dussel titulado *Teología de la liberación y marxismo*, donde este discute una serie de dimensiones de esta compleja relación, tales como la política, la epistemológica, la articulación de la teología de la liberación con el marxismo y la utilización del marxismo por la teología de la liberación (Löwy, 2007; también en Dussel, 1990b). Llama la atención, sin embargo, que la reedición en español del texto del sociólogo brasileño publicada en 2007 nada diga acerca de los trabajos dusselianos sobre las cuatro redacciones de *El capital*.

Por otra parte, veamos brevemente qué ocurre respecto de la circulación de ideas marxistas en el ámbito de la filosofía latinoamericana, especialmente en Argentina y México, y particularmente en el movimiento de la filosofía de la liberación. Según Guadarrama González (2018), el marxismo no constituyó en el período de surgimiento de la filosofía de la liberación un punto de partida, ya que algunos de sus miembros ni siquiera manejaban suficientemente las obras de los clásicos del marxismo, sino a través de sus diversas versiones y “deformaciones” (Guadarrama González, 2018, p. 17-18). Paulatinamente los filósofos de la liberación han encontrado en el marxismo un inobjetable instrumento de valor científico y de compromiso con los/as oprimidos/as que se quieren liberar; así lo han hecho, por ejemplo,

Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig, Francisco Miró Quesada y Horacio Cerutti Guldberg, entre otros.

En Argentina, un eje central de la discusión entre marxismo y filosofía latinoamericana lo constituye el debate entre populistas y marxistas. El conflicto se hallaba, según Cerutti, en la posición adoptada frente a Marx y el marxismo, por un lado, y, correlativamente, por las posiciones adoptadas frente a las políticas populistas impulsadas por el peronismo de los años setenta. Los/as populistas y antimarxistas, que según la clasificación de Cerutti serían quienes representan las posiciones ontologicista y analéctica, se manifestaban a favor de lo que en Argentina se denominaba “tercera posición” (“ni yanquis ni marxistas, peronistas”). Por su parte, los/as marxistas corresponden, según este esquema, a las posiciones historicista y problematizadora, ambas críticas frente a la “tercera posición” y abiertas a incorporar aportes de la tradición marxista (Cerutti, 2011, pp. 86-87).

Un Marx para nuestro siglo: aportes de Dussel al marxismo latinoamericano

La filosofía de la liberación, como dije, ha tenido desde sus inicios una relación compleja tanto con Marx como con el desarrollo del marxismo en nuestra región. El caso de Dussel es un ejemplo de esta consideración. De hecho, nuestro autor no es un pensador que se defina como marxista, sino que se considera como un discípulo de Marx (Dussel, 2008a, p. 123); en efecto, mientras la filosofía occidental, después de la caída del muro de Berlín, considera a Marx como un “perro muerto”, nuestro autor sostiene que es preciso continuar su discurso inacabado, a partir de lo bosquejado por él y desde América Latina. La filosofía de la liberación desarrollada a partir de 1985 en adelante, con sus obras sobre la interpretación de *El capital*, pero muy especialmente a partir de 1998 con su obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, es un intento de ello.

El 15 de agosto de 1975, Dussel comienza su exilio en México. Por entonces, predominaban tres corrientes en el ámbito de las humanidades y las ciencias sociales de la academia mexicana: el marxismo, los estudios latinoamericanos y la filosofía analítica. En ese contexto, nuestro autor provenía de una posición abiertamente antimarxista. Ahora bien, si

fuese posible considerar la preocupación de Dussel de quedar fuera o relegado de la academia mexicana, entonces la hipótesis de que el estudio de Marx tiene que ver con esta situación particular no es menor. Considero que este punto debe ser tenido en cuenta, junto a otros, respecto de los móviles que empujan a Dussel a trabajar la obra de Marx. De hecho, en México, el discurso filosófico dusseliano no podía ser el mismo que el sostenido en Argentina, pues se corría el riesgo de que fuera incomprendido:

Saber leer mis tomos III, IV, y V de *Para una ética de la liberación latinoamericana* bajo esta perspectiva, podría dar mucha luz a nuestra posición. Lo que pasó fue, que, posteriormente por el exilio, lejos de la Argentina, donde nuestro discurso era ininteligible (porque cada país tiene su propio discurso, en América Latina), y como dichos tomos fueron ya editados en el extranjero (en México y Bogotá), en cierta manera se tornaron incomprensibles. Los lectores posibles habían quedado en la Argentina —y eran perseguidos, torturados, asesinados—, o los que podían leer las obras no conocían el contexto coyuntural concreto desde donde se había originado. Era un discurso estrictamente filosófico, criticando posiciones de otros filósofos, pero hablando a estudiantes y hombres concretos en situaciones concretas. (Dussel, 1994, p. 73).

Nuestro autor ha referido que le costó quince años de intenso trabajo intelectual ingresar en el discurso filosófico de la academia mexicana, puesto que era otra tradición, distinta de la que conocía y en la cual participaba en Argentina. Dussel debió, pues, necesariamente atravesar por Marx. Le dedicó diez años de estudio con el propósito de ver cómo Marx podía oponerse a una filosofía de la liberación o ayudar a su construcción. Así, realizó algo que resultó ser único: estudiar a Marx desde sus fuentes y hasta sus obras inéditas, *v. gr.*, los *Manuscritos del 63-65*, alojados en los archivos sobre la obra de Marx en Holanda y Berlín. Dussel ha dicho que lo que hizo con Marx fue lo mismo que Avicena hizo con la obra de Aristóteles, *i. e.*, un comentario, línea por línea, en este caso de las cuatro redacciones de *El capital* producidas entre 1857 y hasta la muerte de Marx en 1883. Nadie hasta ese momento había hecho semejante trabajo.

Dussel ha estudiado, entonces, la arqueología de la construcción de las categorías centrales del pensamiento de Marx.

La exigencia de creación de un marxismo latinoamericano implica la crítica al marxismo dogmatizado. Así, pues, el aporte dusseliano a la constitución de un marxismo latinoamericano comienza con un momento de crítica al marxismo, en particular, al marxismo dogmático. Lo medular de la crítica consiste en mostrar cómo la canonización de los esbozos teóricos existentes llevó al bloqueo de las potencialidades metodológicas de la dialéctica de Marx (Fornet Betancourt, 2001, p. 344). Ahora bien, Dussel entiende que la herencia viva de Marx no es una “doctrina” sino un “método abierto”. De modo que el marxismo latinoamericano tiene que entenderse como una tentativa expresa de continuación creativa del método de Marx. Según el filósofo de origen cubano Raúl Fornet-Betancourt:

[E]l aporte de Dussel a un marxismo latinoamericano debe considerarse, en primer lugar, como un “intento metodológico” lo que quiere decir que se trata del (a) intento de un discurso analítico-crítico sobre la realidad latinoamericana actual que se guía por la lógica de la perspectiva metodológica desarrollada por Marx —y por eso se califica de “marxista”—; pero que, teóricamente, tiene que ir más allá de Marx, esto es, que no se limita a aplicar la teoría de Marx, o repetirla, sino que (b) enfrenta la realidad latinoamericana de manera teóricamente creativa. (Fornet-Betancourt, 2001, p. 343).

A partir de su exilio en México, Dussel comienza la tarea de “leer seria y directamente” (Dussel, 1998, p. 24) la obra teórica de Marx producida entre los años 1857 y 1882. Realiza ese estudio cuando ya su filosofía de la liberación había logrado consistencia teórica. Sin embargo, el estudio sistemático de la obra del filósofo alemán, corporizado en las publicaciones de nuestro autor entre 1983 y 1993, lleva a una ampliación de su horizonte hermenéutico-crítico con respecto a sus obras anteriores y en función de las características de su nueva producción teórica. Para nuestro autor, el resultado de su lectura de la obra de Marx, realizada durante dieciséis semestres entre 1980 y 1990 en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) con un grupo de estudiantes, consiste

en una inversión de las hipótesis que sostenían las lecturas marxistas tradicionales (Dussel, 2020b, p. 38). Al cabo de esos años de arduo trabajo, el resultado es una interpretación novedosa de las cuatro redacciones de *El capital*. En efecto, los desarrollos teóricos del Marx maduro se le revelan como antropológicos y éticos por excelencia, fundamentalmente a partir de las categorías “trabajo vivo”, “pobreza absoluta” y “fuente creadora de valor”, categorías en base a las cuales hallará en Marx la problemática de la exterioridad del pobre, ápice central en la filosofía de la liberación dusseliana. Marx, afirma nuestro autor, “deconstruye la economía capitalista críticamente y la reconstruye antropológica y éticamente” (Dussel, 1994, p. 224). Es en este marco donde se debe situar el desarrollo y consolidación de la dimensión económica en la propuesta filosófica de nuestro autor.

Entre otras cosas, el propósito de reinterpretación de la obra de Marx por parte de Dussel, se inscribe en lo que él llama un “Marx para el siglo XXI” (Dussel, 1993, 2020a y 2020b; también Bautista, 2018a, 2018b y 2018c), *i. e.*, tornar vigente en América Latina el pensamiento de Marx con posterioridad al derrumbe del socialismo realmente existente. De allí que los temas principales que Dussel advierte a partir de su estudio de la obra de Marx sean los siguientes: en primer lugar, la explicitación de la filosofía implícita de *El capital* (*i. e.*, la ineludible presencia en toda la obra de Hegel² y Schelling, y las cuestiones de la metafísica semita); en segundo lugar, la interpretación de *El capital* como una ética crítica de la moral burguesa como justificación del capital; en tercer lugar, el materialismo vitalista de Marx; el cuarto lugar, la crítica al ateísmo de Marx; en quinto lugar, la cuestión de la pobreza absoluta como condición necesaria para la existencia del capital; finalmente, en sexto lugar, la consideración de la reflexión

² De hecho, en la época en la que Dussel realiza su trabajo hermenéutico sobre Marx, campeaba en la academia mexicana, como dije, la interpretación althusseriana respecto de la ruptura epistemológica del filósofo alemán acontecida, según el filósofo francés, en 1845, un año después de la redacción de los *Manuscritos de Economía y Filosofía* (Althusser, 1967 y Althusser y Balibar, 2004). Esto significaba la tesis del abandono de la filosofía hegeliana por parte de Marx. Dussel advierte el error de Althusser señalando la crucial importancia de Hegel en las «cuatro redacciones» de *El capital* (Dussel, 1994). Althusser, según Dussel, no había leído seriamente a Marx. La lectura dusseliana es, en buena medida, una crítica a Althusser y, sobre todo, al althusserianismo de la época.

ecológica en Marx (Dussel, 2020b). Para nuestro autor, todo este universo de cuestiones muestra la pertinencia actual de Marx que crecerá en el futuro inmediato, puesto que continúa siendo el gran crítico del capital (Dussel, 1993b, p. 5):

Yo les diría que el Marx primero, del primer siglo, murió allá por 1989, aunque físicamente murió en el 83 del siglo XIX. Entonces hubo un siglo de la Primera Internacional, de la Segunda, en el cual se recrea un Marx que yo llamaría soviético-leninista, que se transformó en la gran ideología del Partido Comunista. Este primer Marx estuvo protegido en la última etapa por las bombas atómicas soviéticas. Todo eso desaparece en el 89 y parecía que Marx desaparecía también en ese momento. Yo creo, en cambio, que con esa desaparición de la protección atómica de Marx en la Guerra Fría, va a aparecer y aparece un Marx “del segundo siglo”. Y ese segundo Marx va a ser más importante que el primero, porque va a atacar primeramente al capitalismo, que ya está dando estertores de crisis final, aunque parezca triunfante. Pero este segundo Marx también va a permitir una crítica al socialismo real. Y entonces, a partir de ese segundo momento, Marx va a tener que ser estudiado. (Dussel, 2020b, p. 37).

Ahora bien, ¿de qué Marx nos habla Dussel en su obra? Nos lo responde él mismo:

Pero el Marx que nos importa no es el que “entró en crisis” en Europa —allí era un Marx “científico” para el positivismo, teleológico históricamente, materialista dialéctico, etc. “Nuestro” Marx se sitúa, en cambio, en el nivel de las necesidades vitales básicas: es un Marx económico-antropológico, ético, de un “materialismo” productivo que permite al mismo tiempo fundar una liberación nacional y popular; es decir, evadir un capitalismo que impide un desarrollo real. (Dussel, 1990a, p. 268).

Asimismo, Dussel descubre que la producción teórica de Marx quedó inconclusa y, sobre todo, abierta a futuros desarrollos. Para el filósofo mendocino es necesario, en nuestro tiempo, no

sólo reinterpretar la totalidad de la obra de Marx sino incluso continuar su labor teórica, en especial desde América Latina, sobre el capitalismo periférico latinoamericano, en cuyo eje se inscribe la cuestión de la dependencia. En efecto, quien da pie a esta consideración es el propio Marx:

Lo cierto es que Marx publicó en vida sólo la primera de las tres partes (el proceso de la producción del capital), ya que no llegó a publicar el libro II y tampoco el III; es decir, publicó el tratado sobre el capital en su concepto, que sólo era la primera de cuatro secciones (faltaban las correspondientes a la competencia, el capital crediticio, y el accionario), y que hubiera sido sólo la primera de las seis partes del plan (faltaban la renta, el salario, el Estado, sus relaciones con otros estados, y el mercado mundial). Es decir, en vida Marx publicó menos de la septuagésima parte de su proyecto. Su teoría quedó absolutamente “abierta” a posibles continuaciones de su discurso. Nada más lejos de la mente de Marx que una teoría cerrada, dogmática, acabada, que hubiera de aplicarse rígidamente. Fue un pensamiento histórico, y hay que historificarlo en América Latina para que responda a la realidad original de nuestro continente. Ésta es nuestra tarea. (Dussel, 1990a, p. 26).

Precisamente bajo este supuesto, Dussel asume como tarea propia, pero desde el marco de su propia filosofía de la liberación, continuar el discurso de Marx desde América Latina. Esta cuestión presupone la correspondencia categorial que nuestro autor halla entre la meta-física de la alteridad y la crítica de la economía política. Pienso que la económica de la liberación dusseliana puede leerse como un intento de continuar el discurso inacabado de Marx. De hecho, este no llegó a desarrollar la cuestión de la dependencia entre capitales nacionales a partir de la teoría de la competencia. Esto será trabajado por Dussel en su obra *16 tesis de economía política* (2014). Nuestro autor sostiene que con la cuestión de la dependencia está continuando la tarea de Marx a partir de su marco teórico estudiado con mucha precisión.

Ahora bien, por último, deseo indicar que el trabajo de Dussel, sin embargo, no ha estado exento de duras críticas. Incluso es posible advertir un completo desprecio por la consideración de la figura del Enrique Dussel como pensador vinculado al marxismo y, por ende, como integrante del marxismo latinoamericano. Así, *v. gr.*, las

críticas provenientes desde el mismo campo de la filosofía latinoamericana, como la de Horacio Cerutti, quien le cuestiona el uso de conceptos tales como “pobre” o “pueblo” (Cerutti, 2006), que nada tendrían que ver con el pensamiento de Marx. Respecto de la crítica de Cerutti, dice Dussel:

Cerutti [...] se regodea con mi “antimarxismo” de la época del comienzo de los 70's. Debe entenderse que si a dicho antimarxismo se le hiciera la aclaración de “antidogmatismo”, tan presente en algunos marxismos como el althusseriano, estaliniano, el del PC argentino oficialista, etc., estaría de acuerdo con mi posición de aquella época, hoy también. Como Cerutti parece ignorar la historia del marxismo argentino, no comprende (ni explica, sino que confunde desde horizontes diversos al argentino, por ejemplo el mexicano o ecuatoriano el “sentido” real de la cuestión. ¿De qué otra manera podría pensar alguien que viniera de un pensar crítico pero tradicional y que intentaba articularse a los grupos populares, acerca del “marxismo argentino” hegemónico? Sólo habiendo vuelto al Marxismo y gracias a posturas tales como las de José Aricó (que trabajaba en Córdoba, pero que nosotros no conocíamos), hubiéramos podido corregir nuestro juicio (y que lo hemos hecho desde 1976) pero no desde la posición althusseriana de un Santos o Cerutti, que no aportaban en su momento nuevos horizontes (lo que no significa que no puedan hacerlo hoy). (Dussel, 1994, p. 85 n. 11).

Por su parte, Ofelia Schutte, en un tono análogo a Cerutti, habla de una “dusselianización de Marx”:

Aun así no me parece que estos argumentos sean lo suficientemente convincentes para probar a Dussel como marxista. Pero sí muestran, sin embargo, que intenta hacer de Marx un dusseliano. Sin muchas concesiones a epistemologías postmodernistas, que consideran todo análisis textual como interpretación, Dussel sostiene que puede demostrar lo que “Marx mismo”

pensó, a diferencia de casi todos los demás textos sobre Marx en Latinoamérica (Schutte, 1987, p. 28).

Para la autora, la filosofía de la liberación y el marxismo son teóricamente incompatibles, criticando así la posición de Dussel, que caracteriza como “una alianza teórica entre una ética de la ‘liberación’ y el marxismo” (Schutte, 1987, p. 20). Sostiene además que la mayor dificultad para leer a Dussel radica en su insistencia de haber superado el antagonismo entre cristianismo y materialismo dialéctico. Afirma también que, para Dussel, el marxismo es ateo, materialista y totalitario a menos que se subordine a Dios. Para nosotros, Schutte deja sin explicar y argumentar con propiedad estas consideraciones, situándolas en un margen de intuición inaceptables. Me pregunto dónde ha dejado la científicidad de su trabajo al explicitar conclusiones que solo justifica con la vaga referencia a “toda la obra” de Dussel. Por último, llama la atención que, si este texto ha sido publicado en 1987, insista la autora en oponer la filosofía de la liberación dusseliana con el marxismo. La supuesta crítica resulta ser tan vaga y ambigua como el “vago y ambiguo” criticado.

A modo de conclusión: sobre la inclusión de Dussel en la órbita del marxismo latinoamericano

La figura de Enrique Dussel ha sido retaceada notablemente en lo que se podría denominar la historia del marxismo latinoamericano del s. XX. Suele negarse su inclusión a pesar de haber legado un trabajo de interpretación de la obra de Marx de una magnitud sin precedentes en la región. Pienso que en buena medida ese escamoteo hay que buscarlo por el lado del “jacobinismo” con el que algunos/as intelectuales consideran la producción teórica de nuestro autor, más como un desarrollo de tinte teológico antes que filosófico y político. Amén de que, de modo dominante, la expresión “marxismo latinoamericano” recae sobre todo en el ámbito de las ciencias sociales críticas, desatendiendo el orden filosófico y, por qué no, teológico de la cuestión.

He demostrado, sin embargo, que la posición dusseliana respecto de Marx es, sin lugar a dudas, una posición teórica, pero no es una teoría ociosa, un pensar por el pensar mismo, sino que es una teoría orientada inexcusablemente a la praxis, y a una praxis de transformación; de modo que, en definitiva, es una posición teórico-política. Si en buena medida los reconocimientos sobre las posiciones marxistas en América Latina tienen una raigambre eminentemente política, pues bien, considero que la de nuestro autor debiera reconocerse —sin más— entre ellas.

Referencias Bibliográficas

- Acha, Omar, & D'Antonio, D. (2010). Cartografía y perspectivas del “marxismo latinoamericano”. *A Contracorriente*, 7(2), pp. 210-256.
- Althusser, Louis (1967). *La revolución teórica de Marx*. (M. Harnecker, Trad.). Siglo XXI.
- Althusser, Louis & Balibar, Etienne (2004). *Para leer El capital*. (M. Harnecker, Trad.). Siglo XXI.
- Aricó, José (1982). Marxismo latinoamericano. En N. Bobbio, N. Matteucci & G. Pasquino, *Diccionario de política* (pp. 942-957). Siglo XXI.
- Aricó, José (1983). Marx y América Latina. *Nueva Sociedad*, 66, pp. 72-86.
- Bautista, Juan José (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Akal.
- Bautista, Juan José (2018a). Marx y la transmodernidad decolonial. En J. Romero-Losacco, (Comp.), *Encuentros descoloniales. Memorias de la primera Escuela de Pensamiento Descolonial Nuestroamericano* (pp. 127-175). Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas y Fundación Editorial El perro y la rana.
- Bautista, Juan José (2018b). Hacia un Marx del siglo XXI. El problema de la descolonización del pensamiento crítico contemporáneo. En González Casanova, P. et al., *El vuelo del Fénix. El Capital: lecturas críticas a 150 años de su publicación* (pp. 121-152). CLACSO.
- Bellofiore, Riccardo & Fineschi, Roberto (2009a). *Re-reading Marx. New Perspectives after the Critical Edition*. Palgrave Macmillan.
- Bellofiore, Riccardo & Fineschi, Roberto (2009b). *Marx in questione. Il dibattito "aperto" dell'International Symposium on Marxian theory*. La Città del Sole.
- Bellofiore, Riccardo; Starosta, Guido & Thomas, Peter (2013). *In Marx's Laboratory. Critical Interpretations of the Grundrisse*. Brill.
- Beuchot, M. (2008). *Filosofía mexicana del siglo XX*. Torres Asociados.
- Bidet, J. (2007a), *Exploring Marx's Capital. Philosophical, Economic and Political Dimensions*. Brill.
- Bidet, J. (2007b). *Refundación del marxismo. Explicación y reconstrucción de El*

- capital (M. E. Tijoux, Trad.). LOM.
- Bidet, J. & Kouvelakis, S. (eds.) (2008). *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Brill.
- Burgos, R. (2004). *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Siglo XXI.
- Cerutti Guldberg, H. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica.
- Cerutti Guldberg, H. (2011). Filosofías para la liberación. *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano* (pp. 79-104). Ediciones desde abajo.
- Diamanti, J.; Pendakis, A. & Szeman, I. (eds.) (2019). *The Bloomsbury Companion to Marx*. Bloomsbury Academic.
- Dussel, Enrique (1985). *La producción teórica de Marx: Un comentario a los Grundrisse*. Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1988). *Hacia un Marx desconocido: Un comentario de los manuscritos del 61-63*. Siglo XXI/UAM.
- Dussel, Enrique (1990a). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana: Un comentario a la tercera y cuarta redacción de "El Capital"*. Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (1990b). Teología de la liberación y marxismo. En Ellacuría, I. & Sobrino, J. *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I (pp.115-144). Trotta.
- Dussel, Enrique (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. El Verbo Divino. [Dussel, E. (2017). *Las metáforas teológicas de Marx*. Siglo Veintiuno.]
- Dussel, Enrique (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Nueva América.
- Dussel, Enrique (1998). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. *Revista ANTHROPOS. Huellas del conocimiento*, 180, 13-36.
- Dussel, Enrique (2008). *Marx y la Modernidad. Conferencias de La Paz*. Rincón.
- Dussel, Enrique (2014). *16 tesis de economía política: Interpretación filosófica*. Siglo XXI.
- Dussel, Enrique (2020a), El Marx del "segundo siglo". *Siete ensayos de filosofía de la liberación: Hacia una fundamentación del giro decolonial* (pp.85-126). Trotta.
- Dussel, Enrique (2020b). ¿Qué Marx para el siglo XXI? En Torres, E. (coord.). *Marx, 200 años: presente, pasado y futuro* (pp.37-57). CLACSO.
- Fornet-Betancourt, Raúl. (2001). *Transformación del Marxismo. Historia del marxismo en América Latina*. Universidad Autónoma de Nuevo León-Plaza y Valdés.
- Gandler, S. (2007). *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría* (S. Gandler, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Guadarrama González, P. (1998). Bosquejo histórico del marxismo en América Latina. En VV. AA. *Filosofía en América Latina* (pp.180-246). Editorial Félix Varela.
- Guadarrama González, P. (2018). *Marxismo y antimarxismo en América Latina: Crisis y renovación del socialismo*. Editorial de Ciencias Sociales.
- Infranca, Antonino (2018). Marxismo y filosofía de la liberación. En Gandarilla Salgado, J. & Moraña, M. (eds.). *Del monólogo europeo al diálogo inter-*

- filosófico: Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación* (pp. 193-210). Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Kohan, Néstor (2006). ¿Qué pensó Marx sobre América Latina? Recuperado de <http://espai-marx.net/?p=150>.
- Löwy, Michael (1991). Marxismo y cristianismo en América Latina. *Cuadernos del Sur*, 13, pp. 91-106.
- Löwy, Michael (2007). *El marxismo en América Latina: Antología, desde 1909 hasta nuestros días*. LOM.
- Labrador Sánchez, A. (2016). El influjo de Louis Althusser en México desde la filosofía, la ideología y la política. *Cahiers d'études romanes*, 32, pp. 131-143.
- Miranda, J. P. (2008). *Marx y la Biblia: Crítica a la filosofía de la opresión*. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Musto, M. (ed.) (2015). *De regreso a Marx: Nuevas lecturas y vigencias en el mundo actual* (F. T. Sobrino, Trad.). Octubre.
- Parisi, A. (1988). *Una lectura latinoamericana de "El capital" de Marx*. Letra.
- Pereda, C. (2009). La filosofía en México en el siglo XX: Un breve informe. *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, 19, pp. 87-106.
- Rodríguez Albarracín, E. (1993). Dinámica y especificidad de las ideas marxistas en América Latina. En G. Marquinez Argote. *et al, La filosofía en América Latina. Historia de las Ideas* (pp. 267-285). El Búho.
- Schutte, O. (1987). Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano. *Prometeo*, 8, pp. 19-42.
- Tarcus, Horacio (1999). El corpus marxista. En S. Cella (dir.), *Historia crítica de la literatura argentina. Vol. 10. La irrupción de la crítica* (pp. 465-500). Emecé.
- Terán, Oscar (2008). *Historia de las ideas en la Argentina: diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Siglo XXI.
- Teruel, Flavio (2016). *Un Marx para nuestra América: La producción e interpretación filosófica de Enrique Dussel a partir de El capital y sus escritos preparatorios* [Tesis para optar por el título de magister]. Universidad Nacional de Cuyo.
- Teruel, Flavio (2022). *Elementos fundamentales para una filosofía económica crítica. El capital de Karl Marx en la filosofía de la liberación de Enrique Dussel* [Tesis para optar por el título de doctorado]. Universidad Nacional de Córdoba.
- Vargas Lozano, G. (1997). Esbozo histórico de la filosofía mexicana del siglo XX. En Ramírez, M. T. (coord.). *Filosofía de la cultura en México* (pp.81-121). Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Plaza y Valdés.
- Vidal, M.; Smith, T.; Rotta, T. & Prew, P. (eds.) (2019). *The Oxford Handbook of Karl Marx*. Oxford University.

En las ruinas del Estado: neoliberalismo, neoconservadurismo y anti-igualitarismo en Victor Davis Hanson

In the Ruins of the State: Neoliberalism, Neoconservatism and Anti-egalitarianism in Victor Davis Hanson

Diego Alexander Olivera*

Fecha de Recepción: 05/10/2022
Fecha de Aceptación: 31/05/2023

Resumen: *Este trabajo procura indagar en las ideas del historiador y columnista estadounidense, referente del neoconservadurismo, Victor Davis Hanson, en especial, su retórica anti-igualitarista. Como historiador de la antigüedad Hanson alcanzó notoriedad por su tesis sobre el igualitarismo agrario en la Grecia Clásica. Como periodista de opinión, en cambio, defiende posturas críticas a las políticas de inclusión llevadas adelante por las administraciones demócratas. Esa paradoja se resuelve si se considera la tesis historiográfica del igualitarismo agrario griego a la luz de sus afirmaciones anti-igualitarias. El resultado es un armazón teórico coherente que propone una noción de igualdad en disputa con el concepto liberal-progresista. Desde esa perspectiva, Hanson le asigna a la igualdad un sentido que va en sintonía con los preceptos neoliberales sin entrar en conflicto con su pensamiento neoconservador.*

Palabras

clave: *Neoconservadurismo – Neoliberalismo – Anti-igualitario*

Abstract: *This article seeks to explore the ideas of American historian and columnist, a reference to neoconservatism, Victor Davis Hanson, especially his anti-egalitarian rhetoric. As an historian of the Ancient World, Hanson achieved notoriety due to his thesis on agrarian egalitarianism in Classical Greece. As an opinion columnist, on the*

* Licenciado en Historia por la Universidad Autónoma de Entre Ríos (UAER) y doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER).

other hand, he defends positions critical of the inclusion policies carried out by Democratic administrations. This paradox can be resolved if the historiographical thesis of Greek agrarian egalitarianism is construed in the light of his anti-egalitarian claims. The result is a coherent theoretical framework that proposes a notion of equality in tension with the liberal-progressive concept. From this perspective, Hanson assigns a meaning to equality that is in line with neoliberal precepts without conflicting with his neoconservative thinking.

Keywords: *Neoliberalism – Neoconservatism – Anti-egalitarianism*

Victor Davis Hanson, historiador militar del Hoover Institute de la Universidad de Stanford y ganador de la Medalla Nacional de Humanidades en 2007, es un prolífico columnista de tendencia conservadora que asume posiciones críticas para con el progresismo liberal. Su prestigio como columnista se cimentó a partir de la obtención del premio Eric Breindel a la Excelencia en Periodismo de Opinión en 2002. Desde entonces es colaborador asiduo en varios medios gráficos y audiovisuales desde donde defiende un ideario conservador que es también un ideario anti-igualitario.¹

Sin embargo, por paradójico que pueda resultar, Hanson no es cualquier crítico de la igualdad, es uno que ha hecho una contribución enorme a la comprensión de la igualdad en las sociedades de la antigua Grecia. En efecto, sus investigaciones sobre el igualitarismo agrario en las sociedades de la Grecia arcaica fueron un aporte relevante a nuestra comprensión de la fisonomía igualitaria que caracteriza a la *polis* griega. Entonces, ¿cómo articular la defensa del igualitarismo agrario con la crítica al igualitarismo multicultural y de género? Es preciso advertir que Hanson no censura la igualdad, sino solo una forma de la misma que él identifica con la coerción estatal. En otras palabras, se trata del concepto y de su empleo. Lo que nos lleva al problema de la

¹ Este trabajo se realizó en el marco del Proyecto de Investigación Plurianual (PIP) “Igualdad, reconocimiento y anti-meritocracia en el socialismo contemporáneo” del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Agradezco a sus integrantes por los aportes al texto.

ideología y su relación con la teoría política.

La disputa por los sentidos y conceptos que facilitan nuestra comprensión del mundo es un elemento clave del campo político. Freedman señala que “una ideología es un conjunto complejo de decisiones sobre qué significados asignar a los conceptos a través de los cuales interactuamos con el mundo” (2006, pp. 3-22), en consecuencia, “las ideologías son en sí mismas necesariamente políticas, porque las decisiones son una característica distintiva del acto político”. En esa línea, es interesante analizar los arreglos que Hanson propone para la noción de igualdad, y que explican la paradoja antes mencionada. En un extremo y otro del espectro ideológico de Hanson, en su defensa del igualitarismo agrario y su cuestionamiento de la igualdad étnica y de género, subyace un constructo ideológico que vale la pena examinar. Porque él es también un intelectual que supo ser incluido entre los intelectuales neoconservadores afines al gobierno de George Bush hijo y la guerra contra el terrorismo. El lugar que le asigna a la moral en el desarrollo del igualitarismo agrario parece ir en esa dirección, pero no hay que olvidar que recientemente Wendy Brown (2020) identificó a la moralidad tradicional como un posible vínculo que une al neoconservadurismo con el neoliberalismo.

En síntesis, aquí se propone, a modo de hipótesis, estudiar el anti-igualitarismo de Victor Davis Hanson como parte de la lucha por el significado de la noción de igualdad realizada desde un horizonte neoconservador y neoliberal². Para ello dividiremos el texto en cuatro partes, la primera indaga al respecto de la trayectoria académica e intelectual de Hanson y su filiación a los grupos neoconservadores, la segunda, se centra en sus críticas a la idea, socialista y progresista, de igualdad, la tercera, explora el concepto de igualitarismo agrario con el objetivo de identificar la presencia de elementos discursivos afines a la posición anti-igualitaria defendida por

² Por una cuestión de espacio hemos seleccionado, de la vasta producción académica y periodística de Hanson, un corpus en que se han privilegiados los dos libros que dedica exclusivamente al problema de la igualdad, *The Other Greeks* y *The Dying Citizen*, y algunas columnas periodísticas que abordan el mismo problema, así como la reseña al libro de Scheidel. Las obras más conocidas y populares, vinculadas a la historia militar, si bien se contemplan toda vez que permiten trazar la relación entre igualdad y cultura militar en su ideología, ocupan un lugar secundario en nuestro análisis.

Hanson. Por último, se espera concluir con la descripción de un concepto de igualdad, que el autor estaría defendiendo, y que responde a una ideología neoconservadora en diálogo con el neoliberalismo.

Un tardío neocon

Victor Davis Hanson nació en California, Estados Unidos, en 1953, en el seno de una familia de propietarios agrícolas y ex veteranos de guerra. Su abuelo combatió en la Primera Guerra Mundial y su padre en la Guerra de Corea. Esa infancia en una granja de pasas de uva, rodeado de historias y relatos de guerras pasadas, marcó sus futuros intereses de investigación. Tras obtener el grado en la Universidad Estatal de California, Santa Cruz, se doctoró en Estudios Clásicos en la Universidad de Stanford. Retornó al trabajo en la granja familiar hasta 1985, año en que ingresó al programa de Estudios Clásicos de la Universidad Estatal de California, Fresno.

En su tesis doctoral, *Warfare and Agriculture in Classical Greece*, publicada en 1983, da indicios de lo que luego serán sus dos grandes tesis historiográficas. Por un lado, la convicción de que existe una forma occidental de hacer la guerra, planteada en su libro *The Western Way of War* (1989), cuya génesis está en la Antigüedad Clásica³. Por otro, la idea de un igualitarismo agrario que caracteriza a las sociedades libres occidentales y que, una vez más, tiene su origen en Grecia. A partir de esas dos grandes interpretaciones del pasado Hanson fue cimentando su prestigio dentro del mundo académico, pero sobre todo fuera de él.

Como columnista y periodista de opinión es donde se siente más cómodo para desplegar su carismática oratoria. Todo comenzó con una columna en el *National Review Online* en 2001 y desde entonces ha escrito en *The New York Times*, *Wall Street Journal*, *The Daily Telegraph*, entre otros⁴. Lo que destaca en esas intervenciones como

³ Para una crítica de este modelo explicativo de la guerra antigua ver Antela-Bernárdez (2011, pp. 141-161) y Bermejo Barrera (2004, pp. 289-300).

⁴ También se debe mencionar su participación como columnista en televisión, la cual luego se replica en diferentes plataformas digitales como Youtube o Instagram.

columnista es el uso del pasado como fuente de autoridad, y de la analogía como dispositivo para fundamentar posiciones teóricas e ideológicas (Spring, 2007, pp. 91-115). La historia adquiere en sus opiniones un rol de *magistra vitae*, lo que le permite extraer lecciones del pasado para explicar el presente. A decir verdad, Hanson organiza el discurso para hacer ver al lector las lecciones que a él le interesan. Ese es el método que lo ha hecho popular entre los partidarios de la derecha estadounidense.

Esa condición de personaje mediático justifica de algún modo su elección por sobre la de otros historiadores neoconservadores. Como advierte Bourdieu (1996) los medios periodísticos actúan como mediadores entre los representantes del campo científico o cultural y los ciudadanos de a pie. Pero los medios de comunicación, atravesados por los intereses del mercado, imponen su propia lógica que tiende a modificar más o menos las relaciones de fuerza dentro de los otros campos. En otras palabras, el campo periodístico ofrece a los intelectuales un reconocimiento y prestigio que no necesariamente coincide con el que tienen dentro del campo científico o cultural. En paralelo, el intelectual arrastra una reputación que le viene dada de su campo de origen y es un capital que pone en juego al incorporarse al campo periodístico. La importancia de este tipo de académicos mediáticos radica en que “informar, de manera periodística, implica siempre una elaboración social de la realidad capaz de provocar la movilización (o la desmovilización) social” (Bourdieu, 1996, p. 28). Ellos pueden producir efectos de realidad y afectar la realidad, porque el campo periodístico ejerce el “monopolio de los instrumentos de difusión” de la información científica, académica o cultural⁵.

Ahora bien, el apoyo de Hanson a la invasión estadounidense a Irak en 2003 y la publicación de su libro *Matanza y Cultura* en 2002, donde retoma la tesis de la forma occidental de hacer la guerra pero en un contexto de cruzada contra el terrorismo

⁵ Los medios, no obstante, condicionan la eficacia de la transmisión porque el intelectual debe adaptar su mensaje al sentido común de los espectadores. En otras palabras, los medios periodísticos trabajan con ideas preconcebidas que el público ya conoce, y solo espera verlas corroboradas por los intelectuales o periodistas. De esa manera el problema de la recepción no se plantea, está resuelto de antemano (Bourdieu, 1996, pp. 39).

islámico, lo ubicaron públicamente entre los intelectuales afines al neoconservadurismo. Sin embargo, Hanson no formó parte del Project New American Century, el think tank neoconservador que diseñó la política exterior de la administración Bush. Además, carecía de pedigrí neocon, es decir, no era, como Robert Kagan, Bill Kristol o John Podhoretz, hijo de un destacado miembro de la primera generación de neoconservadores. Su filiación al movimiento se da más bien por afinidad en ciertos temas de la agenda política, en especial política exterior, que por pertenencia institucional. En ese sentido, su figura es semejante a la de su colega del Hoover Institute, el también historiador británico Niall Ferguson, quien se autodefine como neoimperialista pero coincide en muchas de sus ideas sobre política exterior con los neoconservadores.

Otra vinculación importante con los neocons se da a partir de su relación con el igualmente clasicista Donald Kagan, padre de Robert Kagan el ex asesor del presidente Bush. Kagan, un catedrático de Yale, era el referente neoconservador en lo que a uso de la historia antigua para extraer lecciones sobre el presente se refiere. Su obra en cuatro tomos sobre la Guerra del Peloponeso, por ejemplo, aparecida entre 1969 y 1987, ofrecía una analogía para entender el conflicto entre el Pacto de Varsovia y la OTAN. Hanson tomó el relevo de Kagan como el historiador de la antigüedad fetiche de los sectores conservadores y neoconservadores. En 2012 edita un libro sobre la Guerra en la Antigüedad que cuenta con la colaboración del propio Kagan. Allí, el texto de Hanson (2012b, pp. 95-118) rastrea el origen de la guerra preventiva hasta el estratega tebano del siglo IV a.C. Epaminondas, y culmina con una defensa de los objetivos y logros de la campaña estadounidense en Irak. Posiblemente se trate de uno de los textos más neocon de Hanson.

No obstante, esa posición en los márgenes del neoconservadurismo le da a nuestro autor cierta flexibilidad para obrar diferente de otros neoconservadores. Ejemplo de esto es su postura respecto de la figura del ex Presidente Donald Trump. Mientras el mencionado Robert Kagan renunció al partido republicano tras la nominación presidencial de Trump, Hanson trató de comprender los motivos detrás del

éxito electoral del candidato republicano, llegando incluso a ponderar su gestión en la Casa Blanca. En la lectura de Robert Kagan el conflicto dominante en el siglo XXI viene dado por el antagonismo entre democracia y autoritarismo. En ese punto, Trump se ubica entre las experiencias autoritarias, en línea con los regímenes de Putin en Rusia, Erdoğan en Turquía o Ji Jinping en China. Para Hanson, en cambio, el problema fundamental que enfrenta Estados Unidos no está en el frente externo sino que lo está en el frente interno. La fractura entre una zona costera beneficiada por la globalización y un interior dañado por la misma, divide al país en dos espacios en franca oposición. Trump buscó solucionar este problema al erigirse en portavoz de ese Estados Unidos profundo, desplazado y pauperizado.

En definitiva, Hanson es una *rara avis* dentro del neoconservadurismo porque siempre manejó una agenda teórica e intelectual propia. Se volvió un referente neoconservador sin pretender jamás ser uno de ellos. Más bien, le gusta percibirse como un outsider, casi un Sócrates moderno. Allí radica también buena parte de las razones de su simpatía por Trump. Así mismo, su interés por la igualdad desentona con la predilección neoconservadora por la libertad y la exportación de la democracia. Todo indica que tal preocupación por la igualdad es un particularismo de Hanson y no una seña de identidad del neoconservadurismo actual⁶. Sin embargo, como veremos, es en diálogo con la libertad que Hanson piensa el problema de la igualdad, y eso sí se inscribe en la más pura tradición neocon.

El ídolo de la igualdad

Con ese título apareció el 14 de enero de 2014 un artículo firmado por el propio Victor Davis Hanson en *National Review Online*. El objetivo del mismo era advertir “porqué y cómo la actual guerra contra la libertad personal al servicio de la igualdad obligatoria

⁶ Lo que no quiere decir que en sus comienzos el neoconservadurismo no tuviera una visión positiva del Estado de Bienestar y la igualdad de condiciones. Fue la segunda generación, iniciada tras la caída del muro de Berlín, la que dejó de lado la igualdad en favor de la libertad.

puede convertirse en el mayor peligro del siglo XXI”. El blanco de la crítica era la administración Obama con sus políticas redistributivas y de reconocimiento, en especial el Obamacare, que buscaba “destruir la libertad de muchos millones para garantizar una igualdad dirigida por el estado en la atención para todos”. ¿De qué manera procuraba Obama destruir la libertad ampliando la igualdad? Según Hanson, la administración demócrata perseguía, en el nombre de la igualdad, a grupos o tradiciones sospechosas. Uno de esos grupos eran los portadores legales de armas, una de esas tradiciones era la exclusión de las mujeres del combate en las fuerzas armadas. El resultado es que en nombre de la igualdad se limita la libertad individual y se erosionan las bases del poder estadounidense.

La historia acude siempre al socorro de los argumentos hansonianos, pues ella demuestra que subordinar la libertad a la igualdad es un acto *contra natura*, por tanto, exige de la coerción para poder existir. Son las personas libres, afirma Hanson, no las coaccionadas las que generan riquezas. Así pues, la agenda igualitarista no busca empoderar a los pobres, no podría hacerlo porque no genera hombres libres, sino que se propone empoderar a las elites progresistas. Estas despliegan una retórica de la igualdad en la esfera pública mientras disfrutan los privilegios de la desigualdad en la esfera privada. El corolario es una “igualocracia gubernamental que busca el poder para intimidar a otros y eximirse a sí misma”.

Retoma estos postulados en su reseña al libro de Walter Scheidel, *The Great Leveler: Violence and the History of Inequality from the Stone Age to the Twenty-First Century* (Hanson, 2017). Scheidel defiende en ese libro la tesis de que la igualdad es siempre disruptiva. A lo largo de la historia las sociedades humanas han tendido a la igualación por la vía de la violencia y no de la paz. Es decir, la igualdad habría sido introducida en esos casos históricos mediante rupturas violentas del orden establecido. El problema de este argumento, intuye Hanson, es que se nivela para abajo, por lo que la igualdad lejos de ser un avance para las sociedades resulta un retroceso.

Así pues, Hanson desmonta la tesis de Scheidel punto por punto. Primero, ante la idea de que la guerra puede ser un factor igualador, replica que lo es a costa de dotar

al Estado de un poder sobre la vida de las personas que raya lo distópico. Segundo, la igualación mediante la revolución social solo tiene éxito empobreciendo a la gran mayoría de la población. Tercero, la implosión y ruina del Estado, como sucedió con los palacios micénicos y el imperio romano, iguala a los individuos en su pobreza y miseria. Cuarto, las pestes y pandemias, aunque pueden parecer fuerzas igualadoras en realidad promueven la desigualdad al fomentar la supervivencia del más apto. Cierto es que Scheidel confiesa aborrecer tanto la desigualdad como las formas violentas en que esta se resuelve, pero Hanson no le perdona que coqueteara con formas pacíficas que implican intervención estatal. Además, no es cierto, advierte, que la historia no ofrezca ejemplos de sociedades que resolvieron el problema de la desigualdad de forma pacífica. Hanson retoma así sus trabajos previos sobre el igualitarismo agrario griego de época arcaica. Exploraremos esas ideas en el apartado siguiente, por ahora basta observar que él impugna la igualdad en tanto “plan maestro” orquestado por el Estado y dirigido a limitar las libertades individuales.

Su libro mas reciente mantiene esta línea. En él argumenta que la globalización, el tribalismo y las elites progresistas están destruyendo la idea de Estados Unidos (Hanson, 2021). La globalización provocando que la clase media pierda terreno económico, pues los “ciudadanos deben ser económicamente autónomos” para ser libres. El resultado es una polarización mayor entre ricos y pobres que prescinde de la clase media. Además, la globalización borra las fronteras y diluye las diferencias entre ciudadanos y residentes, contribuyendo así al tribalismo. Esto es, la preferencia de los inmigrantes por su cultura de origen renunciando a optar por la cultura estadounidense, pero sin desistir de los derechos que emanan de la ciudadanía. Finalmente, todos esos cambios habrían beneficiado a una reducida elite progresista y cosmopolita que niega el carácter excepcional del país y aboga por un modelo “europeo” de Estado. En conclusión, “la globalización puede no occidentalizar el planeta tanto como internacionalizar América”.

La distinción que realiza Hanson entre ciudadano y residente es central en cualquier intento por comprender su concepto de igualdad y su oposición al

multiculturalismo. Mientras que el residente solo se establece en un territorio, el ciudadano tiene el “privilegio de disfrutar de derechos particulares basados en responsabilidades”. En el pasado, cuando la inmigración europea pobló Estados Unidos de nuevos residentes, la asimilación actuaba como garante de que el país no iba a fracturarse en un sinfín de identidades particulares. La asimilación convertía a residentes en ciudadanos, es decir, igualaba a individuos de diferentes orígenes⁷. El progresismo, en cambio, al hacer extensible la ciudadanía a residentes de otras culturas sin el requisito previo de la asimilación, naturaliza la desigualdad étnica erosionando el valor de la ciudadanía. Esta, después de todo, tiene sentido en la medida de que pueda ofrecer beneficios, de no hacerlo, pierde trascendencia. Por eso Hanson advierte; “Cuanto más se estire para incluir a todos, menor será la probabilidad de que pueda proteger a alguien” (Hanson, 2021, pp. 15).

En el fondo de toda la tesis hansoniana sobre ciudadanía y residencia opera una noción grecolatina de ciudadanía donde la misma posee un carácter exclusivo, es un privilegio antes que un derecho (Finley, 2000, pp. 103-123)⁸. Esa confusión entre privilegio y derecho dice mucho de su concepto de igualdad, anclado en la idea de que la ciudadanía no debe hacerse extensiva, sino que debe ser protegida y resguardada. Un repaso por su trabajo sobre el igualitarismo agrario en la antigua Grecia puede ayudar a comprender mejor esto.

Antes de la democracia

En su libro *The Other Greeks* publicado a mediados de la década de 1990 Hanson desarrolló la tesis de una ideología igualitaria compartida por los labradores libres de la

⁷ Por ello Hanson establece una diferencia entre sociedad multirracia, donde los habitantes tienen diversos orígenes raciales pero se homogenizan para conformar un país, de una sociedad multicultural donde el criterio es potenciar la diferencia y no procurar la asimilación.

⁸ Champion (2009, pp. 85-99), no obstante, identifica una diferencia entre la noción griega de ciudadanía, más exclusiva, y la romana, inclusiva.

Grecia arcaica que sirvió de antecedente para la democracia⁹. A simple vista pareciera ser que Hanson defiende la tradicional asociación entre igualdad y democracia que ha sido sostenida desde la antigüedad¹⁰. Sin embargo, un estudio detallado de sus argumentos dice lo contrario.

En primer lugar, Hanson es muy crítico de la democracia ateniense del siglo V a.C. que ha dado en llamarse “radical” por incluir a grupos sociales marginales. Si en el libro mencionado hace uso del aristotélico término de “democracia agraria”, para denominar al régimen formado a partir de los intereses de pequeños y medianos agricultores, no lo hace de forma exclusiva. Usa también nomenclaturas de su propia invención como “timocracia de base amplia” u “oligarquía de base amplia”. El primero de ellos le sirve para señalar la propiedad agrícola como criterio para acceder a los derechos de ciudadanía. El segundo, para dar respuesta a la contradicción que observa en los gobiernos agrarios que son demasiado estrechos en su conformación para ser considerados una democracia, pero demasiado amplios para una oligarquía. Hanson usa estos conceptos como si fueran intercambiables. Los mismos van a ir adquiriendo una centralidad en sus escritos posteriores a medida que “democracia agraria” queda en desuso¹¹.

Sus prejuicios antidemocráticos son evidentes en el término que usa para designar al régimen. Califica a los estados democráticos de “volátiles” (Hanson,

⁹ Como vimos, Hanson proviene de una familia de agricultores de California, de allí su interés por el agrarismo griego.

¹⁰ Asociación evidente en el vocablo griego que designa como rasgos de la democracia a la *isonomía* (igualdad de ley), *isegoría* (igualdad de palabra) e *isokratía* (igualdad de poder).

¹¹ En Hanson (1999b, p. 66), por ejemplo, afirma que “A lo largo de los siglos VII y VI, la mayoría de las comunidades agrarias estaban haciendo la transición final pero difícil de la aristocracia hereditaria a oligarquías de base más amplia de pequeños agricultores”. Mientras que en Hanson (2012a, p. 24) sostiene que “para proteger y conferir poder a este nuevo grupo de campesinos en auge surgieron unas oligarquías de base amplia y una ética cultural de igualitarismo entre pequeños terratenientes basado en la propiedad”. Finalmente, en la ya mencionada reseña al libro de Scheidel dice “Scheidel tiene razón al señalar que Atenas en los siglos V y IV a. C. <la democracia directa y una cultura de movilización militar masiva... ayudaron a contener la desigualdad económica>. Luego exagera el caso de que esta es la <única excepción razonablemente bien documentada>, dado que la evidencia griega sugiere que las timocracias de base amplia no atenienses tuvieron bastante éxito hasta el advenimiento de la era helenística.”

2003:242), que no es otra cosa que un eufemismo para “anárquicos”¹². Pues volátil significa que varía con facilidad y carece de previsibilidad como consecuencia del poder popular¹³. De ahí a la anarquía hay un solo paso¹⁴. En las oligarquías de base amplia integradas por granjeros medianos, en cambio, “quienes poseen la propiedad con moderación son la influencia más estabilizadora en la ciudad-estado” (Hanson, 1999a, pp. 114). En otras palabras, la democracia es anárquica y la oligarquía estable¹⁵.

En la versión hansoniana de los hechos la democracia no solo es inestable, también es poco representativa. Lo cual no debería sorprender porque, como observó en su momento John Pocock, la idea de representación es una invención moderna. Con ella la burguesía aspiraba a diluir los efectos “negativos” de la voluntad popular¹⁶. Pero Hanson le atribuye connotaciones positivas a la noción de representación y, por tanto, que la democracia ateniense del siglo V tuviera problemas para garantizar la representatividad de todos sus miembros es leído por él como una falencia. El resultado es una absurda inversión donde la oligarquía resulta más representativa de la voluntad popular que la propia democracia. Dejemos que Hanson nos lo explique:

¹² La censura al régimen democrático se remonta a la misma Atenas Clásica. Una tendencia que podemos denominar “antidemocrática” se consolidó y tomó forma a partir de ciertos géneros discursivos entre los que destaca la filosofía política. La reflexión sobre la política en Grecia se articula con una voluntad de deslegitimar el gobierno del pueblo al asociarlo con el gobierno irreflexivo de la muchedumbre. La tradición occidental sobre el pensamiento político nació pues con una profunda vocación antidemocrática (Roberts, 1994: 3). En parte esto fue posible porque la propia democracia careció de un discurso propio, contentándose con ser “pura práctica sin discursividad” (Loraux, 2012, p. 18). En consecuencia, la esfera del discurso escrito fue preponderantemente contraria al régimen democrático.

¹³ Misma idea en Rhodes (2000, pp. 474-475) que afirma “Atenas no era anárquica [...] pero el potencial para la anarquía estaba siempre allí”.

¹⁴ Sobre la “anarquía democrática” ver Gallego (2018).

¹⁵ “Sin embargo, lo más importante es que el republicanismo romano buscó mejorar la volatilidad percibida y los abusos inherentes a la democracia radical, y especialmente ateniense. Roma estuvo más influenciada por la constitución más parroquial de Esparta, cuyas asambleas legislativas duales (Apella y Gerousia), dos jefes ejecutivos (líneas paralelas de reyes hereditarios) y auditores judiciales (los éforos) proporcionaron controles y equilibrios en el uso del poder” (Hanson, 2021, p. 10).

¹⁶ Como indica Meiksins Wood (1995, p. 252) “Nos hemos acostumbrado a la fórmula <democracia representativa> que tendemos a olvidar la novedad de la idea norteamericana. En su forma federalista, en todo caso, significó que algo hasta ahora percibido como la antítesis del autogobierno democrático ahora no solo era compatible sino constitutivo de la democracia: no el *ejercicio* del poder político, sino *renunciar* a él, *transferirlo* a otros, su *enajenación*.”

los gobiernos agrarios pudieron más o menos llegar a ser tan representativos de su población residente adulta circundante –ciudadanos y no ciudadanos– como las democracias radicales [...] Irónicamente, un consejo representativo o timocrático como una *boule* elegida o sorteada podía ser más representativo del cuerpo ciudadano griego total que la asamblea radicalmente democrática. (Hanson, 2003, pp. 260-262).

Para Hanson, el problema de la democracia, antigua y moderna es la instrumentalización del Estado para lograr objetivos específicos a costa de las libertades individuales. Esto, que ya vimos en su crítica al progresismo, no está ausente en su aproximación al pasado griego. Por ese motivo no es extraño encontrar descripciones como la que sigue:

La clave del renacimiento cultural griego de los siglos VIII y VII a.C., del paso de lo colectivo a lo individual, se halla en cambio radical en la producción agraria y, a mismo tiempo, en la práctica de la guerra. Al estar sometidos a la presión del crecimiento demográfico, los griegos recurrieron a unas explotaciones agrarias familiares de propiedad privada que, mediante prácticas intensivas, garantizaban excedentes alimenticios y permitían, no obstante, que aquella prosperidad agraria estuviera libre de intromisiones burocráticas impuestas desde arriba. (Hanson, 2012a, p. 24).

No dice allí nada que no haya dicho sobre, por ejemplo, el obamacare, el igualitarismo agrario no es un plan orquestado desde arriba, ni una forma primitiva de “igualocracia”. Es otra cosa, porque es producto de la evolución de una clase social, la de los granjeros, que Hanson discrimina de los campesinos, y no de una política redistributiva determinada. Ese desplazamiento del Estado a la clase implica un concepto de igualdad ajeno al de la izquierda contemporánea. Antes de la democracia, el título del capítulo cinco de *The Other Greeks*, significa antes del Estado y de la política, como deja en

evidencia la próxima cita: “así, los nuevos *mesoi* agrarios emergieron gradualmente como una clase distinta para asumir el poder en la *polis* griega. Los granjeros medianos, entonces, estaban allí *primero*. No eran creaciones ni los productos de la política y el gobierno griegos, sino más bien los prerequisites necesarios para las instituciones convencionales” (1999a).

La clase propietaria agrícola estaba allí antes que los gobiernos y la política, siendo ella, no el Estado, quien le aportó a la *polis* su fisonomía igualitaria. En ese contexto la igualdad deja de ser un ídolo para convertirse en una virtud moral compartida por los miembros de la clase. La propia democracia resulta de “una extensión moderada de una larga tradición de valores agrarios a un grupo adicional que no poseía tierras” (Hanson, 2003, p. 262). Tales “valores” se hacen extensibles imprimiendo a toda la sociedad griega de una idiosincrasia igualitaria. Por tanto, Hanson concluye que:

Los granjeros sí conocían ganancias y pérdidas, oferta y demanda, precios dependientes de la escasez y el exceso. Pero este conocimiento no es incompatible con la noción simultánea de los griegos de que la agricultura, como la guerra no era una mera profesión, sino una oportunidad para probar al mismo tiempo la excelencia moral. (Hanson, 2003, p. 267).

Esa relación entre moralidad y agrarismo es, según creo, fundamental para comprender la noción hansoniana de igualdad. Porque si no ha sido la política ni la burocracia estatal la responsable del desarrollo de una ideología igualitaria entre los labradores griegos, otra cosa debió de serlo. Mi hipótesis es que para Hanson ese lugar lo ocupa la moral. Es decir, una moralidad aldeana en lugar de una política redistributiva dio lugar al igualitarismo que caracterizó al mundo griego antiguo. Es por eso que, a diferencia de la ideología igualitaria progresista, el igualitarismo griego es compatible con la libertad individual.

Moralidad e igualdad

Afirma Terry Eagleton (2011, pp. 106-107), recogiendo el guante de las acusaciones hechas al socialismo de promover un orden social donde todos seamos iguales, que para Marx la igualdad era un valor burgués. Por tanto, el filósofo alemán “era un enemigo declarado de la uniformidad”. Hanson, en cambio, aunque lo niegue, es un apologeta de la uniformidad y la homogeneidad. Vimos que le asigna un alto valor a la asimilación cultural que convierte al otro cultural en un igual. Esa fue la vía por la cual el Estado-nación configuró una identidad cultural que suprimió las identidades preexistentes. En la visión idílica que los estadounidenses tienen de su historia tal homogeneización no fue resultado de la política estatal como sí de una tendencia natural que fusionaba la herencia europea con el primitivismo indígena¹⁷. Así pues, hay algo de nacionalismo en la perspectiva de Hanson coherente con su afiliación al neoconservadurismo. Cierto, pero también hay mucho de ese “valor burgués” que Eagleton señala.

En un libro reciente Wendy Brown (2020) retoma sus tesis previas sobre la racionalidad neoconservadora y neoliberal y las modifica¹⁸. Algunos de los planteos allí volcados pueden servir para entender mejor la noción de igualdad hansoniana. En primer lugar, en lo que podríamos denominar su tesis principal, Brown (2020, p. 28) sostiene que en la formulación hecha por Friedrich Hayek la racionalidad neoliberal “presenta los mercados y la moral como formas singulares de provisión de necesidades humanas que comparten principios ontológicos y dinámicas”. Eso inaugura una línea comunicacional entre el neoliberalismo y el neoconservadurismo que se plasma en varios puntos. 1) En la idea, defendida por Irving Kristol, de los valores morales como

¹⁷ El objetivo declarado de las clases dirigentes de Estados Unidos a mediados del siglo XIX fue lograr el “melting pot” (“crisol de razas”) entre los inmigrantes europeos y los nativos anglosajones. Sin embargo, la obra de Frederick Jackson Turner (1893) marca un quiebre porque inaugura el mito del “Oeste” como espacio primitivo que transforma al colono europeo. Este experimenta una especie de retorno a la barbarie que lo obliga a comenzar un nuevo camino, ahora autónomo, hacia una civilización diferente y mejor que la europea. Una civilización americana. Cf. Nigra (2010, p. 31-41)

¹⁸ Sobre la racionalidad neoconservadora ver Brown (2006, pp. 690-714), para el neoliberalismo Brown (2016).

un *suplemento* esencial de los mercados libres. Aunque esos valores no estén asegurados naturalmente por el capitalismo son suplementos esenciales para el mismo. 2) En su convergencia para generar una ciudadanía antidemocrática, a pesar de ser dos racionalidades distintas. 3) Una resonancia entre cristianismo evangélico y cultura capitalista que se plasma en una disposición espiritual para la existencia que comparten, y que los lleva a condenar a cualquiera que se oponga a su visión del mundo. Además, las nuevas derechas y los grupos evangélicos tienen “experiencias compartidas” de haber sido despreciados por las elites culturales. 4) La defensa del espacio familiar tradicional que debe ser reforzado e incentivado de tal forma que el individuo vuelva a depender de la familia para todo. La familia debe funcionar como “estructura de autoridad” y “contenedor disciplinario”. 5) Por último, una explotación mutua entre fanáticos religiosos y políticos irreligiosos en que se toleran las diferencias de valores a cambio de promover su propia agenda moral.

Sin embargo, es el análisis que Brown consagra a la filosofía política de Hayek el que interesa para nuestro propósito. Según la politóloga norteamericana para Hayek la moral y los mercados “están enraizados en una ontología común de órdenes” que evolucionan de forma espontánea a través de la tradición. Dicha ontología logra compatibilizar disciplina con libertad, herencia con innovación, evolución con estabilidad y autoridad con independencia (Brown, 2020, p. 117). Para Hayek restricción no es opuesto a libertad, puede no ser coercitiva cuando es aceptada por los integrantes de una comunidad y prevalecen las reglas de la moral. En otras palabras, la libertad más que limitada por la tradición moral, es en parte constituida por ella. En esa línea, los mercados son una forma de tradición ya que se comportan espontáneamente, sin voluntad rectora que los dirija. Son antirracionalistas, por que no responden a un plan maestro, sin llegar a ser irracionales.

Para el neoliberalismo de Hayek el antagonismo se da entre la libertad, como modo de vida organizado por la tradición, con el poder político, que instituye un modo de vida en franca oposición a la moral. Como la tradición no se sustenta en la autoridad del pasado, sino que lo hace en la experimentación y evolución que la libertad permite,

se es libre a través del cumplimiento voluntario de las normas. Lo que Hayek denomina *Conformidad voluntaria*. La religión entonces ocupa un lugar de privilegio porque es quien codifica y trasmite la tradición. En conclusión, el programa neoliberal, tal como lo concibe Hayek, busca recolonizar lo cívico y social por parte de la moral tradicional.

El esquema propuesto por Hayek para ampliar el alcance de la moral tradicional más allá de la familia y la iglesia es, limitar el poder legislativo, desacreditar el discurso de la justicia social y expandir la esfera personal protegida. Toda actividad dentro de esta última reviste carácter privado. No solo las que tienen que ver con lo material sino también las que tienen carácter moral. Empero, en la estrategia del neoliberalismo actual la libertad y la moralidad son arrancadas de la sociedad y la democracia. Se da una oposición entre libertad e igualdad en que las políticas igualitaristas se consideran como restrictivas de la libertad en la medida que involucran aspectos morales asociados a la esfera personal. La libertad se subordina a la moral, distinto a lo que Hayek pretendía, pues el filósofo austríaco buscaba reconciliar la libertad con la estructura autoritaria y disciplinaria de la familia, no sacrificarla en favor de ella. Los derechos se convierten en vehículos para expandir la moralidad cristiana desde el Estado. Se subvierte la democracia con valores antidemocráticos de la moral (Familiarización) en lugar de los valores antidemocráticos del capital (privatización).

La semilla del nacionalismo se planta, siempre según Brown, a partir de esos dos modelos de privatización extendidos a la Nación; la nación como familia y la nación como empresa privada. La primera coloca el énfasis en la competitividad (empresa) y la segunda en la seguridad (familia). Asistimos, no obstante, a una paradoja en que los neoconservadores comparten con la izquierda dos cuestiones que los neoliberales rechazan; «La confianza de que ellos saben lo que es bueno para la sociedad y la voluntad de emplear el poder político para imponerlo» (Brown, 2020, p. 142).

Es evidente, a partir de la tesis de Brown, la similitud entre el esquema teórico de Hayek y las inferencias extraídas por Hanson de su estudio de la cultura agraria en la antigua Grecia. Para el historiador californiano el igualitarismo agrario es una forma de moral tradicional. Su desarrolló y evolución se dio de forma espontánea a lo largo

de varios años antes del surgimiento de la *polis*. Es la experiencia en las prácticas agrarias y la vida rural lo que le dio a los griegos la convicción de que la “justa medida” en la propiedad agrícola era fundamental para asegurar la estabilidad y la libertad. En todo el proceso tanto el Estado como la política están ausentes. De hecho, la intervención de las instituciones gubernamentales de la *polis* va a ser el gran responsable de que la idea primigenia de igualdad que la caracterizaba termine por “erosionarse”.

En síntesis, la noción hansoniana tiene raíces neoliberales en dialogo con sus preceptos neoconservadores. Su tesis del igualitarismo agrario griego desliga la igualdad de la política para convertirla en un problema moral. En los términos de Hayek se puede afirmar que para Hanson la moral es constitutiva de la igualdad así como de la libertad. Eso permite articular los preceptos morales, asociados al nacionalismo, el militarismo y la propiedad de la tierra, propios de una mentalidad conservadora con una racionalidad neoliberal que tiende a la mercantilización de la sociedad. Grecia deviene así en modelo y antecedente de la sociedad libre imaginada por el neoliberalismo.

Conclusión

El breve recorrido por la obra de Victor Davis Hanson aquí propuesto permite, detrás de la aparente contradicción entre una retórica anti-igualitaria y una defensa del igualitarismo griego, observar una coherencia ideológica en el autor. Hanson despliega una cruzada contra las políticas progresistas de redistribución y reconocimiento en la sociedad estadounidense contemporánea que no implica necesariamente una posición ingenua respecto de la importancia de la igualdad. Al contrario, se trata de una disputa por el significado del concepto en el que Hanson desplaza el sentido del mismo de un plano político a uno moral. Logra así dar forma a un concepto diferente, afín, por un lado, a la corriente neoconservadora y, por otro, al pensamiento neoliberal.

No es exagerado afirmar que Hanson reubica a la igualdad como problema teórico en el seno del pensamiento neoconservador. Sin renunciar a la idea de que la

libertad es el principio fundante de la civilización occidental, y la marca que distingue a esta de otras civilizaciones. Los neoconservadores de la era Bush se enfocaron con énfasis en la libertad como principio moral que debía regir la política exterior, descuidando, y hasta ignorando, la igualdad. De hecho, el vínculo entre libertad e igualdad se planteó en términos de una oposición. Pero Hanson, enfocado en la política doméstica, advierte que es necesario también dotar a la igualdad de un valor moral que le permita al neoconservadurismo disputarle el uso del concepto a los sectores de la izquierda progresista.

La historia antigua funge de laboratorio donde ir a corroborar la tesis mencionada. Su reconstrucción de las constituciones agrarias de época arcaica busca demostrar la existencia de una moralidad aldeana que fomenta la igualdad entre los granjeros. Como se considera a Grecia la cuna de la civilización Occidental dicha moralidad ha pervivido allí donde el agrarismo continúa. En especial, los Estados Unidos de fines del siglo XIX y principios del XX. La “moral igualitaria” de raigambre aldeana queda así inscrita entre los rasgos que hacen a la excepcionalidad estadounidense. Los Estados Unidos son un país de hombres libres e iguales porque hay allí una “moral tradicional” que asegura lo uno y lo otro.

Como consecuencia de todo lo anterior, el constructo ideológico de Hanson reconcilia a un mismo tiempo neoconservadurismo con neoliberalismo, e igualdad con libertad. Presentándose como un pensamiento conservador en muchos aspectos, pero que no deja de ser innovador en otros. En cierto sentido, la versión hansoniana de la “igualibertad” difiere de la célebre proposición de Etienne Balibar (2017, pp. 43-81) porque para el filósofo francés la igualdad es idéntica a la libertad, cada una es la “exacta medida” de la otra, para nuestro autor, en cambio, la libertad es el requisito previo de la igualdad. No son idénticas, pues una sociedad libre es indispensable para engendrar una moral igualitaria, y una sociedad solo es libre si carece de coerción estatal.

Sin embargo, cuando Hanson traslada esa noción de libertad al mundo antiguo salen a relucir las falencias de la misma. El carácter no estatal de la *polis* griega, o

incluso contra-estatal según la conocida fórmula del antropólogo francés Pierre Clastres, es el resultado de la inexistencia de una línea divisoria entre gobernados y gobernantes, y la incapacidad de la aristocracia ateniense para erigirse como clase dominante¹⁹. Como la igualdad política no estaba condicionada por la desigualdad económica la libertad que gozaban los sectores populares era el resultado de su victoria política sobre la aristocracia. La *polis* no habría, en época clásica, sido capaz de constituirse en un aparato coercitivo al servicio de la elite económica. Entonces, la sociedad griega era libre no porque careciera de coerción, sino porque las instituciones políticas habían sido cooptadas por los grupos subalternos inhibiendo a la elite de hacer extensible a la esfera política la supremacía que gozaban en la esfera económica (Meiksins Wood, 1995, pp. 238-276). Incluso la crítica a la democracia entre los sectores afines a la oligarquía se basaba en la supremacía de la ley por sobre la voluntad popular. Toda la tradición republicana posterior sostendrá esa idea de que la libertad se instituye mediante la ley (Pettit, 2004:115-135). Por tanto, la democracia como la oligarquía en la Grecia antigua asignaban un lugar preponderante al Estado a la hora de definir la libertad.

Además, el rechazo al Estado es relativo en Hanson, porque como buen militarista apoya la intervención estatal en asuntos de defensa y seguridad. De hecho, podríamos preguntarnos si rechaza la coerción o bien defiende una aplicación selectiva de la misma. En ocasiones su posición entiende la libertad no como un fin sino como un medio para la defensa de los valores, en especial, la propiedad. En esos momentos parece aceptar la coerción si la misma va dirigida a defender la propiedad. Después de todo, como vimos, existe para él un estrecho vínculo entre propiedad e igualdad. En todo caso, su propuesta ideológica es llamativa por su intención de disputarle a la izquierda progresista el monopolio discursivo en torno a la noción de igualdad sin entrar en contradicción con los postulados neoliberales y neoconservadores.

¹⁹ Sobre la polis griega como “sociedad contra el Estado” ver Loraux (2007).

Referencias bibliográficas

- Antela-Bernárdez, Borja (2011). The western way of war: un modelo a debate. En J. Vidal & B. Antela-Bernárdez (eds.) *La Guerra en la Antigüedad desde el presente* (pp. 141-161). Libros Pórtico.
- Balibar, Étienne (2017). *La igualibertad*. (Victor Goldstein, Trad.). Herder Editorial.
- Bermejo Barrera, Juan Carlos (2004). Pensando la guerra: algunas lecciones de la historia clásica. *Gallaecia*, (23) pp. 289-300.
- Bourdieu, Pierre (1996). *Sobre la televisión*. (Thomas Kauf, Trad.). Anagrama.
- Brown, Wendy (2006). American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization. *Political Theory*. (34). pp. 690-714.
- Brown, Wendy (2016). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. (Victor Altamirano, Trad.). Malpaso.
- Brown, Wendy (2020). *En las ruinas del Neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. (Cecilia Palmiero, Trad.). Tinta Limón.
- Champions, Craig (2009). Imperial Ideologies, Citezenship Myths and Legal Disputes in Classical Athens and Republican Rome. En Balot, R. (Ed.) *A Companion Greek and Roman Political Thought*. Blackwel. pp. 85-99.
- Eagleton, Terry (2011). *Por qué Marx tenía razón*. (Albino Santos Mosquera, Trad.). Península.
- Finley, Moses (2000). *La Grecia Antigua*. (Teresa Sempere, Trad.). Crítica.
- Freeden, Michael (2006). Ideology and Political Theory. *Journal of Political Ideology*, 11 (1), pp. 3-22.
- Gallego, Julián (2018). *La anarquía de la democracia. Asamblea ateniense y subjetivación del pueblo*. Miño y Davila.
- Hanson, Victor Davis (1999a). *The Other Greeks. The Family Farm and the Agrarian Roots of Western Civilization*. University of California Press.
- Hanson, Victor Davis (1999b). *The Wars of the Ancient Greeks and the Invention of Western Military Culture*. Cassell.
- Hanson, Victor Davis (2003). Antes de la democracia. El igualitarismo agrícola y la ideología subyacente tras el gobierno constitucional griego. En J. Gallego, (Comp.) *El mundo rural en la Grecia Antigua*. (Gabriela Duchini, Trad.). Akal. pp. 222-268.
- Hanson, Victor Davis (2012a). Génesis de la infantería. En G. Parker. (Ed.) *Historia de la Guerra*. (Fernando Bouza Álvarez, Trad.). Akal.
- Hanson, Victor Davis (2012b). Epaminondas el Tebano y la doctrina de la Guerra preventiva. En V. D. Hanson (ed.) *El arte de la Guerra en el mundo antiguo. De las guerras persas a la caída de Roma*. (Silvia Furió, Trad.). Crítica. pp. 95-118.
- Hanson, Victor Davis (2014). The Idol of Equality. *National Review*. <https://www.nationalreview.com/2014/01/idol-equality-victor-davis-hanson/>
- Hanson, Victor Davis (2017). Equal by Catastrophe. *Inference Review*. <https://inference-review.com/article/equal-by-catastrophe>.

- Hanson, Victor Davis (2021). *The Dying Citizen. How Progressive Elites, tribalism, and Globalization Are Destroying the Idea of America*. Basic Books.
- Loroux, Nicole (2007). Notas sobre el Uno, el dos y lo múltiple. En M. Abensour (Comp.). *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. (Carina Battaglia, Trad.). Ediciones del Sol, pp. 243-264.
- Loroux, Nicole (2012). *La invención de Atenas. Historia de la oración fúnebre en la "ciudad clásica"*. (Sara Vasallo, Trad.). Katz.
- Meiksins Wood, Ellen. (1995). *Democracia contra capitalismo*. (Josefina Anaya, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Nigra, Fabio (2010). *Hollywood, ideología y consenso en la historia de Estados Unidos*. Maipue.
- Pettit, Philip (2004). Liberalismo y republicanismo. En F. Ovejero, J. Martí y R. Gargarella, (Eds.). *Nuevas ideas republicanas: autogobierno y libertad*. Paidós.
- Roberts, Jennifer (1994). *Athens of Trial. The Antidemocratic Tradition in Western Thought*. Princeton University Press.
- Rhodes, Peter John (2000). Who ran Democratic Athens? En P. Flensted-Jensen, T. Heine Nielsen, & L. Rubinstein (eds.). *Polis and Politics. Studies in Ancient Greek History*. University of Copenhagen, pp. 465-477.
- Springs, Sarah. (2007). The Uses of History: Deliberative Analogy and Victor Davis Hanson. *Contemporary Argumentation and Debate*. 28, pp. 91-115.

Ética y mesianismo en la filosofía de Emmanuel Levinas

Ethics and Messianism in the philosophy of Emmanuel Levinas

Paula Scheinkopf*

Fecha de Recepción: 28/02/2023

Fecha de Aceptación: 17/06/2023

Resumen: *El propósito de este artículo es realizar una aproximación a la obra del filósofo Emmanuel Levinas teniendo en cuenta las dos tradiciones de pensamiento presentes en este autor: la de raíz teológica judía y la filosófica griega. La hipótesis de trabajo consiste en desentrañar la matriz judeo-mesiánica que subyace al planteo ético levinasiano. En este cruce conceptual se hará foco, específicamente, en la noción de tiempo mesiánico para pensar en la temporalidad de interrupción como constitutiva del vínculo con el Otro. Por último, se abordará la pregunta acerca de una escatología de la paz mesiánica, capaz de restituir la relación interhumana en el porvenir.*

Palabras clave: *Otro - Temporalidad - Interrupción - Redención - Escatología*

Abstract: *The purpose of this article is to approach the work of philosopher Emmanuel Levinas taking into account the two traditions of thought present in this author: the Jewish theological roots and the Greek philosophical tradition. The working hypothesis consists of unraveling the Judeo-messianic matrix that underlies the Levinasian ethics. In this conceptual intersection, the focus will be specifically on the notion of messianic time to contemplate the temporality of interruption as constitutive of the relationship with the Other. Finally, the question of an eschatology of messianic peace, capable of restoring the interhuman relations in the future, will be addressed.*

* Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA), doctoranda en Filosofía (FFyL-UBA) e investigadora del Instituto Alejandro Korn (FFyL-UBA). Docente de la Universidad Nacional de Hurlingham (UNAHUR). Integra el Seminario sobre Género, Afectos y Política (SEGAP/FFyL-UBA). Correo electrónico: paupaus@gmail.com

Keywords: *Other - Temporality - Interruption - Redemption - Eschatology*

“La historia de lo que Levinas llama <la filosofía que se nos ha transmitido> ha seguido siempre el camino de Ulises de vuelta a Ítaca e intentaba desplegar su alergia profunda al Otro describiendo la trayectoria de su reabsorción en el Mismo, según un proceso que a la postre lleva al advenimiento de una totalidad descrita en Hegel como Saber absoluto. A esta figura magistral que une la Odisea del Espíritu y el itinerario del mundo, Levinas quiere oponer la de una obra pensada <radicalmente>, es decir, como <movimiento del Mismo hacia el Otro que nunca regresa al Mismo>. En cuanto a su plano, no se dibuja en las aventuras de Ulises, sino en la de Abraham.”
(Bouretz, 2012, pp. 921-922)

Un abordaje del proyecto filosófico levinasiano no puede eludir la convivencia de las¹ tradiciones de raíz helénica y judía. El pensamiento de Emmanuel Levinas transita en una duplicidad manifiesta entre el mundo griego y el mundo hebreo. Al igual que sucede con las obras de sus contemporáneos Hermann Cohen, Franz Rosenzweig y Gershom Scholem, los textos de Levinas son herederos tanto de la ontología occidental, y en especial de la fenomenología, como de los escritos bíblicos y talmúdicos.

Para algunos, más filósofo que pensador judío; para otros, más estudioso del Antiguo Testamento y el Talmud que de Hegel o Descartes. No existe unanimidad en los debates acerca de la preponderancia de uno u otro universo teórico en la obra de

¹ En este artículo retomo, reformulo y desarrollo algunas de las ideas presentadas previamente en mi tesis de grado *Levinas, rostro y mesianismo*, realizada en octubre del 2013.

Emmanuel Levinas². Sea que el fundamento último se encuentre en las fuentes judaicas, o en el pensamiento greco-latino, lo cierto es que, lejos de anularse, son saberes que conviven y se interpelan mutuamente.

Tanto es así, que no se comprende el esquema ético del autor lituano sin tener en cuenta esta duplicidad que lo constituye. Junto con Alberto Sucasas, podemos pensar que la filosofía levinasiana consiste en filosofar desde el judaísmo sin dejar de preservar el lenguaje del *logos*. Así, es posible analizar la producción de Levinas a la manera de un palimpsesto: esto es, una escritura cuyos “signos se escriben sobre una página ya escrita, ocultando y sugiriendo a la vez la vieja escritura a la que superponen.” (Sucasas, 2006, p. 57).

Esa escritura latente que se trasluce cuando raspamos los textos filosóficos es la del judaísmo hegemónico, sustrato de toda la obra levinasiana. Levinas sigue las huellas de Ulises, pero en el fondo de su escritura reconoce el trazo de Abraham. Este cruce de paradigmas hace compleja la perspectiva del autor lituano, que combina la crítica a la idea de Totalidad logocéntrica con ciertas ideas de la teología judía que, desde su particularidad, propone una revisión de la ética universal en clave hospitalaria, de apertura a la otredad.

Esta duplicidad a la que nos enfrenta la obra levinasiana, constituida entonces por una articulación entre el mundo de la filosofía occidental y la herencia del judaísmo, integra los ámbitos de la ética y de la teología judía de manera tal que ya no pueden pensarse una separada de la otra. Ética y religión son inescindibles en el proyecto levinasiano. Visto de este modo, la relación con el otro, relación con una exterioridad irreductible, no va a estar separada del vínculo con Dios.

A partir del discurso de la moralidad, que reivindica el lugar pre-originario de la alteridad como lo absolutamente-otro, Levinas aborda el cuestionamiento a la tradición ontológica occidental que postula el ser como fundamento. La ética, pues, pasa a ser el eje de la cuestión sobre el cual van a girar como un satélite los demás

² Para un mayor acercamiento a esta discusión, v. Alberto Sucasas (2008, p. 3), cfr. con Pierre Bouretz (2012, pp. 903 y 931-932).

elementos de la constelación filosófica³.

Entre los aspectos que se reconocen rápidamente provenientes de la teología judía se encuentran, por un lado, la caracterización del Otro trascendente, que se revela desde la altura, y por el otro, la palabra o ley de “no matarás” que instituye el vínculo con la alteridad. El imperativo que impide la aniquilación del otro va de la mano de otro concepto, el de responsabilidad. Existe una responsabilidad irrecusable por el otro, insustituible y pre-originaria, anterior a toda libertad.

Sin embargo, de todos los aspectos teológicos que atraviesan la filosofía ética de Levinas el que resulta central a los efectos de este trabajo tiene que ver con la posibilidad de pensar la relación ética en términos mesiánicos. El mesianismo es una noción compleja, multifacética, que ha ido cambiando a lo largo de la historia, pero que tiene algunos rasgos que son indispensables para poder examinar la estructura de la relación con la alteridad. En este caso, lo que nos interesa específicamente es analizar la cuestión de la temporalidad mesiánica de interrupción, y sus derivas apocalípticas, escatológicas y redentoras.

Si el pensamiento levinasiano sólo puede entenderse a partir de la duplicidad irreductible de tradiciones, entonces se vuelve indispensable entender el trasfondo mesiánico en el esquema ético planteado por Levinas. Por la vía hermenéutica del palimpsesto donde las escrituras se superponen, se buscará descifrar la matriz mesiánica en la teoría ética del filósofo judío. Sin desconocer obras centrales como las *Cuatro lecturas talmúdicas* o *Más allá del versículo* –que no se abordan aquí–, la propuesta consiste en indagar principalmente la escritura del corpus filosófico en las obras *Totalidad e Infinito* y *De otro modo que ser o más allá de la esencia*.

Una ética como filosofía primera

³ Si bien no realizaremos una distinción exhaustiva sobre los conceptos de ética y moral, no obstante cabe hacer una pequeña aclaración. Para Levinas, ambas nociones tienen en común cierta resistencia a la violencia, como veremos más adelante: desde un plano teórico, la ética se va a oponer a la metafísica, mientras que, desde un plano más práctico, la moral se opondrá a la política.

Para comprender la concepción mesiánica latente en la filosofía levinasiana, conviene primeramente hacer un recorrido por la noción de subjetividad. ¿Cuáles son las características del Otro, según Levinas, y cómo se constituye la relación con el Mismo? ¿En qué medida se desmarca el pensamiento ético levinasiano de la ontología clásica y de otras teorías sobre la alteridad?

Dice Levinas: “La filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción de lo Otro al Mismo” (2006, p. 67). Esta mirada crítica de la ontología aborda el aspecto medular de su matriz totalizante y autosuficiente. Para el autor lituano, existe un mecanismo en la metafísica occidental que consiste en reducir toda diferencia y absorber toda alteridad para englobarla en una mismidad, una unidad completa y cerrada. Occidente, explica, ha discurrido tratando de dominar al Otro, de comérselo, y su ontología no es más que un reflejo de esta tentativa.

A la relación de dominación del Otro, Levinas responde desde una ética judía que reivindica el lugar de la diferencia y la exterioridad irreductibles. Se alinea a una filosofía de la diferencia y a la ética como filosofía primera, para darle un lugar prioritario a la alteridad radicalmente exterior al Mismo. En defensa de un modelo de subjetividad abierta y hospitalaria con el otro, Levinas plantea una distancia con la lógica clásica moderna de oposición entre un sujeto cognoscente capaz de ir a la conquista del mundo exterior y un objeto pasible de ser conocido, engullido.

En este sentido, la ética levinasiana se enfrenta con el idealismo expresado en la dialéctica hegeliana de la Conciencia Absoluta. Este modelo reflexivo plantea el despliegue de un sujeto absoluto, que se contiene a sí mismo y a su diferencia. La exterioridad existe dentro de la conciencia misma: todo está en la Razón, dice Hegel, nada se le escapa. A este efecto de encierro que ejerce la Razón fagocitadora e insaciable, Levinas contrapone la experiencia con la exterioridad que desborda y destotaliza al sujeto:

La relación con el Otro –absolutamente otro- que no tiene fronteras con el Mismo, no se expone a la alergia que aflige al Mismo en una totalidad y sobre

la que reposa la dialéctica hegeliana. El Otro no es para la razón un escándalo que la pone en movimiento dialéctico, sino la primera enseñanza razonable, la condición de toda enseñanza. (2006, pp. 216-217).

El Otro es la alternativa y resistencia a la ontología que condensa todo herméticamente en el ser. En su obra *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Levinas propone pensar la forma de existir para el Otro, de ser-para-el-otro, como otro modo de existir para el Mismo pero lejos de la negación. Allí expresa que “no es la negatividad, que es totalmente correlativa del ser, la que bastaría para la significación de lo otro que el ser.” (2003, p. 52). La subjetividad que rompe con la esencia logra escapar a la unicidad del ser a partir de lo más allá de la esencia, esto es, la diferencia de la trascendencia (el Otro).

Para el filósofo judío, ser o no ser no es la cuestión. No se reduce a una disquisición macbethiana, ni tampoco se trata de un modo de ser como si el ser se dijera de muchas maneras. Estamos, más bien, al frente de lo otro *que* el ser, de una excedencia más allá de la lógica binaria que separa el ser y la nada.

Escuchar el rostro

Levinas asigna una serie de determinaciones o características al Otro y a la relación con la alteridad no exentas de ambivalencias y ambigüedades, que son intrínsecas a la constitución del vínculo con el prójimo.

En primer lugar, en términos teológicos, el otro se revela como una trascendencia. La epifanía del rostro mantiene la separación entre el Yo y el Otro, y de esa manera impide la totalización o absorción de la otredad. En este sentido, la separación es condición de posibilidad de la relación ética. La separación “hace posible la relación con la exterioridad separada, absoluta. Esta relación, la metafísica, se efectúa originalmente por la epifanía del Otro en el rostro” (Levinas, 2006, p. 233).

Por otra parte, la idea de Infinito asociada al Otro también exige la separación.

El otro es una suerte de apertura infinita, y como tal es inasible, inapropiable, inobjetualizable. El rasgo de infinitud adjudicada al otro es lo que permite sustraer al rostro de la posibilidad de dominio o posesión. El Otro infinito es la exterioridad imposible de totalizar, trascendencia irreductible que hace estallar las fronteras de la subjetividad. Es con el gemido infinito de la alteridad que se puede escapar a la mordedura totalizante del *logos*.

Esto quiere decir que, por un lado, existe una separación insalvable con el absolutamente otro, pero por el otro, hay una relación de proximidad con el rostro, el cara-a-cara. La separación se da, paradójicamente, en una relación de cercanía carnal con el rostro que, desde una dimensión de altura, se expone en su desnudez. Hay separación pero a la vez inmediatez. Así, al pensar en separación, Levinas piensa en inmediatez; del mismo modo que, al referirse a la Altura desde la cual adviene el Otro, el filósofo judío habla de Humildad o miseria.

La inmediatez de la proximidad no anula la distancia con el Otro. La proximidad es contacto inmediato y pre-originario, separado por el abismo del Infinito. Y este contacto del Otro que rechaza la mediación se da en el modo de la sensibilidad. El sujeto es afectado por el otro desde la sensibilidad, entendida no como una facultad de conocimiento inferior o en términos de irracionalidad, sino justamente como inmediatez.

Como bien señala Levinas, “la sensibilidad no es una razón ciega y una locura. Está antes que la razón: lo sensible no tiene por objeto relacionarse con la totalidad en la que se cierra. La sensibilidad se desenvuelve en la separación del ser, separado e independiente.” (2006, p. 157). Es decir, es anterior a todo posible saber racional. No pretende ser un estadio a ser superado en una totalidad, sino al contrario: al operar en la irreductible relación con el otro, la sensibilidad sostiene, desde la fragilidad del cara-a-cara, la separación absoluta con la alteridad.

A su vez, nuevamente en clave teológica, el rostro desnudo y expuesto instauro desde su eminencia la obediencia a la ley de “no matarás”. Según Levinas, en el rostro del otro está escrito el mandato divino: “Ver un rostro implica escuchar: ‘No matarás’.”

(2008, p. 51). La presencia del rostro significa la imposibilidad de matar, la resistencia al aniquilamiento del otro, pero al mismo tiempo su tentativa. La exposición del cara-a-cara, vulnerabilidad en la pasividad, es “desnudamiento más allá de la piel hasta la herida de que se puede morir, desnudamiento hasta la muerte.” (Levinas, 2003, p. 102).

Si bien la ética levinasiana se sostiene sobre el deseo de una moralidad insoslayable, lo cierto es que siempre está latente la amenaza de una potencial violencia hacia el otro. La interrupción de la moral, la guerra, la violencia y la aniquilación del (frágil) lazo intersubjetivo acechan constantemente el vínculo con el prójimo. Así como la palabra ética proveniente del otro es no-violencia –la presencia del rostro es la imposibilidad de matar–, la política y la guerra son la expresión máxima de violencia e injusticia.

No obstante, al pie de su convicción humanista, Levinas señala que “sólo los seres capaces de guerra pueden elevarse a la paz.” (2006, p. 235). Ese estado pacífico, dirá, es el de la escatología mesiánica, esto es, la esperanza sostenida sobre el andamio de la relación con Otro, el ser más allá de la totalidad. Así, “cuando la escatología de la paz mesiánica se sobreponga a la ontología de la guerra, entonces la moral se opondrá a la política.” (Levinas, 2006, p. 48).

¿Es factible alcanzar aquel estado escatológico mesiánico? No lo sabemos. Podríamos pensar con Levinas que, mientras la óptica sea la de la ontología y no la de una ética primordial y preoriginaria, la violencia va a seguir acompañando a la razón que la arrastra consigo, violencia que anida oculta en la proximidad del uno-para-el-otro y mantiene cierta complicidad con el deseo de totalización del ser.

En lo que sigue, se intentará dar cuenta de cómo la disposición de la relación con el Otro se sostiene sobre un mesianismo judío que entiende la idea de tiempo disruptivo a la luz de la sensibilidad moral. Centrémonos, pues, en la caracterización de la estructura del tiempo mesiánico, para poder interrogar en qué sentido el esquema levinasiano del vínculo con el Otro se disuelve en un tipo de estructura como esa. ¿Por qué parecería viable pensar la relación ética desde la perspectiva del mesianismo judío?

Tiempo de interrupción. Apocalipsis y Redención

Pese a no haber una sistematización del concepto de mesianismo en la obra de Levinas, es posible dar cuenta del lugar que ocupa este concepto como soporte metafísico a su teoría ética. Especialmente, si nos adentramos en la noción de temporalidad mesiánica, trabajada desde una óptica judía en autores como Walter Benjamin y Gershom Scholem⁴.

Cuando hablamos de mesianismo debemos tener en cuenta que se trata de una noción compleja y difícil, que contiene multiplicidad de aspectos. Esta complejidad viene dada, entre otras cosas, por la permanente transformación de la idea mesiánica a lo largo de la historia, de acuerdo con las necesidades que los distintos contextos reclamaban y reclaman. Así, la concepción sobre el mesianismo no se puede separar de las condiciones empíricas desde las cuales se constituye. En palabras de Scholem, “la idea mesiánica no se ha generado sólo como revelación de un principio abstracto de esperanza de salvación para la humanidad, sino respondiendo cada vez a circunstancias históricas muy concretas” (2000, p. 103).

En la estructura del tiempo mesiánico esbozada por Benjamin en las Tesis sobre el concepto de Historia⁵, aparece en primer plano la idea de disrupción a través de una temporalidad cualitativa, un tiempo histórico del ahora. El tiempo del ahora o *Jetztzeit* es un tiempo de Revolución/Redención del pasado que hace estallar en un instante presente la linealidad del progreso histórico. La formalidad del tiempo progresivo, cronológico y cuantitativo, organizado en un *continuum* de momentos idénticos, un

⁴ Conviene mencionar, en este punto, la influencia ineludible del pensamiento de Franz Rosenzweig, demasiado presente en su obra para ser citado, afirma Levinas. Tanto en los conceptos de Revelación y Redención, como en el desencantamiento de la idea de Totalidad hegeliana y en el trasfondo divino de la relación con el prójimo, la presencia de Rosenzweig es decisiva en la filosofía ética levinasiana. V. Emmanuel Taub (2013, pp. 245-305). En este sentido, el presente artículo mantiene una deuda con el autor de *La Estrella de la Redención*, cuyo pensamiento teológico podrá ser objeto de estudio en futuros trabajos.

⁵ Además de la lectura y comentarios de Michael Löwy (2002), tenemos presente la visión de Richard Wolin (1981) que plantea un acercamiento a la obra del filósofo alemán menos marxista que la anterior, pero igualmente supeditada a su temprana convicción teológico-mesiánica.

tiempo, como dice Benjamin, homogéneo y vacío, se quiebra en el instante (de peligro) de la Revolución.

Lejos de una concepción asimilada al tiempo de los relojes, la propuesta benjaminiana está más próxima a pensar el tiempo histórico como tiempo revolucionario mesiánico, cargado de sentido y espesor. “La concepción del tiempo propuesta por Benjamin tiene sus orígenes en la tradición mesiánica judía: para los hebreos, el tiempo no era una categoría vacía, abstracta y lineal, sino inseparable de su contenido.” (Löwy, 2002, p. 146). Este contenido, carácter cualitativo y ritual del tiempo, viene dado por la rememoración.

La rememoración, embebida de teología política, tal como aparece en las Tesis, se proyecta sobre un sujeto mesiánico colectivo. Aquel sujeto revolucionario, heredero de los sufrimientos que han tenido lugar en los diferentes momentos históricos, contiene la fuerza emancipadora de todos ellos. Encarna a la humanidad oprimida en una dimensión ya no individual, sino colectiva. Ese sujeto, según Benjamin, es la clase proletaria que, con su *débil* fuerza mesiánica⁶, viene a reparar las injusticias y la destrucción.

La redención está en manos de la generación conducida por las ideas del materialismo histórico, que concibe la salvación de manera colectiva a partir de la rememoración histórica de las víctimas del pasado. En definitiva, esta identificación entre Revolución y Redención permite pensar la utopía de la sociedad sin clases, postulada por el materialismo, como una secularización de la era mesiánica, y al sujeto mesiánico capaz de redimir la opresión en el mundo, como la clase proletaria.

⁶ Löwy propone pensar la debilidad con “una significación política actual: la conclusión melancólica que Benjamin extrae de los fracasos pasados y presentes del combate emancipador.” (2002, pp. 60-61). Cfr. con Agamben (2006). La interpretación agambeniana acerca de la débil fuerza mesiánica benjaminiana se fundamenta en la segunda carta de Pablo a los Corintios. Allí, el Señor afirma al apóstol que: “la potencia se cumple en la debilidad”. La potencia mesiánica es una potencia débil que “no se agota en su obra, *ergon*, sino que permanece en ella en la forma de la debilidad. En este sentido, la *dýnamis* mesiánica es constitutivamente <débil>. Pero justamente por medio de su debilidad es como puede realizar sus efectos.” (Agamben, 2006, pp. 98-99).

Esta identificación da cuenta, a su vez, de una posición activa sobre la transformación histórica. El sujeto no está ahí para esperar el cambio hacia la utopía, al contrario. Se la carga sobre sus hombros y camina hacia ella para alcanzarla, en las circunstancias actuales que le ha tocado vivir. El de Benjamin es, en este sentido, un mesianismo activo. La redención no es mera contemplación del pasado, sino una utopía de revolución y emancipación del presente. Se trata, no tanto de esperar el Mesías, como de provocar su venida. Con su fuerza redentora, el sujeto revolucionario busca transformar la historia invocando el recuerdo de los caídos, y, de una manera disruptiva, intenta apresurar el momento de la llegada mesiánica.

Según Michael Löwy, para Benjamin, al igual que Buber y Rosenzweig, la redención mesiánica será obra de los hombres mismos cuando su propia ley haga caer la autoridad externa. Así, el mesianismo judeo-anarquista benjaminiano no es entendido como utopía racional moderna, porque eso sería continuar la estructura temporal lineal, sino que reaparece bajo la forma del apocalipsis revolucionario.

“No se trata, pues, para Benjamin, de restaurar la comunidad primitiva, sino de reencontrar, mediante la rememoración colectiva, la experiencia perdida del viejo igualitarismo anti- autoritario” (Löwy, 1997, p. 119). La revolución no se corresponde ni continua el curso del progresismo técnico (tiempo cronológico de la flecha hacia adelante), sino que implica una interrupción (revolución catastrófica) y la actualización o rememoración de la experiencia igualitaria pre-capitalista y prehistórica.

En la idea mesiánica de redención y revolución libertaria están presentes la *restitutio in integrum* del paraíso perdido, tanto como el principio de destrucción. Según Scholem, en el mesianismo activo de su amigo está presente la ambigüedad del *Tikkun* o reparación, que se refleja en la fórmula: Sólo el Mesías podrá detener la tempestad, resucitar a los muertos y reparar lo destruido. La revolución libertaria, que involucra el aspecto apocalíptico destructor y la restitución del pasado, fundamentada en la utopía restauracionista de un futuro redimido como *restitutio in integrum* que mira hacia el paraíso perdido, son los componentes dialécticos de la idea mesiánica de redención.

“El origen es la meta”, expresa el epigrama de Karl Kraus con el que comienza la Tesis XIV (Benjamin, 2008, p. 315). En este pensamiento, donde el principio aparece identificado con el fin, se sintetiza el entramado paradójico del mesianismo: el origen no está detrás sino delante. Y ello da cuenta, precisamente, de la indisociabilidad entre la utopía y el elemento restaurador.

Si bien “nunca se ha dado un equilibrio armónico y pacífico entre el momento restaurador y el utópico” (Scholem, 2000, pp. 101-102), ambas tendencias componen la idea mesiánica. Esto quiere decir que, lejos de suprimir la idea de fin de los tiempos, el apocalipsis constituye al mesianismo judío, tanto como la utopía. La temporalidad mesiánica judía de interrupción no está apartada del elemento apocalíptico, sino que lo abarca.

Scholem se esfuerza en demostrar la importancia que la apocalíptica tiene dentro del judaísmo, desde un lugar de transición hacia el Reino de Dios. En esta línea, sostiene que: “Por su origen y esencia, el mesianismo judío es una teoría de la catástrofe, cosa que nunca se subrayará demasiado. Esta teoría hace hincapié en el elemento revolucionario demoledor que se encierra en el tránsito del presente histórico al futuro mesiánico.” (Scholem, 2000, p. 106). Significa que es por medio de la ruptura como logramos trascender hacia el nuevo *eón* o mundo venidero; por medio de la ruptura catastrófica, se abre la puerta que de manera inminente puede atravesar el Mesías.

Por eso, dice Benjamin en su Tesis VI, “[e]l Mesías no viene sólo como redentor, viene también como vencedor del Anticristo” (2008, p. 308). El Mesías no aparece al final de la historia, no viene a poner fin al orden de este mundo, sino que viene a romper y hacer estallar en un instante redentor la historia de la opresión política. La venida del Mesías sería, entonces, la destrucción de la dominación opresora, ya sea en la figura del fascismo, el Tercer Reich, o el capitalismo.

¿Tiempo del final, o final del tiempo?

Desde un punto de vista referido a la época mesiánica, Levinas retoma una de las

discusiones talmúdicas para analizar la ambivalencia interpretativa concerniente a la idea de tiempo mesiánico, como interrupción y/o como final del tiempo. Ajustado a una versión rabínica y talmúdica del mesianismo, diferente a la profética, explica el filósofo que esta época mesiánica se ubica entre dos tiempos, el de este mundo y el del mundo futuro “que ningún ojo ha visto” (Levinas, 2008, p. 112).

Pero, mientras que para Rabí Iojanán los tiempos mesiánicos ponen fin a las contradicciones políticas y a las desigualdades económicas abriendo el camino a la vida de la humanidad en libertad, para Samuel existe sólo una diferencia entre este mundo y el mesiánico: el fin de la opresión política⁷. Esta solución de Samuel al problema político, no sólo indica la llegada del fin de la historia, sino que, más aún, implica la plenitud de la moralidad alejada de la contradicción con la política. En este sentido, sostener, como hace Samuel, la culminación de la violencia política en la era mesiánica, implica una apuesta mayor que tiene en cuenta la moralidad en primer plano, es decir, la vida espiritual en tanto donación y hospitalidad.

Frente a la posición de Iojanán que plantea una vida exenta de las dificultades e imperfecciones de la vida mundana, “situada por encima de las contingencias políticas y sociales” (Levinas, 2008, p. 114), la concepción de Samuel sobre la época mesiánica “percibe el esfuerzo permanente de renovación que exige esta vida espiritual.” (2008, p. 115). Levinas se pone del lado de este último, ya que le permite pensar un mesianismo intersubjetivo en términos de solidaridad con el pobre: “el otro es siempre el pobre, la pobreza lo define como otro, y la relación con él seguirá siendo siempre ofrenda y don, nunca un acercamiento ‘con las manos vacías’” (2008, p. 114).

En el mesianismo de la interrupción, apocalipsis no es, pues, sinónimo de final

⁷ En palabras de Pierre Bouretz, el camino hacia la paz mesiánica no se asienta en el modelo del Estado romano, sino que “para la mayoría de los doctores del Talmud y también en Maimónides, es la supresión de la opresión política lo que caracteriza la época mesiánica, hasta el punto de ser la única diferencia que la separa de la nuestra” (2012, p. 939).

en sentido absoluto; al contrario, en el mesianismo judío va de la mano de la redención, siempre inminente y posible en todo momento. En efecto, los apocalípticos no entienden la salvación sin el aspecto catastrófico, inherente a su consumación. La utopía de redención aflora en las distintas formas o imágenes de las catástrofes, como ser las revoluciones y las guerras, o el distanciamiento de Dios y sus leyes. Pudimos ver esta tensión entre utopía restauracionista y fuerza apocalíptica en el planteo mesiánico de Benjamin, en la manera cómo el Mesías o sujeto revolucionario-redentor viene a destruir al anticristo-opresor y, en el mismo movimiento, a reparar el pasado.

Tampoco Levinas es ajeno a las tensiones y contradicciones que presenta la idea mesiánica. En los “Textos Mesiánicos”, comenta otro pasaje del Talmud, del tratado Sanedrín (98 b), en el cual “Uláh dijo: “Que el Mesías venga ¡pero que yo no lo vea!” y Rabá dijo lo mismo” (2008, p. 131). Esta cita alude al temor que genera la catástrofe, motivo por el cual quisiéramos paradójicamente evitar el advenimiento mesiánico: “La hora de la verdad es temible” (p. 132). También lo es, continúa diciendo el texto, para Rabí Iojanán, quien se resiste al igual que los otros a presenciar la llegada del Mesías. Pero a diferencia de un temor por la catástrofe, Levinas interpreta su negativa en otro sentido: el de Iojanán es un temor a la bestialidad, es decir, al retorno de una situación anunciada en los tiempos mesiánicos de reencuentro con la realidad salvaje.

Es posible pensar esta amenaza de la bestialidad como una antítesis del proyecto levinasiano, en cuanto que restablece una situación de violencia y barbarie indeseadas. Sin embargo, se pregunta Levinas: “¿es acaso más terrible que la política y la economía inhumanas del mundo en que vivimos?” (2008, p. 132). Se presenta nuevamente el problema de la violencia en la constitución de las relaciones intersubjetivas desde la moralidad. La violencia que hace sufrir no es una contradicción en el advenimiento mesiánico, en cambio resume en un instante irreversible el acto de justicia más extremo de redención de la humanidad.

En este sentido de una violencia *justa* –o divina, diría Benjamin–, temor y temblor implicados en la llegada de la época mesiánica, es legítimo preguntarse, junto con Levinas, si acaso la moralidad no queda fuera de los tiempos mesiánicos. ¿De qué

manera el mesianismo, y su ingrediente apocalíptico, se conjugan con una “escatología de la paz mesiánica” (Levinas, 2006, p. 48), que sea no teleología sino relación trascendente con el ser más allá de la totalidad o de la historia, que sea no ontología de la guerra sino moralidad, aceptación de la exterioridad irreductible?

El tiempo mesiánico como resto

Respecto de esta relación entre tiempo apocalíptico y mesiánico, y sus posibles contradicciones, Giorgio Agamben se alinea con Scholem y Levinas al creer que es un error identificar el primer tiempo con el segundo. En su obra *El tiempo que resta*, el autor manifiesta rechazo por aquellos que “confunden el mesianismo con la escatología, el tiempo del fin con el fin del tiempo” (2006, p. 68).

Sin embargo, a diferencia de los pensadores judíos, Agamben asocia la apocalíptica a la escatología, antes que a la disrupción. Esto en parte tiene que ver con que la interpretación del filósofo italiano acerca de la cuestión mesiánica se apoya no sobre el Talmud y la Torá como en Levinas, sino sobre una lectura de las Epístolas de Pablo a los Romanos. El planteo agambeniano busca recuperar y afianzar una posición mesiánica en Pablo, y de esa manera intenta recomponer el mesianismo cristiano de las epístolas paulinas para elevarlas a la categoría de textos mesiánicos fundamentales de Occidente.

En función de pensar una temporalidad del final, el texto sobre Pablo realza en él su carácter de apóstol, en contraste con la figura del profeta. Mientras la palabra de los profetas se refiere a un tiempo futuro, la del apóstol vive el tiempo presente; se expresa una vez consumada la venida mesiánica. El mensaje no se refiere al porvenir, sino al momento mismo de la redención mesiánica, el tiempo del final. A diferencia del profeta, pero también del apocalíptico, que asiste al último día, “lo que interesa al apóstol no es el último día, no es el instante en el que concluye el tiempo, sino el tiempo que se contrae y comienza a acabarse.... o, si lo desean, el tiempo que resta entre el tiempo y su final” (Agamben, 2006, p. 68).

Este tiempo presente, homologable por su forma temporal actual al tiempo del ahora o *jetztzeit* abordado por Benjamin, viene a revolucionar el tiempo cronológico (profano), pero no a la manera de otro tiempo que se incrusta sobre un curso temporal homogéneo. En este caso, no es otro tiempo sino una modificación o modalidad del mismo *chronos*: el *ho nyn kairós* no es otro tiempo ni un suplemento que se añade para completar un proceso, es un tiempo dentro de otro tiempo, que se comprime para demorar el final. Es, según la primera definición agambeniana de tiempo mesiánico, “*el tiempo que el tiempo nos da para acabar...* es más bien el tiempo operativo que urge en el tiempo cronológico, que lo elabora y lo transforma desde el interior, tiempo del que tenemos necesidad para concluir el tiempo... y en este sentido, el tiempo que resta” (Agamben, 2006, p. 72).

El tiempo mesiánico es un excedente o un resto de dos temporalidades que conforman la estructura dual del mesianismo en Pablo: el *chronos*, tiempo de la resurrección, y el *kairós*, tiempo de la eternidad o parusía (segunda venida de Jesús al final del tiempo). Con esta escisión, Pablo se aleja, aunque no definitivamente, del mesianismo judío. Difieren esencialmente en que, según Pablo y la tradición cristiana, “el Mesías ha llegado ya; el evento mesiánico se ha cumplido ya, pero su presencia contiene en su interior otro tiempo, que extiende la parusía.” (Agamben, 2006, p. 75). Y este tiempo de la parusía es, dice Agamben en términos benjaminianos, la apertura a la espera del mesías que puede atravesar la puerta y entrar en cualquier instante.

Así como el tiempo mesiánico restante se dilata y demora la segunda venida de Jesucristo, de manera similar la espera mesiánica judía se abre a la dilación de una espera imposible que se juega en la rememoración siempre abierta (infinito recuerdo hacia adelante). En ambos, la presencia mesiánica se extiende en un tiempo de espera diferido del histórico, aunque para el apóstol el tiempo mesiánico es el cumplimiento de un tiempo (el pléroma), no así para el judaísmo.

“Pero entonces –advierde Levinas– la espera no atestigua más una ausencia de Godot que no vendrá nunca, atestigua la relación con lo que no cabe en un presente demasiado estrecho para el Infinito.” (2008, p. 431). La espera mesiánica judía –o el

aún no de la parusía— se satisface de la misma espera, se alimenta de su in-saciedad, en el aplazamiento del tiempo de la eternidad.

El evento mesiánico es ya, en el tiempo presente que desborda el ser y produce una escisión en la relación intersubjetiva. Desde el momento en que el Otro adviene para derribar el egocentrismo, el Mismo no puede coincidir más consigo mismo. El infinito produce una herida sobre la subjetividad absorbente y totalitaria, imposible de curar o suturar. Así, el recibimiento del Otro consiste en una apertura a un excedente más allá, que rebasa el tiempo estrecho de la totalidad y de la historia.

El tiempo mesiánico, el tiempo de la espera, no se concibe en un espacio finito, al contrario, se extiende sobre el intervalo que rompe la continuidad y se despliega en la infinición. Y, sobre esta infinición, Levinas se permite pensar si acaso no es posible la consumación de una era mesiánica que establezca una nueva estructura temporal en la eternidad, y asiente definitivamente la moralidad y la paz como su fundamento:

El acabamiento del tiempo no es la muerte, sino el tiempo mesiánico en el que lo perpetuo se convierte en eterno. El triunfo mesiánico es el triunfo puro. Está prevenido contra la revancha del mal al que el tiempo infinito no prohíbe el retorno. Esta eternidad, ¿es una nueva estructura del tiempo o una vigilancia extrema de la conciencia mesiánica? (Levinas, 2006, p. 292).

Mesianismo del otro hombre

Las derivas de la temporalidad mesiánica tienen eco en la relación ética con el Otro trascendente, que excede y desborda la totalidad del Yo. Conceptos como el de interrupción, infinitud o restitución nos comunican directamente con las ideas levinasianas referentes al vínculo interhumano.

En primer lugar, es significativo que Levinas hable del Otro en términos temporales, es decir, que el prójimo se defina esencialmente como un infinito. El Infinito es quien interrumpe de algún modo el curso temporal (homogéneo) del Mismo.

Irrumpe con su llamado sobre una subjetividad que permanece expuesta a la herida del rostro, a su fragilidad.

De este modo, es posible pensar que el Otro infinito atraviesa a la mismidad en un sentido similar a la ruptura que, como vimos, hace el tiempo mesiánico sobre la historia. El Otro no viene a clausurar un tiempo, a traer el final del tiempo, sino a restituir un lazo ético fundamental, articulado sobre una temporalidad de redención. Así pues, el Otro es tiempo (infinito) y –desde una perspectiva histórica, ética y política– es, a la vez, interrupción de un tiempo.

De la misma manera que el tiempo del ahora atraviesa el tiempo histórico lineal, el infinito viene a quebrar una subjetividad, expuesta a su irrupción, en el instante que es contacto con el rostro. La redención se articula en la relación con la exterioridad disruptiva. El Otro infinito interrumpe al Yo, y en ese movimiento rompe con la tiranía de la Totalidad. Así, mientras Benjamin plantea la idea del mesianismo como una irrupción en un tiempo homogéneo y vacío a partir de un tiempo heterogéneo del ahora, se puede decir que Levinas retoma esta interrupción desde el concepto del Otro, heterogéneo e infinito, que fractura la totalidad.

En el esquema levinasiano, el encuentro con el otro está dado por su interrupción. Esta irrupción, según observamos a la luz de la filosofía judía, conserva un reflejo de la idea mesiánica, tanto de la estructura del tiempo mesiánico como de la figura del Mesías. Es, entonces, a partir de este concepto de interrupción como podemos entrelazar en una relación de parentesco la estructura mesiánica judía y el esquema ético de Levinas.

Al igual que la figura y el tiempo mesiánico, el otro adviene de golpe, sin aviso. No se puede anticipar su llegada. La venida del Otro es espontánea, inminente, y por este motivo es preciso que nos encuentre atentos, no indiferentes, abiertos a su recibimiento y hospitalidad. Teniendo en cuenta este modelo de interrupción imprevisible de la trascendencia, podemos decir que la epifanía del rostro es al sujeto lo que el tiempo mesiánico, tiempo de la moralidad, es a la historia universal. Rostro y Mesías dislocan un orden subjetivo e histórico, respectivamente.

El concepto clave que permite articular a uno y otro es el de restitución. La revelación del rostro recompone el lazo interhumano en el cara-a-cara con el otro desnudo. Esto permite pensar en dos cuestiones. Por un lado, la llegada de los tiempos mesiánicos en términos de recibimiento de la figura mesiánica asimilada a la del justo que sufre y refractada en el sufrimiento de la humanidad marginada a lo largo de la historia. Por el otro, nos conduce a pensar en la restauración de la utopía de redención orientada hacia una escatología de la paz mesiánica, esto es, el fin de la guerra y la opresión política.

La idea de restitución no puede desmarcarse de otra noción levinasiana fundamental: la de responsabilidad. El Yo es responsable por el Otro, y esa responsabilidad es inmemorial, indelegable e insustituible. No puedo escapar a su imposición, de la misma manera que no puedo renunciar al mandamiento de “no matarás” que se revela junto con el rostro del otro.

La responsabilidad está más allá de mi libertad, es una orden no una elección: “responsabilidad cuya entrada en el ser no puede efectuarse más que sin elección. Ser sin elección, que sólo puede pasar por violencia para una reflexión abusiva o altiva e imprudente, porque precede a la pareja libertad y no-libertad.” (Levinas, 2003, p. 185). La responsabilidad es, de algún modo para Levinas, obligación sin violencia. Cuestiona mi libertad antes de que pueda siquiera plantearme mi responsabilidad como una decisión.

La responsabilidad es, en el modelo ético levinasiano, una respuesta desinteresada frente al sufrimiento del Otro. Quiere decir que no hay una lógica causal: la orden del llamado del otro no es causa de mi respuesta, sino que precede a todo cálculo de la razón. La responsabilidad pertenece al orden de la moralidad, que no se guía por la relación causa-efecto, sino por la apertura a la hospitalidad que se rige por la sensibilidad, vulnerabilidad y sometimiento ante el rostro del prójimo.

En la relación con el otro, el Yo está confinado a ocupar el lugar de rehén. Subjetividad, dice Levinas, es sujeción: estar sujeto a, ser rehén. Y ser rehén es “tener siempre un grado de responsabilidad superior, la responsabilidad respecto a la

responsabilidad del otro.” (Levinas, 2003, p. 187). Esta posición de rehén es, pues, una responsabilidad en segundo grado que se asume a la manera de una condición de posibilidad de toda responsabilidad: “Es por la condición de rehén como puede haber en el mundo piedad, compasión, perdón y proximidad, incluso lo poco que de ello se encuentra, incluso el simple <usted delante, señor>” (Levinas, 2003, p. 187-188).

Así, para Levinas, el Mesías somos todos. El Mesías somos nosotros mismos, la humanidad. Todos somos responsables por el prójimo, por la indigencia y el sufrimiento en este mundo. El mesianismo no es la llegada del fin de la historia, sino la posibilidad de soportar el sufrimiento de los otros. “El Mesianismo no es, por tanto, la certeza de la llegada de un hombre que detiene la historia. Es mi poder de soportar el sufrimiento de todos. Es el instante en el que reconozco ese poder y mi responsabilidad universal.” (Levinas, 2008, p. 143).

El mesianismo irradia de la responsabilidad inmemorial por el otro vulnerable, a la que no puedo escapar. En este sentido, la idea de una escatología de la paz mesiánica no está allá lejos, en las alturas de una esperanza que apunta al Cielo, apartada del mundo, sino en las proximidades cotidianas de la responsabilidad por el prójimo.

Notas finales

Pese a que, según Scholem, “en los textos bíblicos en que se ha fijado la idea mesiánica nunca se la condiciona o hace dependiente de una actividad humana” (2000, p. 112), la pregunta sobre la injerencia del accionar humano en el advenimiento de la era mesiánica vuelve una y otra vez, remarcando la tensión inherente al mesianismo talmúdico.

En esta tensión, que enfrenta al hombre con sus propias limitaciones, podemos situar la posición de Levinas. Por un lado, existe un margen de intervención en la articulación con la escatología de la paz mesiánica, que pone el foco en una responsabilidad irrecusable por el Otro. Sin embargo, este esquema ético se afirma en un *como si*, un ponerse en el lugar del Mesías por parte del hombre, que sostiene la dilación del advenimiento mesiánico y suspende la posibilidad de una plena salvación.

En definitiva, el planteo levinasiano no considera que se puedan acelerar los tiempos mesiánicos, pero entiende que es necesario vivir en la espera y con la esperanza de que esos tiempos vendrán. En palabras de Pierre Bouretz: “no dudar de que vendrá [el Mesías], pero no especular sobre su momento para acelerar sus días.” (2012, p. 74). Se trata, pues, de vivir en la espera de lo que nunca vendrá.

En este punto, la experiencia ética de la relación con el otro se emparenta con y tiende a una relación con Dios. Elevar la ética a filosofía primera implica en la filosofía levinasiana, entre otras cosas, ubicar al otro en el lugar de la santidad. Es decir, equiparar la relación con el Otro a una relación con lo divino: “el orden ético –dice Levinas– no es una preparación, es el acceso mismo a la Divinidad” (2008, p. 156).

El Otro es Dios. Dios y el Otro se unen en el lugar de Infinitud, son los excedentes de la Totalidad. El otro es la Trascendencia que interrumpe sobre la subjetividad resquebrajada. Escuchar la voz del Otro o recibir la palabra/ley divina son las dos caras del mismo fenómeno que entiende la ética en solidaridad con el débil, aquel que rebasa mis límites de comprensión, y cuya presencia pone a prueba mi verdadera sensibilidad ante sus padecimientos.

Levinas explica que “[l]a relación que va del rostro a lo Ausente está fuera de toda revelación, y de toda disimulación” (2009, p. 74). En efecto, tenemos contacto con lo Ausente a través de la significancia de una huella. Así como en el judaísmo la figura divina no se revela sino “de espaldas”, como en la escena bíblica del encuentro con Moisés, sin una representación física ni nominal definida, el rostro proveniente del “más allá” significa la llegada del otro como huella.

El rostro es la huella de la divinidad, y en tanto tal, es excedencia que constituye mi relación con el otro, donde la ausencia no puede ser nunca plenificada –por eso la de Levinas es una fenomenología de la ausencia–. “La huella de un pasado en el rostro no es la ausencia de algo aún no-revelado, sino la an-arquía de lo que jamás ha sido presente, de un infinito que ordena en el rostro del Otro y que, al modo de un tercero excluido, no podría ser objeto de intención” (Levinas, 2003, p. 162).

La presencia de Dios en la relación interhumana –dada por los mandatos de “no

matarás” y de “amor al prójimo”– reclama la santidad de Dios, a la vez que impide la indiferencia hacia el Prójimo, su asimilación o apropiación. La exterioridad me conmueve, irrumpe mi existencia y me constituye en uno-para-el-otro; es una santidad que me envuelve.

Este gesto de santidad rebasa los límites de lo religioso y abre las puertas a una nueva manera de pensar la humanidad, devastada por las guerras y masacres del siglo XX. Precisamente, desde aquellas ruinas y cenizas de posguerra nace la necesidad de reformular el vínculo ético, que es también teológico mesiánico. En este palimpsesto judeo-filosófico occidental propuesto por Levinas, se configuran las bases de la dimensión comunitaria del sujeto capaz de ver en el Otro que sufre a la humanidad toda, humanidad que me/nos mira y reclama justicia.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2006). *El tiempo que resta*. (Antonio Piñero, Trad.). Trotta.
- Benjamin, Walter (2007). *Hacia una crítica de la violencia*. En *Obras*, libro II, Vol. 1. (Jorge Navarro Pérez, Trad.), Madrid, Abada.
- Benjamin, Walter (2008). *Sobre el concepto de Historia*. En *Obras*, libro I, Vol. 2. (Afredo Brotons Muñoz, Trad.). Abada.
- Bouretz, Pierre (2012). *Testigos del futuro. Filosofía y Mesianismo*. (Alberto Sucasas, Trad.). Trotta.
- Levinas, Emmanuel (1993). *El tiempo y el otro*. (José Luis Pardo, Trad.). Paidós.
- (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. (Antonio Pintor Ramos, Trad.). Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (2006). *Totalidad e Infinito*. (Daniel E. Guillot, Trad.). Sígueme.
- Levinas, Emmanuel (2008). *Difícil Libertad*. (Manuel Mauer, Trad.). Lilmod.
- Levinas, Emmanuel (2009). *Humanismo del otro hombre*. (Daniel E. Guillot, Trad.). Siglo XXI
- Löwy, Michael (1997). *Redención y utopía*. (Horacio Tarcus, Trad.). El Cielo por Asalto.
- (2002). *Walter Benjamin: Aviso de incendio*. Fondo de Cultura Económica.
- Reyes Mate, Manuel (1997). *Memoria de Occidente: Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Anthropos.
- Scholem, Gershom (2000). *Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo*. En *Conceptos básicos del judaísmo*. (José Luis Berbero, Trad.).Trotta.

- Sucasas, Alberto (2006). *Levinas: lectura de un palimpsesto*. Lilmod.
- (2008). Descubriendo el Talmud con Chouchani y Lévinas. En Andres Alonso Martos (ed.). *Emmanuel Lévinas: la filosofía como ética*. PUV, pp. 127-150.
- Taub, Emmanuel (2013). Mesianismo y redención. Prolegómenos para una teología política judía. Miño y Dávila.
- Wolin, Richard (1981). From Messianism to Materialism: The Later Aesthetics of Walter Benjamin. *New German Critique*, (22), Special Issue on Modernism, Winter.

Feminismos, violencias y teoría política

Feminism, Violence and Political Theory

Cecilia Abdo Ferez*

Fecha de Recepción: 02/06/2023

Fecha de Aceptación: 17/06/2023

Resumen: *El artículo hace una revisión de las estrategias de lectura feministas en la teoría política. Revisa también la legislación argentina sobre desigualdad de género. Propone una alianza entre teoría política y feminismos, como alternativa a las formas de intervención e interpretación judiciales de los conflictos de género.*

Palabras clave: *punitivismo-dominación sexual-legislación argentina*

Abstract: *The text reviews feminist reading strategies in political theory. It also reviews Argentine legislation on gender inequality. It proposes an alliance between political theory and feminism, as an alternative to the forms of judicial intervention and interpretation of gender conflicts.*

Keywords: *Punitivism-Sexual Domination-Argentine Legislation*

La teoría política moderna está dañada. Ella se erigió, desde Maquiavelo en adelante, sobre la represión de la dominación sexual como problema. No sólo la dominación sexual no apareció como cuestión *política* para la teoría política, sino que ni siquiera se la trató como forma de dominación, tan analizable en términos políticos como cualquier otra. La dominación sexual no fue expuesta como artificio político, como artificialidad -como sí lo fueron las otras formas de lazo político moderno-, sino como un resabio

* Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y doctora en Filosofía por la Universidad Humboldt (UH). Investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Correo electrónico: ceciliaabdo@conicet.gov.ar

natural *ad eternum*. En una época como la moderna, en la que todo lo natural pasó a ser tan maleable como desprovisto de contenido, la dominación sexual pareció proveer lo único sujeto a fijeza, a evidencia: sería la estructura de la organización familiar más básica. Lo natural-natural, por siempre. La dominación sexual quedó así incuestionada. Es eso que se resuelve en un párrafo a las corridas, al inicio en los textos de los contractualistas, antes de siquiera llegar a plantearse alguna politicidad. Es la parte no conflictiva de la descripción de los estados de naturaleza. Lo que ni debe siquiera discutirse, por obvio.

A esta represión de la dominación sexual como forma de dominación, el pensamiento político moderno posterior (digamos, el del siglo XVIII), le sumó la división sexual entre las esferas pública y privada y la jerarquización de los cuerpos según capacidades supuestamente naturales para actuar dentro de cada una de estas esferas. Lo doméstico se construyó así como el espacio de la no-ciudadanía, del secreto, de lo privado, de lo sujeto a otro tipo de autoridad, con otras normas. Lo doméstico se relegó como el espacio ajeno a la política en general y también a la teoría política. Es el espacio de la reproducción, de lo apacible, de la repetición de las maneras de vivir y, por lo tanto, carente de interés.

La teoría política moderna está construida sobre estas dos bases: la represión de la dominación sexual como problema y la división sexual de las esferas pública y privada y la clasificación de los cuerpos como destinados a cada una de ellas. Ese es su daño, su horizonte limitado de mirada, lo que ella colaboró a pensar. Esto constituye su *daño estructural*.

Por eso, no es que se excluyeron mujeres de la teoría política. Eso sería subsanable. No es que haya que leer a contrapelo y ensalzar a cualquier mujer de época que pudiera entrar ahora en el canon de los clásicos y completarlo. Esto no sólo sería un síntoma, sino que no modificaría en nada las mismas condiciones de inclusión en un marco de pensamiento sostenido en argumentar que la dominación sexual no es del orden político y que la esfera política por antonomasia se erige excluyendo a cuerpos feminizados. Sostener una voz pública, aparecer corporalmente en público, actuar y

decidir, hablar en nombre del universal, todas acciones tan inmediatamente decodificables como políticas *en serio* resultan aún hoy para mujeres y cuerpos feminizados tareas para las cuales hay que prepararse, hay que sobreponerse, hay que ejercitarse. Armarse y saltar la valla.

Si esto es así, se comprende que los feminismos contemporáneos resulten difíciles de leer en términos de la teoría política y quizá, hasta de la política, sin más (porque no todo lo político interesa a la teoría política y viceversa). ¿Cuáles son los reclamos feministas, estrictamente hablando?, se increpa enseguida ante cualquier manifestación como la de 3J. “Los feminismos se politizaron y perdieron el eje de lo importante”, se despacha frente al rechazo a seguir hablando en términos del conteo de víctimas, frente a la exposición de otras cuestiones que la de ser corderos sacrificiales. “Es la nueva forma de movilidad académica ascendente”, se susurra en nuestro ámbito académico. Un sutil y renovado poder de vigilancia de los buenos comportamientos. “El miedo cambió de lado”, agrega una compañera (y sí, un poco es disfrutable).

Ahora bien, si la teoría política está construida sobre esa represión y esa división ¿cómo puede subsanarse? -si es que se puede-. Creyendo que sí, se puede, se ensayan diversas estrategias¹. La primera estrategia es la crítica de los autores clásicos, para exponer lo que se presume con certeza de antemano: el lugar irrisorio que le dieron los clásicos a las mujeres en sus obras -si es que le dieron alguno-. Este trabajo crítico es central y desde Carole Pateman en adelante, es una manera de integrar lo no dicho en la disciplina. Es central porque, sin dudas, los clásicos no pueden ser leídos como nos los enseñaron. Y, sin embargo, surge de esto una lectura moralizante e identitaria, que aplana y levanta el dedito o resulta el mero agregado a lo que son teorías constitutivas del hacer político. Para dar un ejemplo. A Rousseau se lo puede leer exclusivamente desde el libro V del *Emilio*. Se lo puede leer viendo cómo quiebra al estado de naturaleza en estadios menos y más originales para incluir a la familia sí o sí como una institución natural. Se lo puede directamente defenestrar; literalmente, tirar por la

¹ Sigo la idea de las estrategias de Gatens (1986).

ventana. Pero Rousseau es también un autor sin el cual no se pueden interpretar las revoluciones modernas y ellas también competen a los feminismos, en su carácter de movimientos emancipadores. En otras palabras, la teoría política feminista no haría bien en tirar al bebé junto con el agua sucia de la palangana. Erigirse en el ojo moral anacrónico de lo escrito, produce asfixia y también suena poco inteligente y voluntarista. ¿Hay alguna pensadora del XVIII con la estatura de Rousseau? Y si la hubiera, ¿sería Rousseau menos relevante?

La segunda estrategia es la de la lectura que inscribe mujeres y traza igualdades donde hubo procesos históricos de exclusiones y discriminación. Se trata de completar la escena de la teoría política. Sumar a Mary Wollstonecraft, a Flora Tristán y a Harriet Taylor; a Artemisia, en los antiguos. Una estrategia también necesaria. Porque sin dudas hubo mujeres que pensaron y escribieron, pese a todas las exclusiones. Pero es una estrategia de igualdad ficticia por parte del lector/a contemporáneo/a y que muchas veces genera la frustración de tener que, artificialmente, ensalzar pensamientos. ¿Por qué no pensar, en cambio, que para la mayoría de las mujeres en la época de Hegel, por ejemplo, era imposible sentarse a leer el diario por las mañanas y escribir filosofía en las tardes, como él mismo describe su tarea cotidiana? ¿Por qué no pensar que hubo condiciones estructurales que impidieron e impiden trabajar y escribir en esas formas, para dar lugar a otras, quizá más intempestivas, más intermitentes, más fragmentarias, menos racionalistas y sopesadas, más solitarias? ¿Por qué no tomar los condicionantes estructurales como lo que son, carriles que definieron formas de vida y de trabajo y que, sin dudas, hicieron que muchas de esas vidas fueran condenadas a desarrollarse de otras maneras? ¿Cómo hacer justicia a otras formas de escribir y pensar políticamente, sin elaborar falsas comparaciones y sin aceptar un criterio estandarizado como la lupa respecto del cual valorar obras de calibres distintos?

Una tercera estrategia -quizá parte de esto hagamos acá- es la de rediscutir conceptos centrales bajo el escrutinio feminista: consenso, poder, dominación, opresión, igualdad de oportunidades, ciudadanía, justicia, violencia. Pero ¿para qué hacerlo? ¿Para mostrar qué tan descorporalizados eran los planteos de esos conceptos?

¿Para cifrar ahí la neutralidad conceptual? ¿Para completar el universal y decir que ahora sí puede llenarse la boca quien reclame igualdad, una vez que mujeres y disidencias estén incluidos en el grito? Si esto fuera así, los feminismos vendrían a cumplir la promesa (liberal) moderna. Se trataría de una integración en los conceptos e instituciones existentes. Se trataría de reparar el universal y de añadir lo que faltaba. El problema es que esto toma a esos conceptos y a esas instituciones como cáscaras que pueden sumar un nuevo elemento, sin que se altere su dinámica, sin que se trastoquen del todo. El poder sería el mismo, sólo que ahora ejercido con el debido cupo de mujeres. ¿Qué pasaría si, en cambio, el espacio político moderno hubiese sido formado justamente a partir de la exclusión constitutiva de esas mujeres y disidencias? ¿Qué pasaría si ellas portaran lealtades que pudieran considerarse competitivas y hasta excluyentes con el lazo de obligación política, como, por ejemplo, las lealtades familiares? ¿Qué pasaría si las pasiones que tradicionalmente se asociaron a cuerpos feminizados fueran corrosivas para las instituciones que pretenden “esterilidad emocional”, para citar a Rosi Braidotti? ¿Por qué las pasiones feminizadas fueron tomadas antes como no políticas, por excesivamente intensas y particularistas, y ahora sí podrían integrarse sin conmover ese espacio político moderno? ¿Se trataba solamente de adaptarse mejor a ese espacio? ¿Y si no se quisiese la integración? ¿Si se quisiese remover esas formas del universalismo, de la esterilidad emocional y de la normatividad de la razón, que tanto constituyen a la escena política moderna, que tanto informan a las instituciones como el derecho y la universidad misma? ¿Con qué conceptos pensar ese rechazo a ser integrados? ¿Cómo releer esos conceptos, esas ideas-fuerza de la teoría política para ver qué tanto podrían expresar el mundo que deseamos?

Mi hipótesis es que la teoría política, a pesar de su daño estructural, a pesar de estas estrategias precarias, puede hacer algo importante. Puede proveerles mundos a las palabras que traen los feminismos. Esto no es menor, porque proveer mundos a las palabras es devolverles sentidos, conversaciones, subrayados y olvidos, centralidades y aristas, sedimentos que tuvieron siempre en esta tradición. Que cuando se dice violencia, se piense también qué significaba para Hannah Arendt y cómo la

describe Pilar Calveiro. Que cuando se dice opresión, se tengan presentes los sentidos de Franz Fanon y de Albert Camus. Que cuando se dice consentimiento, se sepa de la riqueza que tiene esa palabra como condición para sostener una autoridad legítima, en los contractualistas. Que cuando se diga cuerpos, se sepa que hay modos disímiles de entenderlos desde los materialismos y que no es lo mismo entenderlos de una forma que de otra, por sus efectos políticos. Los feminismos no son la inclusión de mujeres y disidencias en las teorías y los marcos existentes. Probablemente (se) trate de socavarlos. Los feminismos no son nomás una perspectiva teórica, porque quizá también sean una forma de poder, o mejor, de desobediencia al poder, quizá en la estela de la amalgama entre teoría y praxis que se dio en algunos marxismos. Los feminismos traen otros tópicos, que vienen de las calles, de los movimientos existentes. Traen otros subrayados y otros sentidos. Se interesan por otras cuestiones. En lo que a teoría se refiera quizá sean, para citar a Sondra Farganis, un punto de vista distinto con nuevas formas argumentales. Ni criticismo, ni teoría ética (1994).

Pero, sin embargo, a pesar del acontecimiento y del tembladeral que suponen en los últimos tiempos, sobre todo en la Argentina, por alguna razón a los feminismos les ha sido más fácil trabar alianza con el derecho que con la teoría política. Y esa alianza está trayendo problemas.

La teoría política tiene algo importante que hacer para poner una cuña en la alianza entre feminismos y poder judicial, entre feminismos y derecho. Esa alianza que se da a nivel global y que hace que los feminismos puedan ser instrumentalizados y ser la cara bonita del deseo omnipresente de seguridad que permea las sociedades occidentales contemporáneas. La teoría política no tiene la misma capacidad de penetración social que el derecho, lo sabemos. No tiene su capacidad para formar subjetividades, ni tiene un brazo práctico e institucional dispuesto a intervenir en las vidas concretas. Pero sí puede devolverle mundos a las palabras, sí puede complejizar las jergas, sí puede advertir y prevenir desenlaces posibles. Sin transformarse la teoría política en feminista, ni integrar al feminismo a la academia y así domesticarlo, puede, en su especificidad, tender puentes con los feminismos y hacer que las palabras que

ellos habitan se reinscriban en las constelaciones de las que surgieron. La teoría política puede hacer un trabajo para revisarse a sí misma como tradición, desde el prisma de los feminismos, pero también puede intervenir en la coyuntura de ellos (la nuestra), y advertir sobre las resoluciones simples.

Puede, como dije ya, ofrecer una bifurcada en la alianza entre feminismos y poderes judiciales.

Violencia de ley

La alianza entre feminismos y poderes judiciales se ancla en las transformaciones históricas que pusieron al derecho como paradigma omnipresente de las sociedades occidentales contemporáneas. Asistimos a lo que Paolo Prodi llamó el paroxismo de la producción de normas jurídicas (2008). Para todo ámbito de la vida, para toda relación social, se pide alguna reglamentación: un protocolo, un acuerdo marco, una ley que regule lo que antes se reservaba a lo consuetudinario, al saber hacer, al arreglo entre partes, a la buena suerte. El derecho desborda su campo de actuación y se pone como paradigma hipertrófico, capaz de dar una forma a cualquier conflicto que aparezca, capaz de ofrecer soluciones para todas las demandas de lo social. La lengua del derecho, como bien decía Michel Foucault, es uno de los discursos de verdad pilares de nuestras sociedades contemporáneas y da forma a lo social y a lo personal (2006). Es un discurso productivo, que modela y normaliza subjetividades, que establece representaciones de lo legítimo, que hace prever carriles aceptados o rechazados para plantear conflictos, que ofrece soluciones, que orienta conductas.

En América Latina, luego de la caída de las dictaduras, la lengua del derecho se transformó en un modo de plantear horizontes y límites políticos. Como bien afirma Catalina Trebisacce:

la militancia social postdictatorial supo desde un inicio los límites de este nuevo escenario, pero encontró en el paradigma biopolítico de los derechos humanos -

que abandonaba los derechos civiles discretos, predeterminados y finitos, por derechos de vida digna, indeterminados y con capacidad de despliegue infinito- la posibilidad de construir espacios inesperados de acción (Espósito, 2009). Fue sin duda la gran plasticidad que adquirió el derecho bajo este nuevo paradigma la que lo convirtió, para muchxs, en el relevo posible de los viejos proyectos revolucionarios. (2018: 132).

Inmersos los feminismos en este marco desbordado del derecho, ellos tradujeron a este discurso demandas que antes resultaban inaudibles, informulables en estos términos. O mejor, los feminismos se dejaron traducir por el derecho. Citando otra vez a Trebisacce: “lo personal no sólo se volvió político, sino, simultáneamente, pasible de ser articulado en la lengua del derecho”.

Y la lengua del derecho puso en el centro del discurso público al término violencia. El término violencia sería lo que nosotres, politólogues, llamaríamos un concepto “atrapatodo” y en la lingüística quizá sea un hiperónimo o en filosofía un universal. O, dicho en español, violencia es algo que parece aunar distintos fenómenos que antes se nombraban con palabras diferentes: desigualdad económica, discriminación, opresión, subordinación, uso de la fuerza, manipulación, dominación.

La irrupción de la violencia como significante amo, al decir de Tamar Pitch, merece ser analizada tanto en su origen como en sus efectos histórico-políticos (2014). La jurista explica que, en italiano, el término violencia se adoptó desde el inglés y que en poco tiempo sustituyó lo que en los ‘70s se consideraba una opresión, en el lenguaje de las izquierdas:

Violencia sustituye pues a opresión, que era un término que el feminismo de la década de 1970 adquiría del lenguaje político de la izquierda. Opresión indicaba una condición que invadía todos los ámbitos de la vida de la mujer individual, condición que dicha mujer compartía con las demás mujeres, precisamente por una cuestión de género, y que, por tanto, delineaba un sujeto colectivo en

estrecha analogía con la ‘clase’. (Pitch, 2014).

El término se introdujo en Italia primero en ocasión de la reforma de leyes contra la violación, lo que hacía sentido, pero luego se extendió para abarcarlo todo, a la vez que acompañaba los “paquetes de seguridad” -esto es, reformas legislativas que devolvieron centralidad al sistema penal-. En la Argentina, el término violencia se usaba en la jerga politológica de los ‘80s para describir la violencia política por parte de las guerrillas y del Estado, previa y durante la última dictadura militar y, por tanto, la palabra describía justamente al monstruo que quería exorcizarse de la vida común. Era lo que había que dejar atrás, lo otro de la vida democrática, lo que había que expulsar como condición previa a la restitución del Estado de derecho. En esto, el término se enraizaba en la larga tradición de la teoría política moderna, en la que violencia simboliza el límite simbólico, la frontera respecto de la cual no puede más que “apelarse a los cielos”, para volver a la feliz expresión de John Locke. Acerca de la violencia no puede discurrirse mucho, porque señala lo otro siempre presente de la vida política, su exterior interiorizado, su núcleo más íntimo pero no simbolizable. Como sabemos, habría Estado porque no habría violencia, al menos diseminada -o hay Estado porque hay memoria de la violencia diseminada-. Hay vida política porque la violencia se dejó atrás y/o porque se hace un esfuerzo por no volver a ella. Como bien dirá M. Foucault, el relato del poder sobre sí mismo, ese que forjaron los contractualistas, es de tipo jurídico: en el inicio de lo político habría un acto jurídico, un contrato incluso hipotético, que deja afuera a la violencia. Ese relato oficial del poder es paralelo a otra narrativa posible, su paralela complementaria, que hace de lo político la continuidad de la violencia por otras formas: el reverso del derecho de naturaleza es el derecho de guerra, dirá Spinoza; la política es la continuidad de la guerra por modos jurídicos, dirá von Clausewitz; en toda institución anida su destrucción, dirán Hegel y Marx. Es su paralela complementaria porque puede resultar un relato admonitorio.

Por eso, resulta impresionante que en pocas décadas, en estas geografías, la violencia haya pasado de ser aquello que había que excluir necesariamente de la vida

política, para pasar a ser una descripción omnipresente del lazo social. La violencia describe hoy la violación de derechos por parte del Estado (violencia institucional); la desigualdad económica; el sexismo; las discusiones de tránsito; tanto como el maltrato, abuso y violación interpersonales marcados por el odio de género, que puede llegar al femicidio. Sin embargo, a pesar de toda esta dispersión semántica, hay una diferencia radical con la violencia cual término que definía el combate político alrededor de los años '70s: en general, hoy se la concibe desde un punto de vista que enfatiza lo que Gabriel Gatti llamó la existencia de “una sociedad de víctimas” (2017). Porque si, bajo la teoría de los dos demonios, la sociedad podía verse como la tercera inocente de un combate entre dos ejes del mal, en los años '70s, hoy esa inocencia permite individualizar a los agresores, más que designar estructuras, procesos o sujetos colectivos. La violencia hoy es un término individualizador. Esto es así, incluso cuando haya un género designado como esencialmente más propenso a ejercer violencia que los otros, esto es, un género culpable, mientras no se demuestre lo contrario.

La violencia como prisma central para leer las sociedades contemporáneas, que son las sociedades de los feminismos (nuestras sociedades), presupone un modo de plantear los conflictos y digita un modo de solucionarlos. Son esquemas, esquemáticos, porque simplifican los conflictos. Estos esquemas, en general interpersonales, individualizados, dan cuenta y refuerzan la centralidad de los sistemas penales como dispositivos privilegiados para la gestión de los conflictos. No es que lo penal sea el único, pero sí es bajo su carácter de *última ratio* que se disponen los demás dispositivos y técnicas. Siempre se puede apelar, en última instancia, a judicializar un conflicto. Y si no, a hacer como si se pudiera aplicar metafóricamente esa forma judicial a otras instancias.

En la Argentina, como sabemos, se adoptaron numerosas leyes para prevenir y erradicar la violencia de género, la mayoría con rango constitucional: en la reforma de 1994, la Argentina incluyó en el artículo 75, inciso 22, el compromiso con la CEDAW (Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer), que instaba a los Estados miembros de la ONU a combatir activamente la

inequidad de género y la discriminación hacia las mujeres. En la Convención de Belém do Pará, estas discriminaciones se tradujeron como violencias y ello fue ratificado en la Argentina por la ley 24632, en 1996 (el mismo año en que se sancionó la ley 24417 de protección contra la violencia familiar). En 2009, se sumó la ley 26485, de “Protección integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales”. Esta ley representa un cambio de paradigma, porque no sólo tipifica a las violencias (doméstica, institucional, laboral, contra la libertad reproductiva, obstétrica y médica), sino que incluye a la violencia como efecto de una asimetría de poder entre los géneros y extiende esta asimetría a cualquier ámbito en que se desarrollen mujeres, no sólo lo doméstico. En 2012, se modificó el código penal y se incluyó en la ley 26791 el agravante de la calificación de homicidio, para cualquier persona que mate habiendo una relación interpersonal de género, sea o no conyugue actual o conviviente -lo que se conoce como ley de femicidio-.

Esta batería legal sin dudas debe celebrarse. Y sin embargo, dio lugar a lo que Trebisacce llama un “fráxito” (2018, p. 137): un éxito y a la vez, un fracaso. Esto es, el carácter productivo del derecho no se restringió a incorporar leyes, sino que modeló un marco para encauzar por sus vías un ánimo social punitivo creciente. Son tiempos en que la sospecha, la desconfianza, en que la acusación y la denuncia están siempre presentes en las relaciones entre los géneros y un ánimo punitivo, un deseo de seguridad y una corsé identitario se erigen como tendencias de época. Esto es comprensible y hasta justificado, porque hay un basta que venimos cocinando a fuego lento. Pero también surgieron, en este largo camino de los feminismos, algunos feminismos en los cuales nos cuesta reconocernos. Feminismos que cuesta aceptar. Y que se hace necesario criticar.

La violencia como término atrapado individualiza lo que es un fenómeno social extendido, distinguiendo tajantemente entre agresor y victimaria. En general, puesto en estos términos genéricos. Hay algunos que son previstos como agentes preeminentes de ejercicio de la violencia y otras como víctimas inocentes de este

ejercicio. Esto, histórica y experiencialmente, biográficamente, tiene un correlato claro, porque, en general, esto ha sido y es así. Y no obstante, la división entre los agresores malos y las víctimas impolutas produce un modelo normativo al cual la víctima debe (debemos) adecuarnos, para poder ser respetadas como tales. Esto es: debemos ser no sólo víctimas, sino buenas víctimas. Y eso incluye el delegar no sólo el tratamiento del conflicto en el poder judicial, sino delegar también el uso posible de la violencia. Como bien dice Vir Cano, adaptarse constantemente al modelo normativo de la buena víctima presupone la pasividad, el no uso de la fuerza, y seguir el patrón de indefensión que se nos inculca desde niñas (2016). Esto es lo que se adujo frente al asesinato con un escopetazo de Pepa Gaitán por chonga masculina, por parte del padrastro de su novia, en 2010. Fue también lo que se sostuvo en el encarcelamiento a Higuí de Jesús, que mató para defenderse de una que banda pretendía violarla para enseñarle a “ser mujer”. El modelo normativo de la buena víctima es paralizante y además, mentiroso, porque no es que se delega la violencia, sino que se ajusta la conducta pública al estereotipo de género que hace de mujeres y cuerpos feminizados, cuerpos frágiles y solicitados de protección pública. Como escribe Ileana Arduino, o se es una buena víctima, o nadie nos cree si nos violan, nadie nos busca si desaparecemos, nadie nos soporta si nos “empoderamos” de más (2018).

El paradigma omnipresente de la violencia para leer los conflictos de género, con su división tajante entre agresores y víctimas, entre buenos y malos, con su vigilancia identitaria constante que decreta que los varones cis son culpables hasta que se demuestre lo contrario, supone además que las mujeres y cuerpos feminizados no somos capaces de ejercer violencia. Y eso se rebate fácilmente, por la cantidad de agresiones a niñas por parte, en general, de cuidadoras mujeres. ¿Por qué ser el movimiento que se esgrime como excusa para imponer cada vez leyes más duras, en un contexto de marginación social creciente? ¿Por qué aceptar la repetición del estereotipo de género, que lleva a ser modositas y pasivas? ¿Por qué aceptar que feminismo es atender a las cuestiones estrictamente de violencia interpersonal, antes que un prisma novedoso para plantear el nudo de desigualdades que habitamos? ¿Cómo hacer de la

violencia un discurso que pueda legitimar una posición pública, sin comprarse el paquete entero de sus estereotipos, sus afinidades punitivas y su purismo identitario?

Más allá de la moral

La violencia, dice Sergio Tonkonoff, es un significante de fronteras (2014). Indica la frontera última del orden simbólico, aquello que supone el pasaje a un exterior radical al nosotrxs. Su definición es contextual o cultural, pero siempre indica el límite de ese orden. Por eso, cuando se da un hecho de violencia, esto despierta la vigilancia y el rechazo activo de un sujeto que está dado por presupuesto, de una suerte de “nosotrxs” que recuerda la interdicción fundamental y que repele su transgresión. Dice Tonkonoff:

De manera que la definición de violencia es relativa a su contexto socio-histórico. Esto quiere decir que su carácter no depende de un contenido específico *a priori*. La violencia no es la misma de un período a otro y de una cultura a otra. Parafraseando a Durkheim puede afirmarse que no rechazamos algo porque es violento sino que es violento porque lo rechazamos (colectivamente). De modo que su realidad no es física sino paradójicamente simbólica, depende del sistema de clasificaciones morales vigentes en un tiempo y lugar dados. Pero esto implica entonces que esta definición se produce en el marco de disputas que son propiamente políticas. Ella tiene lugar, como cualquier otra definición que organice el campo social, en el seno de las luchas de interpretaciones llevadas adelante por las diversas prácticas sociales que producen ese contexto y son producidas por él. (2014, p. 21).

En nuestro contexto, la violencia como concepto atrapado expresa una crisis del orden simbólico. Su absoluta diseminación actual indica que ese orden flaquea, que hay un “nosotrxs” epocal que ya no tolera lo que antes se naturalizaba o se alentaba. Llamemos de algún modo a ese orden que cruje con la palabra “patriarcado”. Es un orden

simbólico que cruje y que -digámoslo claro- debe caer, por nuestras acciones.

Pero que el “nosotrxs” que juzga sea relativo a un tiempo dado parece implicar que lo que se entiende hoy por violencia, puede dejar de serlo mañana, y también que puede reinterpretarse anacrónicamente como violencia, algo ya pasado. El juicio de algo como violencia es un indicador socio-temporal y esto produce incomodidad. No tanto para el futuro (porque querramos o no, creemos en cierta maduración social y apostamos a que no vuelvan a naturalizarse ciertas violencias de género), sino en relación al pasado. ¿Cómo hacer para no medir según el criterio contemporáneo a las vidas y las acciones pasadas? ¿Cómo hacer para tampoco otorgarles impunidad, sólo por su carácter de pasadas? ¿Cómo hacer para no erigir al juicio del presente como el criterio absoluto, transhistórico, aún cuando este juicio del presente nos resulte más aceptable que los anteriores?

El desafío, para los feminismos (entiendo), el desafío al que la teoría política puede ayudar, es ver sus disputas como disputas políticas y no morales. Esto es: el desafío es tener siempre presente que la definición de violencia -por ejemplo- hace a un marco político, antes que a uno moral -como parecía leerse en Tonkonoff-. Política y moral son carriles distintos. Los marcos morales clasifican entre buenos y malos por esencia, son excluyentes y llevan la enemistad a un punto tal que la existencia del otro implica la negación de la propia. Pensar las disputas como una modalidad de entender y practicar política, en cambio, exime a los feminismos (y antes, exime a cualquier mujer o disidencia), de ser un poder moral, de tener la última palabra, de portar la voz sagrada, la que cierra la discusión. Exime a los feminismos (y a cualquiera que se adjetive así) de tener un poder para excluir a quien daña del mundo habitado en común.

El desafío para los feminismos, si aceptaran esta división entre política y moral, sería hacer política como forma de lo contingente, de lo posible, del gris, de la no-única-solución-buena para todos los casos. Sería hacer política como establecer la posibilidad de trazar diferencias entre tipos de acciones y de situaciones y, a la vez, de buscar tenazmente revertir la trama de desigualdades sociales, económicas, simbólicas y de género. Esto no deja afuera a la necesidad de denunciar lo que daña y a quién daña. Se

trata de denunciar los abusos, las violaciones, los golpes, los maltratos y las discriminaciones y de revertir las asimetrías de poder (y nombrar todo esto con palabras distintas). Pero tomar a la denuncia como acción *política* sería hacerla y, acto seguido, organizarse para ir más allá de la denuncia. No conformarse con ella, ni tornarla un fin en sí, ni quedarse en la instantaneidad del acto, porque deben atenderse singularidades por parte de un colectivo, antes, durante y después. La denuncia suele ser individual y, sin embargo, para que tenga efectos debe sostenerse, acompañarse y arroparse en colectivo (militante, institucional, de lazos de amistad o de afinidad); lo cual no diluye la responsabilidad, sino que la agudiza, la vuelve extrema. Ir más allá de la denuncia es deseable, también, porque desde las instituciones se responde a su existencia codificando, protocolizando y formalizando el lazo social y multiplicando los dispositivos de exclusión como “defensa” y “por las dudas”. Porque se responde poniendo el problema (otra vez) en la denunciante, que pasa a ser la problemática, la no adaptada y la individualista (Ahmed, 2022).

La teoría política puede reponer y sostener la diferencia entre política y moral. O en otras palabras, puede ayudar a moderar las intensidades. En un contexto como el nuestro, sostener esa diferencia es un ejercicio para no diluirse y transformarse en un brazo más de una sociedad crecientemente punitiva y formalista.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Sara (2022). *¡Denuncia! El activismo de la queja frente a la violencia institucional*. (Tamara Tenenbaum, Trad.). Caja Negra.
- Arduino, Ileana (2018). Feminismo: los peligros del punitivismo. En N. Cuello & L. Morgan Disalvo (comps.), *Críticas sexuales a la razón punitiva. Insumos para seguir imaginando una vida junt*s* (pp. 75-83). Ediciones precarias.
- Braidotti, Rosi (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. (Ana Varela Matos, Trad.). Akal.
- Cano, Vir (2016). Crítica de la razón femicida: sexualidad, amor y poder. Actas de Sexualidades doctas.

- Farganis, Sondra (1994). *Situating Feminism. From Thought to Action*. Sage.
- Gatens, Moira (1986). Feminism, Philosophy and Riddles Without Answers. En C. Pateman, Carole & E. Gross, E., *Feminist Challenges. Social and Political Theory* (pp. 13-30). Northeastern University Press.
- Esposito, Roberto (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. (Carlo Molinari Marotto, Trad.). Amorrortu.
- Foucault, Michel (2006). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Gatti, Gabriel & Irazuzta, Ignacio (2017). El ciudadano-víctima. Expansión, apertura y regulación de las leyes sobre vidas vulnerables. *Siglo XXI. Athenea Digital*, 17(3), pp. 93-114.
- Pitch, Tamar (2014). La violencia contra las mujeres y sus usos políticos. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 48, pp. 19-29.
- Prodi, Paolo (2008). *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y derecho*. (Luciano Padilla López, Trad.). Katz.
- Tonkonoff, Sergio (2014). Prólogo. Violencia, política y cultura. Una aproximación teórica. En S. onkonoff, (editor), *Violencia y cultura. Reflexiones contemporáneas sobre Argentina* (pp. 15-30). Clacso.
- Trebisacce, Catalina (2018). Habitar el desacuerdo. Notas para una apología de la precariedad política. En N. Cuello, & L. Morgan Disalvo (comp.), *Críticas sexuales a la razón punitiva. Insumos para seguir imaginando una vida junt*s* (pp. 127-139). Ediciones precarias.

Ethos y genealogía. Aportes foucaultianos para la definición del postoperaismo

Ethos and Genealogy. Foucauldian Contributions to the Definition of Postoperaism

Andrea Fagioli*

Fecha de Recepción: 03/04/2023

Fecha de Aceptación: 31/05/2023

Resumen: *El artículo se propone contribuir a la definición de aquella herejía del marxismo que suele ser definida “postoperaismo” (o postautonomismo), y lo hace a partir de la caja de herramienta foucaultiana. Más allá del uso de conceptos de cuño foucaultianos que se pueden rastrear en la producción teórica de autores como Antonio Negri, Michael Hardt, Paolo Virno o Maurizio Lazzarato, como por ejemplo “biopolítica”, lo que plantea el texto es que el arsenal teórico de Michel Foucault, en particular los conceptos de “ethos” y “genealogía”, pueden arrojar luz sobre la definición de la etiqueta “postoperaismo”.*

Palabras

clave: *Postoperaismo – Foucault – Negri - Virno*

Abstract: *The paper aims to contribute to the definition of that heresy of Marxism that is often defined as “postoperaism” (or postautonomism), and does so on the basis of the Foucauldian toolbox. Beyond the use of Foucauldian concepts that can be traced in the theoretical production of authors such as Antonio Negri, Michael Hardt, Paolo Virno or Maurizio Lazzarato, such as “biopolitics”, the text argues that Michel Foucault's theoretical tools, in particular the concepts of “ethos” and “genealogy”, can shed light on the definition of the label “postoperaism”.*

Keywords: *Postoperaism – Foucault – Negri - Virno*

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Actualmente se desempeña como becario postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y es docente de la materia Introducción al conocimiento de la sociedad y el Estado (ICSE) en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires (CBC-UBA). Sus principales intereses de investigación son el marxismo postoperaista, el capitalismo de plataformas y el debate sobre neoliberalismo.

“Nada más erróneo que considerar al marxismo como puramente alemán. Desde el principio fue internacional” (Kautsky, 1969, p. 13)¹. Sistematizando algunas consideraciones presentes ya en el *Anti-Dürhing* de Engels, el teórico y militante Karl Kautsky planteaba, a comienzo del siglo XX, que el marxismo había sintetizado los pensamientos alemán, francés e inglés, es decir el pensamiento de aquellas que a su parecer eran las «tres naciones que representaban en el siglo XIX la civilización moderna» (Kautsky, 1969). Gracias también al hecho de que Lenin (1980) retomará este planteamiento pocos años más tarde —en una conferencia de 1913 llamada, justamente, “Tres fuentes y tres partes del marxismo”—, el marxismo como concepción del mundo se ha cristalizado durante mucho tiempo —nos dice Étienne Balibar (2000) en su *La filosofía de Marx*— en torno a la fórmula de las tres fuentes.

En el otro extremo de lo que Eric Hobsbawm (1998) ha llamado «siglo breve», Michael Hardt (1996) ha intentado actualizar esa fórmula. Hardt sostuvo que en el contexto euro-americano de fin del siglo XX —escribiendo desde América Latina me parece oportuno corregir a Hardt y hablar de “euro-estadounidense”—, el pensamiento revolucionario estribaba en la filosofía francesa, la economía estadounidense y la política italiana.

Aun dejando fuera de foco la economía estadounidense y sin salir del horizonte que remite a la obra o a la figura de Marx, la fórmula permitiría combinar varias experiencias políticas con diferentes autores y tradiciones de pensamiento. Sin embargo, Hardt agregaba que su afirmación se refería a determinadas experiencias teórico-prácticas italianas de los años Sesenta y Setenta, principalmente el operatismo, considerado una suerte de laboratorio caracterizado por la experimentación de nuevas formas de pensamiento y de prácticas políticas.

¹ El presente artículo retoma algunas de las ideas expuestas en la ponencia “Biopolítica, ethos y genealogía. Algunas resonancias entre Foucault y el postoperatismo”, presentada el 6 de marzo de 2018 en la mesa “Foucault crítico del presente”, en el marco del *V Congreso Internacional: La actualidad de Michel Foucault*, que tuvo lugar en la Universidad Complutense de Madrid.

Las páginas sucesivas de un texto que se llamaba de manera muy evocativa “Laboratory Italy” —escrito para introducir un libro colectivo sobre el pensamiento *radical*² italiano, compilado por el propio Hardt junto con Paolo Virno (Hardt y Virno, 1996)— no contienen, a decir verdad, muchas referencias a la filosofía francesa. De todas maneras, la alusión al operaismo no nos indica solo cuál es la experiencia política que representa una de las fuentes del «pensamiento revolucionario contemporáneo», sino también cuál es la filosofía francesa que vendría a constituir una de las otras patas.

Los principales autores del archipiélago que tomó el nombre de operaismo, vale la pena subrayarlo, no fueron ávidos lectores de filosofía francesa, o por lo menos no la usaron en sus trabajos teórico-militantes. Si alguna influencia puede ser relevada entre los exponentes más notables de esa herejía marxista, desde Mario Tronti a Raniero Panzieri, deberíamos buscarla más bien entre los filósofos alemanes o en la sociología estadounidense. Hasta 1968, tampoco el joven Antonio Negri parecía demasiado influenciado por lo que pasaba en las orillas del Sena, excepto, quizás, por el trabajo de Maurice Merleau-Ponty³.

Sin embargo, a mediados de los años 90 —la época en que se publicó *Radical Thought in Italy*— un conjunto de teóricos-militantes, entre los cuales el propio Hardt, estaban intentando poner al día el operaismo y ese intento estaba muy influenciado por el trabajo de aquellos filósofos franceses a quienes se les asignó el nombre de “postestructuralistas” o, si queremos usar una fórmula algo vaga, pero muy en boga en aquel momento en la academia estadounidense, *French Theory*.

Una de las relaciones determinante, aunque no la única, es aquella entre el trabajo de Michel Foucault y esa puesta al día del operaismo que, usando una etiqueta más

² Se trata, está de más decirlo, de la acepción inglesa del adjetivo “radical”.

³ Negri había estudiado un semestre en la *École Normale Supérieure* de rue d’Ulm en los años Cinquenta y conocía muy bien la filosofía francesa, sin embargo el propio filósofo señala el 68 como un parteaguas. En *Historia de un comunista*, una de sus autobiografías, afirmará: «Después del 68 cambiaron muchas cosas, mientras la filosofía alemana continuaba masticando el lenguaje trascendental (tanto si se trataba de Habermas como de Ratzinger), el nuevo lenguaje filosófico de la postmodernidad nace sobre todo en la relación que une el postestructuralismo francés con las nuevas experiencias y reflexiones sobre la historia y sobre las luchas obreras, tanto en Europa como en Estados Unidos». (Negri, 2021, p. 138).

rechazada que amada, tomó el nombre de “postoperaismo” —en menor medida “neo-operaismo” (véase, por ejemplo, Fumagalli, 2017; Reis, 2020) o, sobre todo en América Latina, “postautonomismo”— y que me interesa aquí contribuir a elucidar.

Ahora bien, según Gilles Deleuze (2014), quien a su amigo y colega Foucault dedicó un libro y varios cursos en la universidad de Paris 8, el pensamiento operaista —en particular *Obreros y capital* de Tronti (2001)— habría constituido una de las mayores influencias teóricas para la filosofía política del filósofo de Poitiers, junto con el joven Lukacs y la Escuela de Frankfurt. Sobre todo, por el hecho de que el operaismo socavaba la idea de Sujeto y, como afirmó uno de los “biógrafos” de Negri, volvía a proponer la cuestión de la subjetividad (Sersante, 2012). En el caso del operaismo italiano, obviamente, lo que se ponía en tela de juicio no era el fundamento de la filosofía moderna, el *hypokeimenon-subjectum* pensado como soporte, del que Foucault (2008) decretaría la muerte, casi en contemporánea a la publicación de *Obreros y capital*, en *Las palabras y las cosas*. Lo que se ponía en cuestión, desde la perspectiva operaista, era la existencia de aquella clase obrera “mítica”⁴, que habitaba la producción teórica y la liturgia de lo que podríamos llamar “marxismo oficial” —en la Italia de aquellos años los referentes polémicos inmediatos del operaismo eran el Partido comunista, el Partido socialista y la CGIL—, pero que pocos se habían tomado el trabajo de ir a conocer.

Sin embargo, por lo que me interesa aquí, me parece más fecundo reflexionar sobre la manera en que el trabajo de Foucault nos ayuda a arrojar luz sobre la puesta al día del pensamiento radical italiano. Y me parece crucial hacerlo más allá de aquella suerte de filiación directa, o voluntaria, que puede ser rastreada en el uso de conceptos foucaultianos —un ejemplo claro, aunque no el único, es “biopolítica”⁵— en el trabajo de autores considerados postoperaistas, para pensar el capitalismo contemporáneo y, también, una posible emancipación.

⁴ Alexandre Matheron ha escrito justamente que los operaistas parten del presupuesto de que la «clase obrera no es una noción mitológica, sino un conjunto históricamente compuesto» (Matheron, 1982, p. 49)

⁵ Sobre este punto me permito remitir a mi Fagioli, 2016a.

En este texto me propongo usar herramientas retomadas del arsenal teórico foucaultiano, para dar una contribución a la definición de la etiqueta “postoperaismo”. En las páginas que siguen, en primera instancia voy a marcar los límites de la etiqueta misma, una operación preliminar que, como espero demostrar, es necesaria; posteriormente me voy a concentrar en dos indicaciones de método foucaultianas que constituyen un aporte para definir lo que es el postoperaismo: genealogía, ethos.

Una etiqueta complicada.

Empecemos por “postoperaismo”. Usar una etiqueta que incluye un “ismo”, acompañado, además, por el prefijo “post”, implica muchos riesgos y puede llevar a una zona de posible indeterminación conceptual por una serie de razones. Por esto, me parece importante esbozar acá, por supuesto de manera provisoria, ya que el presente texto tiene como objetivo principal aportar un granito de arena a la definición de la etiqueta misma, lo que se puede entender con “postoperaismo”.

En primer lugar, hay que considerar que por lo general el prefijo “post” nos coloca en un espacio temporalmente suspendido entre algo que *ya fue* y algo que *todavía no es*. Se trata de un modo para situarse en una transición que, en tanto tal, no es posible definir enteramente de manera positiva. Se podría decir, siguiendo a Wendy Brown (2015), que el prefijo “post” identifica un proceso que es temporalmente sucesivo, pero que no supera el término que acompaña. En este sentido, “post” indica una condición de posterioridad muy particular, en el marco de la cual lo que es pasado sigue condicionando, o inclusive dominando, un presente que, de todas maneras, está marcado por una discontinuidad.

En el caso de “postoperaismo” la situación es algo más compleja, dado que lo que “ya fue” no es, o por lo menos no es solamente, lo que define el vocablo que permanece en el interior de la definición negativa —el “operaismo”—, sino el mundo, el contexto en el cual el operaismo había nacido y del cual, según Sergio Bologna (2015),

era una suerte de «huella volteada»⁶. Un mundo que, a grandes rasgos, podemos describir como caracterizado por un específico modelo productivo y social, que puede ser definido ford-taylor-keynesianesimo, y que se enmarcaba en el horizonte político-institucional del *ius publicum europaeum*.

De todas maneras, hay otro modo de pensar el “post”. La etiqueta “postoperaismo” —según Sandro Mezzadra, otro autor que se suele incluir entre los postoperaistas— ha nacido en el mundo anglosajón, en ese espacio marcado por «la intersección entre la academia global, el activismo altermundialista y los mundos artísticos» (Mezzadra, 2011, p. 294) y ha vuelto, posteriormente, a los autores a los cuales se aplica. En este sentido, parafraseando a Edward Said y a Dipesh Chakrabarty, se ha hablado de “*travelling theory*” y de «provincialización del efecto italiano» (Mezzadra, 2008; Neilson, 2005), para subrayar el hecho de que, a partir sobre todo de la publicación de *Imperio* de Hardt y Negri, en el año 2000, se ha dado un proceso de globalización del operaismo italiano, es decir de hibridación, de contagio con otras tradiciones teóricas y prácticas. El postestructuralismo no es la única; por más que aquella entre los dos “post” —“postestructuralismo” y “postoperaismo”— parece ser efectivamente una relación privilegiada, también se puede decir algo parecido con respecto a los *Subaltern Studies* o a las teorías feministas. Entonces, no nos encontraríamos aquí frente a una posterioridad exclusivamente cronológica, sino también, frente a un desplazamiento con respecto al contexto de nacimiento y de desarrollo del operaismo clásico.

El postoperaismo puede ser pensado, de esta manera, como una superación del operaismo —un “operaismo más allá del operaismo”, si quisiéramos reproducir una fórmula muy trillada—, en un sentido histórico y geográfico.

Aquí emerge otro problema: “operaismo” tampoco es, ni ha sido en su momento, una noción transparente. En primera instancia, no se puede olvidar que se atri-

⁶ Para el historiador italiano, sin la gran fábrica fordista el operaismo no hubiese podido elaborar su proyecto revolucionario, dado que «el capitalismo tenía que ser encarcelado en su misma morada, los muros de su casa debían volverse los barrotes de su prisión» (Bologna, 2015, p. 12).

buye a esfuerzos teóricos de intelectuales militantes y a prácticas políticas de movimientos sólo parcialmente organizados, que han atravesado varias etapas, con respecto a cuya periodización tampoco hay acuerdo⁷. También hay que tener en cuenta que ha sido una etiqueta usada en principio en términos despectivos y ha perdido su acepción negativa recién al final de los años 70, cuando la primera etapa del operaismo, aquella vinculada a la experiencia de las revistas *Quaderni Rossi* y *classe operaia*, ya había terminado hacía un tiempo⁸.

No es mi intención hacer aquí una historia del operaismo clásico, para la cual contamos con algunos trabajos sistemáticos y muy importantes (por ejemplo Borio, Pozzi y Roggero, 2002; Trotta y Milana, 2008; Wright, 2002); al contrario, me interesa cerrar este apartado subrayando algunos elementos que pueden resultar útiles para orientarnos, es decir, para entender qué es, en términos conceptuales, lo que el “post” lleva más allá de sí mismo.

Ya dije que el operaismo surgió en un contexto específico, el italiano, en un momento histórico determinado, los años 50 y 60 del siglo pasado, marcados por el así llamado “boom económico”. En aquel contexto, la primera revista considerada operaista, *Quaderni Rossi*, nació «en polémica con la interpretación gramsciana y togliatiana del marxismo [para] verificar la actualidad de las categorías marxianas en el análisis del desarrollo del capitalismo occidental de la Posguerra» (Mezzadra, 2005, p. 594). El operaismo surgió, por lo tanto, como herejía o, por decirlo con una fórmula más contundente usada por Mezzadra (2011), como un «hijo bastardo» de la historia y de la cultura italianas, en un horizonte dominado por el movimiento obrero oficial. En

⁷ La cuestión de la periodización del operaismo es muy complicada. Una primera hipótesis dividía dos períodos: un primer operaismo de los años 60 y un segundo operaismo de los años 70, cuyo parteaguas sería el 68 (Gentili, 2012). Sin embargo, para Tronti (2009) no es posible hablar de operaismo afuera de la fábrica fordista y sin su habitante, el obrero-masa. Desde su punto de vista, no tiene entonces sentido la definición “segundo operaismo”. Por otra parte, Negri muestra cierto desacuerdo con respecto a la inclusión *tout court* de *Quaderni Rossi* y *classe operaia*, que parecen constituir, para Tronti, un *continuum* interno al operaismo y, por otra parte, sigue usando “operaismo” sin más inclusive para definir su perspectiva presente.

⁸ En aquellos años, Negri ha finalmente aceptado la definición “operaista” en el libro-entrevista *Del obrero-masa al obrero social* y, paralelamente, el *Istituto Gramsci* ha organizado un congreso llamado *Operaismo e centralità operaia* (véase Negri, 1980; Trotta y Milana, 2008).

este sentido, podríamos decir que el operaismo nació “antimarxista” —si se me permite este adjetivo algo polémico—, en la medida en que surgió reivindicando a Marx, pero en contra del marxismo italiano, es decir en contra de las instituciones de los partidos y los sindicatos marxistas del país. De hecho, dos de los principales blancos polémicos del operaismo fueron el togliattismo del PCI, es decir cierto “desarrollismo” socialdemócrata, que implicaba lo que Negri (1980) ha definido «ideología de la integración»; y la sustitución de la noción (antagonista) de clase —usada por el PCI sólo en las ocasiones litúrgicas— con aquella más pacificadora de pueblo (Negri, 1980; véase también Gentili, 2012).

Para volver a Marx sin pasar por el marxismo, acuñaron fecundas herramientas conceptuales y metodológicas. Desde el punto de vista conceptual, la principal intuición operaista ha sido la de separar composición técnica y composición política de clase, que remitían respectivamente: a la manera en que la fuerza de trabajo se dispone alrededor de las máquinas en la producción de valores de uso (composición técnica); y a los comportamientos obreros, las tradiciones y las formas de luchas y organización de los trabajadores (composición política). De esta manera, el operaismo se alejaba de aquellas perspectivas que pensaban la lucha de clases a partir de las condiciones estructurales u objetivas del modo de producción capitalista para colocar en el centro de su reflexión y sus prácticas a la subjetividad política.

La *conricerca* (co-investigación), principal innovación metodológica, ha permitido ir más allá de la noción mitológica de clase, poniendo en evidencia la existencia de un trabajador despojado de cualquier cualificación profesional, el obrero-masa, pagado para erogar trabajo simple que era organizado por un sistema de máquinas. Un trabajador que, en su gran mayoría, odiaba el trabajo y su ética —acá estamos en las antípodas de la ética del trabajo que atravesaba toda la narrativa del Partido comunista, del Partido Socialista y de los sindicatos— y que poseía un conjunto de conocimientos y saberes que excedían las relaciones sociales fundadas en el trabajo asalariado. Es decir que de la *conricerca* emergía una subjetividad obrera cuya dominación estaba lejos de ser completa.

Llegando a este punto, las principales preguntas que emergen son entonces: ¿por qué ha sido posible la globalización de un fenómeno muy vinculado a las fábricas italianas de un determinado momento histórico? ¿Por qué es fecundo llevar el operaismo afuera de su contexto de nacimiento?

El trabajo del genealogista

El primer aporte foucaultiano en el que me voy a enfocar, para esbozar una respuesta a las preguntas que planteé en el apartado anterior, y en pos de definir el postoperaismo, es el método genealógico, porque me parece posible construir una suerte de paralelo, desde ese punto de vista, entre Foucault y el postoperaismo.

Los autores postoperaistas someten a crítica tanto los conceptos de la modernidad política hegemónica —sobre todo a partir de *Imperio* elaboran un diagnóstico referido a un contexto global en el que los Estados-nación están lejos de desaparecer, pero reconfiguran sus funciones y van perdiendo la centralidad que tuvieron a lo largo del último siglo—, como los supuestos de la economía política y del capitalismo global. Es decir que su mirada, siempre teórica y militante a la vez, permite mostrar que tanto la emergencia del horizonte conceptual de la modernidad, centrado en nociones como Estado, nación, pueblo y representación, como el surgimiento de las figuras subjetivas que son condición necesarias para llevar a la escena el drama capitalista —poseedor de dinero y poseedor de fuerza de trabajo, pero también, si queremos pensar en el capitalismo neoliberal, el *homo oeconomicus* neoliberal, el/la empresario/a de sí⁹— se producen siempre en un determinado estados de fuerzas y nacen del barro de las luchas.

Dicho en otras palabras, inclusive cuando reflexionan sobre los conceptos más abstractos, los teóricos postoperaistas doblan la reflexión hacia el afuera del pensamiento de la filosofía, hacia el mundo de la historia y de la política; se trata de un

⁹ Sobre la producción de un *homo oeconomicus* neoliberal, pensado en relación al caso chileno, me permito remitir a mí Fagioli, 2023.

gesto que según Roberto Esposito (2015) es propio de la tradición filosófica italiana — al respecto, el filósofo Remo Bodei (1996) ha usado el sintagma “razón impura” para distinguir la tradición filosófica italiana de la alemana— y que, me parece, lo que hace es justamente desmistificar la idea de las verdades últimas y las metas hacia las cuales la historia estaría dirigida¹⁰.

Ahora bien, si tomamos “Nietzsche, la Genealogía y la Historia”, texto en el que Foucault marca los límites metodológicos de la etapa que, según la periodización canónica que se hace de su obra, se define “genealógica”, vemos que no solo otorga herramientas fundamentales para entender textos que había escrito anteriormente, como *La voluntad del saber* y *Vigilar y Castigar* (Foucault, 2001, 2009), sino que presenta cierta resonancia con la perspectiva postoperaista que nos permite definir ese gesto, propio del pensamiento italiano, como “trabajo de genealogistas”.

En esa breve intervención, publicada originariamente en 1971 en el libro colectivo *Hommage à Jean Hyppolite*, Foucault opone la actividad genealógica, la historia real, efectiva, que llama *wirkliche*, a la búsqueda del origen de los historiadores vulgares que, procurándose un punto de apoyo afuera del tiempo, pretenden mostrar «el despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos» (Foucault, 1992, p. 7). El gesto del Foucault nietzscheano se dirige contra las miradas suprahistóricas, que suponen «una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma» (Foucault, 1992, p. 19). En este sentido, la genealogía se presenta, como afirma el filósofo italiano Sandro Chignola (2018), como una actividad que parte siempre desde el final y se encuentra materialmente sumergida en la historia, y que sin embargo quiebra la linealidad y los efectos de continuidad propios a la representación vulgar de aquella.

En otras palabras, la genealogía no busca la esencia de las cosas, una *primera identidad* que sería accesible al liberarla de todo lo que le es sucesivo, contingente, accidental, sino que tiene que salir a buscar afuera de sí los materiales sobre los cuales

¹⁰ Sobre la concepción de desarrollo histórico de los autores postoperaistas remito a mi Fagioli, 2016b.

trabajar, para mostrar que detrás de las cosas existe algo muy distinto de su cifra oculta, de su secreto esencial y sin fechas. Lo que el genealogista encuentra detrás de las cosas es “el secreto que carecen de esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que les eran extrañas. Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen, es la discordia entre las cosas, es el disparate” (Foucault, 1992, p. 10).

Podemos afirmar que la búsqueda de la “procedencia” —Foucault usa el vocablo alemán *Herkunft*— que remueve lo que se pensaba inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido, cobra una fuerza y una importancia particulares cuando somete a crítica todo lo que es incuestionable y venerado.

Como especifica Foucault, en otro texto muy citado, la crítica es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método:

[A]rqueológica —y no trascendental— en el sentido de que no procurará extraer las estructuras universales de todo conocimiento y de toda acción moral posible; sino que tratará los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como otros tantos acontecimientos históricos. Y esa crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que extraerá de la contingencia que nos hizo ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos. (Foucault, 1996, p. 105).

Es interesante que en un texto relativamente reciente, Negri retoma ese fragmento casi al pie de la letra —no lo cita directamente, pero no cabe duda alguna sobre la referencia, considerando que el título del artículo es “Un’esperienza marxista di Foucault”—, mostrándonos cómo se inserta el método foucaultiano en la perspectiva teórico-política del marxismo postoperaista. Escribe el filósofo de Padua: “[s]i la arqueología reconoce la diferencia existente entre el ayer y el hoy, la genealogía experimenta la diferencia posible entre el mañana y la actualidad, todo esto no se puede hacer sino a través de una

investigación minuciosa del presente, a través ‘una ontología crítica de nosotros mismos’” (Negri, 2014).

El trabajo del genealogista propio del operaismo explica entonces por qué esta perspectiva no haya envejecido mal, como otros marxismos contemporáneos a ella — y como otras corrientes de pensamiento— y por qué puede ser fecunda fuera del contexto de nacimiento.

Ahora bien, en otro texto muy célebre, *Defender la sociedad*, Foucault caracteriza la genealogía una anticiencia. Esto, lejos de ser una reivindicación de ignorancia, remite, para decirlo con las palabras contundentes del propio autor, a una insurrección de los saberes y se dirige:

“[n]o tanto contra los contenidos, los métodos o los conceptos de una ciencia, sino [...] en primer lugar y ante todo, contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra” (Foucault, 2000, pp. 22-23).

Como ya planteé en otra circunstancia (Fagioli, 2016a), siguiendo al Foucault de aquel curso de 1976, el postoperaismo puede ser pensado en este sentido como una “antifilosofía política”, en la medida en que se dirige contra los efectos de poder de un discurso que no sólo está ligado a la institución y al funcionamiento de nuestra sociedad, sino que es el elemento sobre el cual esta misma sociedad se instituye: el discurso de la nueva ciencia política (o *scientia civilis*) de Hobbes, que se instala en el centro del espacio de la política a partir de finales del siglo XVIII. Lo mismo se podría decir con respecto al modo de producción capitalista y plantear que el postoperaismo es una antieconomía política, por el hecho de dirigirse contra los efectos de poder del discurso económico.

Me parece que se puede, de alguna manera, retomar el “dentro y contra el

capital”¹¹ trontiano y sostener que el postoperaismo se coloca contra el pensamiento político y económico moderno, pero lo hace, porque no puede no hacerlo, dentro de la ontología histórica en cuya producción esos mismos pensamientos tiene un lugar fundamental. En este sentido los postoperaistas son genealogistas.

El postoperaismo como *ethos*

Después de haber planteado una sintonía, o mejor dicho una resonancia, entre el método genealógico foucaultiano y la crítica postoperaista de lo que en términos del propio filósofo francés podemos definir “nuestro ser histórico”, en este tercer apartado quiero proponer, a través de Foucault, una manera de pensar el postoperaismo.

La pregunta que formulé más arriba y de la que aquí parto se refiere al qué cosa ha permitido al operaismo viajar —si lo pensamos como *travelling theory*— o provincializarse y seguir siendo fecundo. Creo que lo que constituye la peculiaridad del postoperaismo, lo que ha permitido al operaismo desbordar su contexto de nacimiento sin perder fuerza —sino, más bien, cobrarla— es que no se trata de un dogmatismo bueno para cualquier circunstancia, sino de una suerte de “máquina para pensar”. Una máquina que se construye y se reconstruye todo el tiempo junto al conjunto de aquellos y aquellas que son explotados/explotadas, de diversas maneras y con una geografía variable, por el capital y por los cuales estos autores usan el concepto de “multitud”.

En este caso también encontramos una formulación foucaultiana que nos ayuda a arrojar luz sobre el postoperaismo. En *¿Qué es la Ilustración?*, uno de los últimos textos publicados en vida por el filósofo, Foucault superpone el significado de “Ilustración” al de “Modernidad” o, mejor dicho, a uno de los significados de “Modernidad” que es posible rastrear en su trabajo¹², a saber, el de modernidad como

¹¹ Con “dentro y contra”, Tronti se refería al punto de vista obrero, del trabajo vivo que en tanto “no-capital” constituía una parte del capital que era condición de posibilidad de la producción misma.

¹² Edgardo Castro señala que es posible aislar cinco sentidos de Modernidad en el trabajo del filósofo francés. Dos de estos se refieren a la modernidad en tanto período histórico: uno que comienza a fines del siglo XVIII, con la revolución francesa, a nivel político, y con Kant, a nivel filosófico -en este sentido lo encontramos en *Historia de la locura en la época clásica, Las palabras y las cosas y Vigilar y*

ethos. Foucault sitúa en el trabajo de Kant la emergencia de lo que considera una *nueva tarea filosófica*, es decir la reflexión sobre el “hoy” que nos envuelve, sobre la contemporaneidad. Esto representa, para él, el punto de partida de lo que define *actitud de la modernidad* o, lo que es lo mismo, de la modernidad pensada como actitud.

Escribe Foucault:

me pregunto si no se puede considerar la modernidad más bien como una actitud antes que como un período de la historia [...] algo como lo que los griegos llamaban un *ethos*. Por consiguiente, antes que pretender distinguir el “período moderno” de las épocas “pre” o “postmoderna”, creo que más valdría indagar cómo la actitud de la modernidad, desde que se formó, se encontró en lucha con actitudes de “contra-modernidad” (Foucault, 1996, p. 94).

Usando esto como premisa, Foucault planteó que seguir el hilo rojo de la *Aufklärung* en el momento histórico en el que escribía, no significaba ser fiel a un conjunto de elementos que pertenecían a una doctrina surgida en una determinada coyuntura histórica. Al contrario, según el filósofo lo que era fundamental, para una perspectiva que en la contemporaneidad quería seguir siendo ilustrada, era mantener ese *ethos*, esa actitud de crítica permanente.

Me parece que hay dos elementos que caracterizan la manera foucaultiana de pensar la ilustración que pueden ser atribuidos también al (post)operaismo: por un lado, la cuestión de la actualidad, que apunta a la diferencia que el hoy implica con respecto al pasado; por otro lado el rechazo a trabajar con los universales¹³, incluidos, o quizás

Castigar-, mientras que el segundo lo encontramos en la *Hermenéutica del sujeto* y retrotrae a Descartes el punto de origen. Otros dos sentidos remiten -continuamos siguiendo el trabajo de Castro- al trabajo histórico-filosófico: en un caso, *Las palabras y las cosas*, encontramos una descripción de la Modernidad como época del hombre que corresponde a las formas de saber y en el otro, *Vigilar y Castigar*, es caracterizada, desde el punto de vista del ejercicio del poder como época de normalización. El quinto sentido de Modernidad, en tanto *actitud*, puede ser superpuesto al de *Aufklärung*. (Castro, 2011, pp. 274-275)

¹³ Sobre este punto se vea el trabajo de Sandro Chignola (2018).

sobre todo, aquellos del marxismo oficial, pero más en general con cualquier tipo de corpus doctrinario.

Es por esta razón que la perspectiva postoperaista puede ser considerada una actitud, un *ethos*. Porque puede pensarse como un estilo de militar práctica y teóricamente que mantiene la actitud del primer operaismo de cara al mundo globalizado contemporáneo, un mundo muy diferente respecto de aquel vivido y analizado por los operaistas italianos de los años 60. Y es justamente porque se puede pensar como *ethos* que, como ya se dijo, Negri (2017) prefiere seguir hablando de operaismo sin agregarle “post” o “neo”.

Para el mismo autor, el operaismo estriba sobre una relectura de la “forma del valor”, es decir de las condiciones sociales dentro de las cuales se desarrolla la explotación en el capitalismo contemporáneo, y también sobre una relectura de las nuevas formas de resistencia (Negri, 2017). Como ha indicado el economista Andrea Fumagalli (2017), “nos movemos hoy en tiempos estructuralmente diferentes y enfrentamos problemáticas teóricas y análisis empíricas bastante diversas”, y sin embargo —sigue— existe un *fil rouge* que une el operaismo al postoperaismo (aunque él prefiera, como se dijo más arriba, “neo-operaismo”). Este *fil rouge*, es la crítica permanente basada en la conciencia de que la relación capital-trabajo sigue siendo, hasta el día de hoy y mientras haya capitalismo, una relación entre subjetividades diversas que se mueven sobre planos diferentes y asimétricos. El trabajo, o la vida entera en el marco del capitalismo biopolítico, expresa en este sentido una propia subjetividad plena, ontológica, que no necesita del capital, mientras que la subjetividad “manca” del capital depende del trabajo, de la vida; necesita subordinarlos como condición de posibilidad (Fumagalli, 2017).

Esta máquina para pensar, este estilo de militar, o, como propuse, este *ethos* postoperaista no pierde su potencia cuando las fábricas cierran en Italia y en Europa y surgen en otros lados del mundo, y la producción industrial pierde centralidad en la producción global de valor; tampoco cuando las empresas que más cotizan en bolsa — las así llamadas GAFAM: Google-Alphabet, Amazon, Facebook-Meta, Apple y

Microsoft— tienen un número relativamente chico de empleados y empleadas y no se dedican a producir valores de uso duraderos. Y no pierde esa fuerza porque gracias al trabajo de genealogistas y a la manera de situarse frente al presente —la actitud de indagar y asumir el punto de vista de una subjetividad plena que no necesita del capital— logra actualizar, sin nostalgias por los *old good times*, sus lecturas sobre el capital afuera de las fábricas, así como sus reflexiones sobre “lo político” más allá del Estado-nación.

No me parece entonces una casualidad que el mismo Negri (2007), en un texto donde también resuenan las palabras de Foucault, reivindique algo que define “ilustración radical”. Porque al igual que la modernidad como *ethos*, el operaismo supo no esclerotizarse en un corpus doctrinario y tampoco en una composición de clase históricamente determinada —el obrero masa— y es por esta razón que está en condiciones de comprender el capitalismo neoliberal y las subjetividades que dentro del capitalismo contemporáneo se mueven.

Su producción de herramientas teóricas responde a un análisis del ser real, del ser histórico en el cual se encuentra sumergido el punto de vista (post)operaista, que es el punto de vista del trabajo vivo. Este punto de vista, no puede fundarse en conceptos acuñados a priori y es justamente por esto que —sostiene Sergio Bologna (2015)— los operaistas han sido de los pocos que han podido seguir el capitalismo de Henry Ford a Steve Jobs.

Referencias bibliográficas:

- Balibar, Étienne (2000). *La filosofía de Marx*. (Horacio Pons, Trad.). Nueva Visión.
Bodei, Remo (1996). *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*. Einaudi.
Bologna, Sergio (2015). *La New Workforce. Il movimento dei freelance*. Asterios.
Borio, Guido, Pozzi, Paolo y Roggero, Gigi (2002). *Futuro Anteriore. Dai Quaderni Rossi al movimento globale. Ricchezze e limiti dell'operaismo italiano*. DeriveApprodi.
Brown, Wendy (2015). *Estados amurallados, soberanía en declive*. (Antoni Martínez-Riu, Trad.) Herder.
Castro, Edgardo (2011). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos, autores*. Siglo XXI.

- Chignola, Sandro (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. (Fernando Venturi, Trad.). Cactus.
- Deleuze, Gilles (2014). *Curso sobre Foucault. Tomo II: El poder*. (Pablo Ires y Sebastián Puente, Trad.). Cactus.
- Esposito, Roberto (2015). *Pensamiento viviente. Origen y actualidad de la filosofía italiana*. (María Teresa D’Meza y Rodrigo Molina-Zavalía, Trad.). Amorrortu.
- Fagioli, Andrea (2016a). “Política y vida. Perspectivas posoperaístas”, *Pléyade*, 17, pp. 155-180.
- Fagioli, Andrea (2016b). “Antideterminismo y luchas. Hacia una concepción ‘postoperaista’ del desarrollo histórico”, *Anacronismo e Irrupción*, 6(11), pp. 152-171.
- Fagioli, Andrea (2023). *Ottobre cileno*. Manifestolibri.
- Foucault, Michel (1992). *Microfísica del poder*. (Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Trad.). La Piqueta.
- Foucault, Michel (1996). *¿Qué es la Ilustración?* (Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, Trad.). La Piqueta.
- Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. (Horacio Pons, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2001). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. (Aurelio Garzón del Camino, Trad.). Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2008). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. (Elsa Frost, Trad.). Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2009). *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. (Ulises Guñazu, Trad.). Siglo XXI.
- Fumagalli, Andrea (2017). “Operaismo, post-operaismo? Meglio neo-operaismo”, *Effimera*, 7 de mayo. <http://effimera.org/operaismo-post-operaismo-meglio-neo-operaismo-andrea-fumagalli/>
- Gentili, Dario (2012). *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*. Il Mulino.
- Kautsky, Karl (1969). “Les trois sources du marxisme. L’oeuvre historique de Marx”, *Spartacus. Cahiers mensuels*, mayo, pp. 5-39.
- Lenin, Vladimir (1980). “Tres fuentes y tres partes del marxismo”. En V.I. Lenin, *Marx Engels Marxismo*, Ediciones en lengua extranjera.
- Matheron, Alexandre (1982). “Operaïsme”. En G. Bensussan y G. Labica, *Dictionnaire critique du marxisme*, (pp. 49-56). PUF.
- Mezzadra, Sandro (2005). “Operaismo”, En R. Esposito y C. Galli, *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, (pp. 594-595). Laterza.
- Mezzadra, Sandro. (2008). *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*. Ombre corte.
- Mezzadra, Sandro (2011). “En la época de lo post”, *Espai en blanc*, 6 (7), pp. 293-297.
- Negri, Antonio (1980). *Del obrero-masa al obrero social: entrevista sobre el obrerismo*. (Joaquín Jordá, Trad.). Anagrama.
- Negri, Antonio (2007). *Good bye Mister Socialism*. Paidós. (Raf Valvola Scelsi, Carme Castells y Rosa Ruis Gatell, Trad.)

- Negri, Antonio (2014). “Un'esperienza marxista di Foucault”, *Euronomade*, 30 de diciembre. <http://www.euronomade.info/?p=3903>
- Negri, Antonio (2017). “Postoperatismo? No, operatismo”, *Euronomade*, 29 de abril 2017.
- Negri, Antonio (2021). *Historia de un comunista*. (Raúl Sánchez Cedillo, Trad.). Tinta Limón.
- Neilson, Brett (2005). «Provincializing the ‘Italian Effect’», *Cultural Studies Review*, 11(2), pp. 11-24.
- Reis, Mauro (comp.) (2020). *Neo-operatismo*. Caja Negra.
- Sersante, Mimmo (2012). *Il ritmo delle lotte. La pratica teorica di Antonio Negri (1958-1979)*. Ombre corte.
- Tronti, Mario (2001). *Obreros y capital*. (Oscar Chavez Hernández, Trad.). Akal.
- Tronti, Mario (2009). *Noi operaisti*. DeriveApprodi.
- Trotta, Giuseppe y Milana, Fabio (2008). *L'operatismo degli anni Sessanta. Da 'Quaderni rossi' a 'classe operaia*. DeriveApprodi.
- Virno, Paolo y Hardt, Michael (1996). *Michael. Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, University of Minnesota Press.
- Wright, Steve (2002). *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*. Pluto Press.

Reseña de *Nietzsche, profeta de una edad trágica*

Astrada, Carlos (2021). Meridión, 286 pp.

Reseña bibliográfica por Aldana Tomasella*

Fecha de Recepción: 28/02/2023

Fecha de Aceptación: 31/05/2023

A propósito de la reciente y prometedora editorial Meridión, *Nietzsche, profeta de una edad trágica* ha sabido ser su primer sello en el año 2021, así como su primera publicación en torno al pensamiento del filósofo argentino Carlos Astrada. Sin embargo, no sería ni será tampoco la última publicación sobre el pensador oriundo de Córdoba, en cuanto, pocos meses después, se vio proseguida por el tomo I (1916-1943) de los *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos* – una compilación de 108 escritos dispersos, algunos de ellos que, hasta ahora, parecían condenados al olvido. Ambos libros, resultan un material de lectura inexorable para un pensamiento que se pretenda crítico respecto a la obra de Carlos Astrada, así como de los dilemas ético-políticos en los que se ve envuelto nuestro propio presente. Dilemas mediante los cuales Martín Prestía, en el exhaustivo estudio introductorio que precede ambos libros, se encarga de volver, a cada paso, actual y contemporánea la filosofía astradiana, proponiéndonos una lectura que nos devuelve un filósofo en permanente diálogo con su tiempo, con el nuestro y con el que se encuentra por venir; y exhibe, con toda generosidad, el valor de tornar afable el complejo y anti-sistemático *corpus* del autor, en constante interlocución con las peripecias de un pensamiento que se actualiza con cada apropiación.

El doctor en Ciencias Sociales, Martín Prestía, sin duda preside actualmente, con seriedad y solidez, los estudios en torno al filósofo argentino, en cuanto que, al tiempo que ya tiene pautadas las re-ediciones de varios de sus libros, los cuales

* Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y maestranda en Teoría Política y Social (UBA). Correo electrónico: aldanatomasella@live.com

formarán parte de la Biblioteca Astrada bajo el sello de Meridión, como son *La revolución existencialista*, *El juego existencial*, *La ética formal y los valores* y *El marxismo y las escatologías* -tal y como se anuncia en *Nietzsche, profeta de una edad trágica*- se aproxima la inminente publicación del tomo I (1907-1947) y II (1947-1970) del epistolario de este pensador, a fines del 2022, bajo el sello editorial de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno.

Lejos de hacer gala de algún tipo de erudición, el extenso estudio preliminar a cargo de Prestía nos deja en claro que, esta edición crítica de *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, publicado por primera vez en 1945, se ubica en un registro de construcción de *archivo*, que logra, con rigurosidad implacable, conservar toda la solidez argumental y el detalle que el disperso *corpus* astradiano demanda para su lectura. En ese sentido, se podría decir que la propuesta editorial, así como el gran aporte que supone este nuevo ejemplar, consiste en el enorme esfuerzo de apertura a la construcción del «archivo Astrada». Archivo, entendido no en términos de un conjunto de documentos que se inscriben en la linealidad sin ruptura de un sistema de pensamiento filosófico sistemático, del cual darían testimonio; sino, como un conjunto *vivo*, que se encuentra en permanente transformación y que lejos de plantear la necesidad de rescatar a Astrada de sus aparentes contradicciones, nos convoca a observar en ellas la fuente de la productividad de su pensamiento.

Con tal motivo, la presente edición se propone el arduo trabajo de confrontar y colocar en diálogo los propios escritos del filósofo entre sí, valorando en dicha interlocución no solo las modificaciones dispuestas por el propio Astrada, sino también la elección de sus interlocutores, en cada una de sus ediciones -Alfred Bäumler, Ludwig Klages y Karl Jaspers en 1945 y, Martin Heidegger y György Lukács, en 1961. A los fines, han tomado como base la segunda edición de 1961, *Nietzsche y la crisis del irracionalismo*, marcando los cambios de estilo respecto a la primera versión del 1945, *Nietzsche, profeta de una edad trágica*; como así también, consignando numerosas modificaciones, entre las que se pueden observar párrafos suprimidos, agregados y reelaborados, dos nuevos capítulos a mitad del libro “El eterno retorno de lo igual” y

“El ateísmo radical” y un extenso capítulo final titulado “Nietzsche y la crisis del irracionalismo”. Asimismo, se ofrece también el registro de las modificaciones más significativas realizadas por Rainer H. Astrada -hijo del filósofo- en la última y póstuma versión, de 1992.

Bajo la misma línea, el volumen en cuestión remite la obra a los respectivos contextos histórico-políticos nacional e internacional, correspondientes a sus diferentes ediciones. Así como también, la sitúa en las diferentes discusiones filosóficas que estas suscitan, colocándola en relación con las lecturas nietzscheanas de la época con las que Astrada, eventualmente, discutiría.

Sin embargo, la verdadera riqueza heurística del presente volumen radica en la decisión editorial de incorporar un valiosísimo apéndice en torno a la figura que ocupa Nietzsche a lo largo de todo el pensamiento astradiano. El apéndice en cuestión consta de tres artículos, dos de ellos “Nietzsche, filósofo de la vida” y “Ruptura con el platonismo”, fueron secundariamente recuperados en el libro *Temporalidad* (1943) y, otro, que es reeditado por primera vez -sólo algunos de sus pasajes fueron incluidos por Astrada en el capítulo V de *El marxismo y las escatologías* (1957)-, escrito en 1953 titulado “El eterno retorno de lo igual”; y un programa de clases, correspondiente a la materia “Gnoseología y metafísica,” que el filósofo dictó en 1953 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, llamado “La metafísica de Nietzsche (voluntad de poder y retorno de lo igual)”.

En el mencionado apéndice, se puede ver que el interés de Astrada por Nietzsche no comenzó en 1945. Antes bien, en palabras de Prestía, el filósofo de Rockën ocupa una suerte de «figura rectora» para el pensador cordobés, que asemeja a «la sombra de un viajero» que lo acompaña como motivo de inspiración constante en toda su trayectoria intelectual y que se va engarzando en las diferentes estaciones de este viaje. Recuperando las propias palabras de Astrada acerca de Nietzsche, debemos considerarlo “en el bloque ingente de su *inquietud*, en constante proliferación, en un continuo aproar el espíritu hacia nuevas rutas, hacia regiones repuestas y hasta ignotas de la realidad y de lo humano” (2021, pp. 70-71; énfasis propio). Lo que nos permite

entrever que, el *ethos* archivista que guía esta nueva edición de *Nietzsche, profeta de una edad trágica*, llama a introducirse en el juego de la confrontación permanente con el archivo nietzscheano en el pensamiento del filósofo cordobés, con una única regla constante: desde un pensar inquietante, in-quieto, que señale un estilo de interrogación singular, alrededor del cual el pensamiento no se unifica, ni se cierra, sino que se dispersa y se abre al porvenir.

No obstante, Prestía nos otorga una clave de lectura fundamental para adentrarnos a este inmenso acervo nietzscheano. Para Astrada, como él consideraba de Nietzsche, la «actitud sistemática» de su inquietud “se cifra en un singular modo de apertura hacia los problemas de la vida humana” (2021, p.15), a partir de un «nudo problemático» del que brotan una serie de cuestiones filosóficas, de implicancias estéticas y ético-políticas: la Modernidad capitalista occidental en crisis. Entre ellas, la necesidad de reconducir la ciencia y la técnica al servicio de la vida, el anhelo de liberar al ser humano de aquellas instancias en las que se ve enajenado y la búsqueda por otro tipo de filosofar y operar racionalmente, que obture a la razón en su carácter resolutorio y totalizador pero sin abandonarla; a partir de conceptos como los de mito, cuerpo, humanidad, libertad, nihilismo.

Con su lúcido estudio introductorio, Prestía nos recuerda la enorme importancia de la audacia de pensar y nos invita a habitar a nueva forma de «racionalidad ampliada», que implica antes que un pensamiento nihilista una invitación a aventurarse el mar abierto por el archivo nietzscheano que Astrada comenzó a construir y que, aun se encuentra en un horizonte abierto al porvenir.

Referencias bibliográficas

- Astrada, Carlos (2021). *Nietzsche, profeta de una edad trágica*. Meridión.
Astrada, Carlos (2021). *Escritos escogidos. Artículos, manifiestos, textos polémicos. Tomo I (1916-1943)*. Caterva, Editorial F y L UNC, UniRío, Meridión.

Reseña de *Marx and Contemporary Critical Theory. The Philosophy or Real Abstraction*

Oliva, Antonio; Oliva, Ángel & Novara, Iván (eds.) (2020). Palgrave Macmillan, 338 pp.

Reseña bibliográfica por Iván Gabriel Dalmau *

Fecha de Recepción: 17/06/2023

Fecha de Aceptación: 17/06/2023

En el año 2020, la reconocida editorial Palgrave Macmillan publicó, dentro de su colección dedicada a Marx, Engels y los marxismos (editada por Marello Musto, Terrel Carver, Babak Amini y Kohei Saito), el libro colectivo *Marx and Contemporary Critical Theory. The Philosophy or Real Abstraction*, compilado por los investigadores de la Universidad Nacional de Rosario Antonio Oliva, Ángel Oliva e Iván Novara. En primer lugar, cabe destacar que –acorde al prestigio de la colección en que fue incluida– esta compilación cuenta con rigurosos aportes de un amplio abanico de reconocidas/os investigadoras/es de América latina, Estados Unidos y Europa.

En pos de dar cuenta de la actualidad y las potencialidades del abordaje marxiano de la denominada “abstracción real” para la teoría crítica contemporánea, el trabajo se encuentra estructurado en diecisiete artículos, divididos en dos partes, y precedidos por una introducción a la problemática en cuestión a cargo de los compiladores (en la que se destaca la pertinencia y relevancia del trabajo exegético y hermenéutico de los desarrollos conceptuales de Marx a los luz de los debates y problemas que acicatean el escenario contemporáneo). De este modo, los compiladores destacan la relevancia y la potencialidad política que poseen las reflexiones

* Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Licenciado y Profesor en Sociología (UBA), Doctor en Ciencias Sociales (UBA) y Posdoctorado en Ciencias Sociales (UBA). Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Correo electrónico: ivandalmau@yahoo.com.ar

epistemológicas de Marx para el desarrollo de la teoría crítica contemporánea. Puesto que, enfatizan los compiladores, dar cuenta de dicha problemática resulta fundamental para el abordaje crítico de las formas de socialización dominantes en el mundo contemporáneo.

En la primera parte del libro, titulada “*Reconstructing the Problem of Real Abstraction*”, se incluyen siete artículos que, con matices, apuntan a dar cuenta del trasfondo teórico-filosófico que se encuentra a la base de la introducción marxiana de la noción de “abstracción real”. A dar cuenta de dicha problemática se abocan los trabajos de John Millos, “*Value Form and Abstract Labor in Marx: A Critical Review of Alfred Sohn Rethel’s Notion of ‘Real Abstraction’*”, Pablo Nocera, “*Money as a Practical Abstraction: From Feuerbach to Marx Through Hess (1841–1844)*”, Roberto Fineschi, “*Real Abstraction: Philological Issues*”, Alfonso Maurizio Iacono, “*Marx’s Method and the Use of Abstraction*”, Paul Blackledge, “*Method and Value: Engels Through Sohn-Rethel*”, Mario Duayer, “*Marx: The Method of Political Economy as an Ontological Critique*”, y Patrick Murray, “*Marx, Berkeley and Bad Abstractions*”.

Ahora bien, si los capítulos mencionados se ocupan de reconstruir el trasfondo filosófico de la problematización marxiana de la “abstracción real”, los diez trabajos que componen la segunda parte se abocaron al análisis de las implicancias de esta noción, de allí el título sugerente que los agrupa “*Repercussions in the Method and in the Critique of the Social System*”. En esta segunda parte se incluyen los artículos de Werner Bonefeld, “*On Capital as Real Abstraction*”, Jacques Bidet, “*The Lost Roads and the Steep Paths of ‘Real Abstraction’*”, Maurício Vieira Martins, “*On Real Objects That Are Not Sensuous: Marx and Abstraction in actu*”, Alberto Bonnet, “*The Concept of Form in the Critique of Political Economy*”, Cristián Sucksdorf, “*The Real Contradictions (Commodities as Coherence of Contradiction)*”, Ingo Elbe, “*Reification and Real Abstraction in Marx’s Critique of Political Economy*”, Chris O’Kane, “*The Critique of Real Abstraction: From the Critical Theory of Society to the Critique of Political Economy and Back Again*”, Wolfgang Fritz Haug, “*Real Abstraction in Light of the ‘Practical Revolution in Epistemology’ (Labriola): Considerations on the Uses*

and Limits of a Concept”, Peter McLaughlin and Oliver Schlaudt, “*Real Abstraction in the History of the Natural Sciences*”, y Sergio Tischler, “*Zapatista Autonomy: The Invention of Time as a Discontinuity and Untotaling Category*”.

Habida cuenta de la rigurosidad de cada uno de los capítulos mencionados, que conforman la totalidad del volumen en cuestión, como así también de la diversidad de matices por medio de los que se aborda el tópico que organiza el libro, y de la sólida trayectoria de las/os autoras/es, la compilación resulta un aporte de gran envergadura para el campo de la filosofía y teoría política contemporáneas. Asimismo, cabe destacar que echa luz sobre los vínculos que el marxismo permite trazar entre dicho campo, la teoría social y la epistemología de las ciencias sociales, de modo tal de promover el enriquecimiento interdisciplinario de la teoría crítica contemporánea.

Referencias bibliográficas

Oliva, Antonio; Oliva, Ángel & Novara, Iván (eds.) (2020). *Marx and Contemporary Critical Theory. The Philosophy or Real Abstraction*. Palgrave Macmillan.

Reseña de *Ensamblajes neoliberales. Mutaciones del capitalismo contemporáneo*

Sacchi, Emiliano; Expósito, Julia; Saidel, Matías & Lo Valvo, Emilio (2022). Red Editorial, 96 pp.

Reseña bibliográfica por Duilio Magretti*

Fecha de Recepción: 02/12/2023

Fecha de Aceptación: 31/05/2023

Ensamblajes neoliberales presenta el estado de situación del capitalismo neoliberal contemporáneo a partir de 4 escenas que, a primera vista, parecerían no estar relacionadas más que por su simultaneidad epocal, pero en la medida en que despliegan sus argumentos (y las mutaciones del capitalismo contemporáneo), se vuelve más claro que son parte de una misma historia, del neoliberalismo.

La primera escena comienza con una *tendencia* en Twitter: en julio de 2018 se viraliza la imagen de un *raider* (repartidor) de *PedidosYa*. Su nombre es Jesús Morgado, fue fotografiado trabajando con el distintivo uniforme color rojo a sus 68 años de edad. Al año siguiente, una segunda *raider* fue tendencia, esta vez, además de estar con su uniforme y caja roja, se la ve sosteniendo con una mano su bicicleta y con su segunda mano a un bebé. Estas imágenes causaron gran revuelo por las condiciones de precarización del trabajo.

La segunda escena sucede el 25 de mayo de 2020 durante el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO), cuando en el marco de una denuncia anónima se descubre que dieciséis hacheros chaqueños eran trasladados clandestinamente en la cámara frigorífica de un camión de la firma Vía Cargo, dependiente de la empresa Vía Bariloche. Estos trabajadores son llamados “golondrinas”: trabajadores rurales migrantes temporarios y precarizados. Ellxs, como tantos otrxs trabajadorxs, no pueden

* Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Correo electrónico: duiliomagretti@gmail.com

darse el lujo de no trabajar, menos aún en pandemia.

Lo que nos lleva a la tercera escena, el 2 de junio de 2020, en Recife (Brasil). Es la historia de Miguel, hijo de Mirtes, empleada doméstica negra de Sari, la *primera dama* de Tamandaré. Ese día las escuelas estaban cerradas, por lo que Miguel tuvo que acompañar a su madre al trabajo. En su rutina, antes de salir a pasear a los perros de Sari, su patrona, Mirtes le pidió que cuidara a su hijo Miguel. Las cámaras del edificio muestran a Sari luego de haber tocado varios botones, dejando solo a Miguel en el ascensor. Cuando Mirtes regresó, encontró a su hijo tendido en el suelo. El niño de 5 años murió poco después de caer del noveno piso del edificio.

La cuarta escena sucede el 25 de mayo de 2021. Las noticias anuncian que estalló un artefacto explosivo en un local del Frente de Todos en Bahía Blanca por la madrugada. Lxs autorxs del atentado dejaron panfletos con mensajes contra lxs políticxs y sindicalistxs corruptxs, contra periodistas y jueces “puestos a dedo”, contra la pobreza, la inflación, las bajas jubilaciones, la subversión de los valores naturales, la hipersexualización de las niñeces, etc.

Estas diversas (aunque no tanto) escenas neoliberales componen de manera gráfica y aterradora lo que será la trama de *Ensamblajes neoliberales*, una abigarrada coexistencia de heterogéneas formas de trabajo, precariedad y precarización, sexismo, racismo, violencia, explotación, etc.

El libro mismo es un ensamblaje sofisticado de distintas teorías que permiten dar cuenta de las transiciones del capitalismo posterior a la crisis del fordismo y de sus procesos marcados por su talante neoliberal. Nos adentra en numerosas discusiones (teóricas, políticas, históricas, filosóficas) problematizadas en perspectiva latinoamericana, analizando las relaciones entre capitalismo, colonialismo y patriarcado para dar cuenta de las mutaciones contemporáneas en los modos de acumulación y de producción de subjetividad. En este sentido, Julia Expósito, Emiliano Sacchi, Matías Saidel y Emilio Lo Valvo, retomando la “acumulación por desposesión” de David Harvey, el “devenir-negro del mundo” de Achille Mbembe, las tesis neo-operaístas del trabajo inmaterial, la indistinción entre producción (social) y producción

económica que lxs autorxs retoman de Michael Hardt y Antonio Negri en *Imperio*, entre otras teorías, buscan comprender la complejidad de la época para la resistencia.

Ensamblajes neoliberales se organiza en 4 grandes mutaciones: productivas, reproductivas, coloniales y autoritarias, que van estableciendo las distintas líneas que componen este complejo ensamblaje en nuestras latitudes. El libro es un gran aporte para comprender las crisis (en plural) del capitalismo y de su gestión a nivel global.

En el capítulo 1, *mutaciones productivas*, lxs autorxs desarrollan la transformación del arquetipo productivo del capitalismo a partir de la década de los 70' (71' caída del patrón-oro y 73' golpe de Estado de Chile que dio inicio a la dictadura de Pinochet) que tuvo dramáticas consecuencias sobre el trabajo y en lxs sujetxs trabajadorxs. Luego de la crisis del fordismo, y su característica producción en serie, comienzan a afianzarse dos teorías paralelas sobre la transformación del modo y proceso del sistema de producción: el *posfordismo*, que hace hincapié en las transformaciones del trabajo y la *New Economy*, que se centra en la *financiarización*. En ese sentido, señalan que, tras la crisis del fordismo, se produce un desplazamiento en los modos de acumulación y su modo de regulación social y política en un régimen de acumulación *flexible*. Es en esta línea que toman el término acuñado por David Harvey como “acumulación por desposesión”, donde las privatizaciones, la financiarización, las desregulaciones, la flexibilización, la primacía del mercado sobre el Estado como eje ordenador y la deuda como modo de dominación, se volvieron la norma a nivel global.

Lo que va a dominar esta mutación neoliberal es que “La producción en su devenir biopolítico comienza a confundirse con la vida social misma, y aquello que se explota y domina “tiende a no ser ya un conjunto de actividades productivas específicas”, para abarcar la capacidad universal de producir, es decir, la actividad social genérica, abstracta y su potencia productiva” (Hardt y Negri, citado en p. 19). La heterogeneización del capital y de lxs trabajadorxs, que lxs autorxs mencionan, debe ser puesta en perspectiva para pensar alternativas de manera situada en nuestras sociedades.

Esto lxs lleva a plantear, en el capítulo 2, las *mutaciones pos-coloniales* que se dan en el capitalismo global con el advenimiento del neoliberalismo. En esta mutación Julia Expósito, Emiliano Sacchi, Matías Saidel y Emilio Lo Valvo señalan que todas esas formas de trabajo realizadas por personas en la periferia son necesarias para el capital, ya que son un subsidio al capital para el sostenimiento del capitalismo. Retomando las tesis de Aníbal Quijano sobre la heterogeneidad histórico-estructural del capitalismo como sistema mundo moderno colonial, lxs autorxs expresan:

Es justamente el trabajo asalariado y su pretensión de situación normal el que oculta esos otros trabajos y, sobre todo, esxs otrxs trabajadorxs. Tanto el caso de las mujeres y modos de vida feminizados, como en el caso de los pueblos colonizados y racializados, el salario ha sido un medio de apropiación del capital y del trabajador masculino de un trabajo no pago o subvalorado y un elemento de poder determinante para organizar las jerarquías sexo-genéricas y raciales.
(p. 37)

En este punto del libro, da inicio a lo que será el capítulo 3: *mutaciones reproductivas*, donde lxs autorxs se proponen establecer una relación entre capitalismo, colonialismo y patriarcado. Para lo cual retoman la crítica feminista a la tradicional distinción entre producción y reproducción social: a partir de Nancy Fraser (2014) y su observación crítica a la distinción jerárquica entre producción (social) de mercancías y reproducción (social), podemos ver que es en la reproducción social donde se encuentran las condiciones de posibilidad del sistema capitalista, y la propuesta de Alessandra Mezzadri (2019) de la combinación entre *trabajo y vida*,

La reproducción presenta, de este modo, un *diferencial de explotación* que se evidencia como la condición de posibilidad de la producción de mercancías (...) Lo específico del momento neoliberal -nos dicen lxs autorxs- es el avance progresivo del proceso de privatización y mercantilización sobre la reproducción

social, donde la deuda y las finanzas juegan un papel central (resaltado en el original, p. 54).

Por último, abordan las mutaciones autoritarias, allí manifiestan que el neoliberalismo, además de ser una gubernamentalidad, es originalmente un proyecto autoritario y excluyente. Frente a la extrema derecha y sus discursos de ser la “alternativa” a las crisis de gestión del capitalismo neoliberal a partir del 2008, lxs autorxs muestran que los partidos de extrema derecha

no lo han cuestionado ni como proyecto político e intelectual, ni como programa de governance económica, ni como razón normativa ni al capitalismo neoliberal como modelo de producción y acumulación. Por el contrario, han profundizado la consolidación del sistema de poder neoliberal y la racionalidad económica como principal fuente de normas. Por eso, lejos de ser las sepultureras del neoliberalismo, estas derechas radicales en ascenso son su *progenie mutante* (p. 7).

Siguiendo los pasos de Michel Foucault, para lxs autorxs el neoliberalismo no es una ideología, ni tampoco un cálculo político, o una doctrina, es una gubernamentalidad. A su vez, muestran cómo van mutando las subjetividades del neoliberalismo en sus diferentes configuraciones. Julia Expósito, Emiliano Sacchi, Matías Saidel y Emilio Lo Valvo nos recuerdan que todas las formas de trabajo pueden ser subsumidas al capital. Este interés se muestra a lo largo de todo el libro en la condición de mutantes. Como nos dice su significado, *mutante* no es definitivo, inmóvil, sino dinámico, cambiante. La producción del *homo economicus* como subjetividad neoliberal no es exclusivamente mental, sino que opera también sobre los cuerpos.

Ensamblajes neoliberales es punto de partida para pensar al neoliberalismo y sus sujetxs (*nosotrxs*) en sus diferentes mutaciones. Esta interrogación al neoliberalismo y sus efectos supone un valioso aporte al campo de estudio de las

ciencias sociales y de la filosofía.

De alguna manera, sin absolutizar la idea de neoliberalismo, este libro trata de mostrar que quienes han interpretado al neoliberalismo como un fenómeno global homogéneo están equivocadxs, por no considerar ni la ubicación geográfica, ni las jerarquías raciales (herencias coloniales) y sexo-genéricas como operadores estructurales de la extracción diferencial de poder y explotación. Que lo singular de esta obra no sea obstáculo para leerla por ustedes mismxs.

Referencias bibliográficas

- Sacchi, Emiliano (2021). Para una redefinición del neoliberalismo desde una genealogía colonial. *El Banquete de los Dioses*, (9), pp. 219-244
- Sacchi, Emiliano, et. Al. (2022). *Ensamblajes neoliberales. Mutaciones del capitalismo contemporáneo*. Red Editorial.
- Mezzadri, Alessandra (2019). On the value of social reproduction. *Radical Philosophy*. (204), pp. 33-41.
- Fraser, Nancy, (2014). Tras la morada oculta de Marx. *New Left Review*. (86), pp. 55–72.

Normas de publicación

Los originales enviados deberán cumplir los siguientes criterios:

- Los artículos que se propongan para su publicación en la Revista deberán ser originales y no haber sido publicados previamente en ninguna de sus versiones, y no estar simultáneamente propuestos para tal fin en otra revista. Los autores deberán firmar un documento que declare la originalidad y la cesión de derechos del trabajo escrito.
- A efectos de remitir sus contribuciones, los autores deberán iniciar un nuevo envío desde el Área personal de la revista en <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/index>. Para ello, deberán estar registrados e iniciar sesión con el nombre de usuario y contraseña correspondientes. Deberán subir dos versiones de su artículo. Una de ellas deberá contener todos los datos personales y de inscripción institucional del autor. En la otra versión deberá eliminarse toda información directa o indirecta que pueda permitir la identificación del autor (esto implica la supresión de agradecimientos, referencias a textos propios, etc.). Este criterio de circulación de los artículos garantiza que la revisión de pares es de carácter anónimo y es central para el funcionamiento del sistema de referato “ciego” con el que cuenta la Revista.
- Los originales serán sometidos a un proceso de evaluación editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los miembros del Comité Editorial y el Director, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos y formales indicados en estas normas, será enviado a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: 1) publicar sin cambios; 2) publicar cuando se hayan cumplido correcciones menores, 3) rechazar. En caso de discrepancia entre los resultados de los árbitros, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá su publicación. Los resultados del proceso de dictamen académico serán inapelables en todos los casos.

- Los idiomas aceptados por la Revista serán el español, el portugués, el francés, el inglés, el italiano y el alemán. Cada artículo contará con un resumen en el idioma del artículo y otro en inglés. Los resúmenes tendrán un máximo de 200 palabras.
- Toda contribución estará acompañada de palabras clave (no más de cinco) en el idioma original del artículo y en inglés.
- La estructura argumentativa del trabajo tendrá las siguientes secciones (en este orden):
 - título
 - resúmenes en el idioma del artículo y en inglés.
 - palabras clave en el idioma del artículo y en inglés.
 - cuerpo del trabajo.
 - bibliografía.
- El cuerpo central de cada trabajo tendrá un mínimo de 6.000 palabras y un máximo de 10.000. En el caso de las reseñas bibliográficas, la extensión será de 500 a 1.500 palabras. .
- Toda la copia (incluyendo notas, gráficos, referencias y cuadros) estará tipeada con interlineado de espacio y medio. La fuente será Times New Roman 12 y los márgenes izquierdo, derecho, inferior y superior tendrán 3 cm desde el borde de la página. .
- Los archivos se deben enviar en formato Word.
- El manuscrito debe estar elaborado integralmente según las normas APA. Se puede consultar una **Guía general para autores** en el sitio OJS de la revista. Esta información también se puede consultar en el sitio de la revista. Nuestro correo electrónico es: **elbanqueterevista@gmail.com**

Convocatoria de artículos para los próximos números

El banquete de los dioses n° 14

julio – diciembre de 2023

Dossier: Colonialidad, poscolonialidad y decolonialidad

Fecha límite para el envío de contribuciones: 20 de agosto de 2023

El banquete de los dioses n° 15

enero – junio de 2024

Dossier: Derivas del pensamiento nietzscheano

El banquete de los dioses n° 16

julio – diciembre de 2024

Dossier: El Estado como problema

Normas de publicación disponibles en:

<http://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/about/submissions#authorGuidelines>

Sitio de la revista: *<https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/ebdld/index>*

Nuestro correo electrónico es: **elbanqueterevista@gmail.com**

Se recuerda, además, que la revista también recibe contribuciones para las secciones “Artículos libres” y “Reseñas”.



Revista El banquete de los dioses

ISSN 2346-9935 – Número 12

Enero – junio de 2023

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Buenos Aires - Argentina