



o parto

El desencuentro La dialéctica, el virus residente del capitalismo y el fantasma de Lenin

por **Sandino Núñez**

28 i.f.— La historia no comienza con un objetivo consciente... Lo importantes es que
29 ...aparece inconscientemente para la humanidad como el resultado de su acción...

29 ... En este sentido la "razón gobierna al mundo" | NB.

30 ... En la historia, a través de las acciones de los hombres "resulta otra cosa además, más allá de lo que
tratan de obtener y obtienen, más allá de lo que directamente conocen y desean".

30 ... "Ellos [die Menschen] satisfacen su propio interés, pero con ello se logra algo más, que estaba latente
en su interés, pero que no estaba en su conciencia ni incluido en su intención."

Lenin, Apuntes sobre Lecciones sobre la filosofía de la Historia de Hegel. Obras Completas, Tomo XLII, p.290

1.

Siempre me intrigó, como a tantos, el episodio del retiro de Lenin en Berna para leer la Ciencia de la Lógica. Quiero pensar que quizás Lenin sospechaba que hay algo como una fuerte debilidad en la dialéctica hegeliana. Algo que, al final, parece reírse del idealismo y del materialismo. Si el dogma idealista se resume groseramente en la idea como dispensadora de forma y sentido, y el materialista responde, no menos groseramente, con el axioma de la existencia de un ser o una realidad sustancial independiente y exterior al pensamiento y al lenguaje, entonces la dialéctica no puede asumirse de ningún modo como la verdad en el triunfo de alguna de esas posiciones sobre la otra. El conflicto dialéctico supone e implica el tercer lugar en el que la antinomia misma es dicha y planteada. Y ese tercer lugar, finalmente entendemos, ya estaba inscripto como daño en la unidad sustancial inmediata de las posiciones enfrentadas. Entonces, más (o menos) que hablar del ser o del pensamiento, la dialéctica apunta siempre a problematizar la propia relación de exterioridad entre ellos. Al impasse de la antinomia ser/pensamiento entendida como simple exterioridad, tiende a dispararse, de modo habitual y casi automático, el planteo epistemológico: la verdad como captura reflexiva del ser por el entendimiento, la verdad como construcción de un pensamiento capaz de pensar al ser. Ambas posiciones son profundamente solidarias: suponen un encuentro ser-pensamiento y llaman verdad a ese encuentro. A esa alienación epistemológica la dialéctica responde de un modo mucho más radical y profundo: la verdad no es un encuentro ni una reconciliación, es (el saber de) el desencuentro, el daño y la falta. Su trazo no es el de una teoría del conocimiento, ni, mucho menos, el de una epistemología. La dialéctica siempre va a postular, y a descubrir, el daño constitutivo de cualquiera de las dos posiciones (ser o pensamiento) en la otra. Y eso, por lo pronto, le da a pensamiento un alcance conceptual diferente al del entendimiento reflexivo abstracto que se apropia de la realidad o de la cosa y la expone en el lenguaje, y le da a realidad (cosa, objeto) un alcance distinto al de una simple y asignificante existencia sustancial externa que se deja captar y exponer. Por un lado, entendemos que en el centro mismo del pensamiento hay algo que no

piensa: el pensamiento inscribe en su núcleo, necesariamente, a la sustancialidad muda de aquello que no piensa: el ser. Y por otro, también entendemos que el ser ya pensaba, o quizás, mejor, ya sabía: en el corazón más profundo y eterno del ser ya estaba el pensamiento, el ser ya era una mediación, era una forma del saber. En otras palabras: el daño puro, la barra que antagoniza ser y pensamiento, ya estaba al interior del ser y al interior del pensamiento: cada uno el obstáculo y la condición de posibilidad del otro.

La dialéctica insistirá en esa relación pura (o en esa no-relación) de la que luego surgen o aparecen el ser o el pensamiento como cosas que se relacionan (es decir, como cosas que estaban ahí antes de la relación). La dialéctica se sitúa, desde el comienzo, en un punto de subversión de la intuición inmediata de una “realidad externa” y un “pensamiento interno”: plantea el problema un poco desconcertante de la exterioridad del pensamiento y de la interioridad de la realidad o la cosa, lo que no es ni más ni menos absurdo o delirante que decir exterioridad de la realidad o interioridad del pensamiento. Esta “exterioridad del pensamiento”/“interioridad de la realidad” quizá puede decirse —espero— con una sola vieja palabra “leninista”: prácticas. Prácticas sociales. Sociales apunta en dos direcciones. En primer lugar, habla de prácticas colectivas e históricas, marcando su distancia con el asunto de las prácticas naturales de un individuo-especie que conoce el mundo —el sujeto cognitivo de las teorías (o las ciencias) del conocimiento, digamos. Por otro lado, y quizá lo más importante, sociales no sólo apunta al carácter colectivo de las prácticas, sino sobre todo designa actividades que organizan, socializan y crean conceptos y lenguaje (prácticas que subjetivan): en suma, prácticas históricas que crean realidad y que crean la realidad, realidad social (*wirklichkeit*). ¿Y no es esto acaso lo que aprendemos del gran maestro del idealismo? Las prácticas no pueden ser entendidas, por tanto, como la simple actividad de transformación o humanización (trabajo) de un mundo natural que ya-estaba-ahí: ellas incluyen ya el carácter social, histórico o intersubjetivo de la abstracción hombre-trabajo-ser, son la mediación misma, son el construir y la construcción de una “escena” que opera y es operada por un lenguaje

que permite decir (u obliga a decir) ser, naturaleza, mundo, y hombre, sujeto y trabajo, y que permite (u obliga a) vivirlos y pensarlos como opuestos u oponibles, proveerlos de sustancialidad, positividad y existencia, de límites, exterioridad, propiedades y atributos. Con esta perspectiva enfocada en las prácticas histórico-sociales, la realidad social, diríamos, no es una cosa pero tampoco es pensamiento (en el sentido abstracto-formal de la palabra), no es cultural ni natural, no es materia ni idea, no es cuerpo ni alma, no es base ni superestructura. Es precisamente, la distinción real, o, mejor quizás, lo real de la acción (o la práctica) misma de separar o distinguir (“la potencia absoluta”, dice Hegel): la tensión y el desencuentro de esas parejas, el daño de una en la otra que conduce a la aparición de ese tercer punto, que, desconcertantemente, siempre ya ha estado ahí: el sujeto, el lenguaje o el saber que permite decir el antagonismo.

2.

El enfoque dialéctico entonces separa las cosas de otro modo. Es dualista, por cierto. Pero lo es en un sentido infinitamente más profundo que el ordinario que distingue dos principios o dos mundos separados que se relacionan (se encuentran o se desencuentran). Su corte es mucho más radical. Ya no materialismo o idealismo como posiciones firmes que se disputan, luego, en todo caso, a la dialéctica como “herramienta”, “procedimiento” o “método” (la dialéctica no es —y quizás esa es la sospecha de Lenin—, por lo menos no solamente, un método o un procedimiento). Ya no dualismos o monismos, sino, más fundamentalmente, postular el monismo inherente de todo dualismo (ingenuo), o el dualismo inherente de todo monismo. Ya no trascendencia o inmanencia, sino hacer foco en el carácter inmanente de lo trascendental. Entonces quizás habría que hablar, mejor, en última instancia, de la idealidad sustancial del pensamiento y del entendimiento, y de la sustancialidad ideal del ser, de las cosas y de los objetos, contra la materialidad significativa de las prácticas, o, digamos, la virtualidad de la realidad. Las prácticas sociales son, precisamente, el borde, la zona crepuscular, la distancia y el (des)encuentro entre esos dos mundos de ideas sustanciales o de sustancias ideales. Las prácticas,

como materialidad significativa, son esa actividad que siempre ya ha introducido el daño entre el pensamiento y el ser, entre el entendimiento y el objeto, entre las palabras y las cosas. O mejor, son ese borde puro del cual surgen las deslumbrantes positivities antagónicas apareadas: palabras y cosas, pensamiento y ser, sujeto y objeto. La realidad ya era prácticas histórico-sociales. Y también, rigurosamente, al revés: las prácticas histórico-sociales ya se habían realizado (objetalizado y objetivado). Poner el problema no en el ser ni en el pensamiento, sino en la relación misma, viene por fuerza a perturbar una vecindad básicamente clara y tranquila. Insisto: clara y tranquila. No importa que la frontera o el muro que delimita los territorios suela desdibujarse, y tampoco importa que la vecindad haya asumido paradójica y frecuentemente, entre los siglos XIX y XX, formas explícitas de enfrentamiento, enemistad y guerra, y especialmente de enemistad y guerra políticas. Ha sido claro que la derecha hegeliana siempre se ha deslizado como la continuidad del pensamiento del maestro, y que la juventud de izquierda representa el quiebre, la ruptura o la “inversión”. Pero quizás no ha sido tan claro que de ahí se desprende que la izquierda no solamente representa la posición contraria simétrica de la derecha hegeliana, sino que representa, quizás sin saberlo, un algo más: representa el acto mismo del quiebre o de la ruptura; representa, en un punto, a la propia representación, o mejor, es el propio representar. También ha sido demasiado claro durante mucho tiempo, para la ortodoxia materialista política, que la dialéctica idealista y el materialismo dialéctico se enfrentan, como gallos colorados, en el campo de batalla de la filosofía: el idealismo es la posición ideológica dominante de las burguesías y el materialismo es la episteme proletaria. Pero no es claro en absoluto que la claridad misma de ese enfrentamiento, la figura de esos dos ejércitos situados simétricamente a izquierda y derecha de la frontera, siempre está enrarecida y abrumada, porque aquel que sostiene la figura, aquel que enuncia el enfrenamiento, aquel que lo dice y lo teoriza, ya está situado en uno de los bandos: el de la izquierda, por cierto, que representa el algo más, la propia barra que antagoniza, la acción de romper y separar. Ese algo más, ese punto de enunciación, esa negatividad y la potencia de esa negatividad, es lo

que ha caído ahí, digamos, “por debajo” del enunciado, lo que ha sido cubierto por la nitidez hiperrealista positiva del contenido realizado de la figura dual, por la positividad binaria de la figura —y su secreto correlato en una tercera persona neutra (la no persona) que la capta y la dice como algo-que-está-en-el-mundo. Ahora solamente parece haber bandos enfrentados que sostienen (y son sostenidos por) doctrinas antagónicas, separados por el muro o el espejo que los distribuye a uno y otro lado. Habrá guerra, sin dudas, pero será tranquila, fría. He ahí la *Ur-verdrängen* de la ortodoxia materialista revolucionaria: la acción misma de representar ha caído por debajo de la figura de la representación.

3.

Insisto. ¿Pensaba en algo así Lenin al leer la gran lógica en 1914, en su famoso retiro teórico en Berna? ¿Pensaba que cierta clave del problema de la guerra imperialista, de la “bancarrotta” del movimiento obrero europeo y de la traición de la Segunda Internacional, debía buscarse no tanto en algo que el capitalismo le hace directamente, “desde fuera”, a los movimientos emancipatorios (o a la revolución incipiente), sino también (y más bien) en algo que ya ha hecho en forma oblicua y distante, y que ahora aparece, “adentro”, como algo que el propio materialista revolucionario no es capaz de hacer, como un punto que no es capaz de alcanzar o de sostener? ¿Y si el marxismo ortodoxo no ha sido lo suficientemente fuerte como para evitar la recaída? ¿Y si eventualmente el obstáculo ideológico aparece ahora no en la dialéctica idealista hegeliana, sino en el acto mismo de haberla reprimido creando el síntoma del propio sustancialismo idealista (materialismo evolucionista, determinista o epistemológico) de Kautsky, de Plejanov, y hasta de Engels y del propio Lenin? ¿Y si hay en todos ellos un resto de capitalismo que no pudo ser pensado, y que ahora retorna como una enorme fuerza neutra e inerte de arrastre (la historia natural), y que solamente es una cuestión de tiempo, ya que más tarde o más temprano seremos arrastrados también? ¿Y si el abordaje de esta “enfermedad inercial”, de esta “patología de la neutralidad” (la verdadera alienación, la más profunda), solamente puede realizarse desde la propia dialéctica de Hegel, en un

retorno a Marx a través de Hegel o un retorno a Hegel a través de Marx?

La respuesta, en principio, debe detenerse en otra pregunta, claro. ¿Cómo saber, en verdad, en realidad, en última instancia, qué buscaba Lenin en Hegel, o, en definitiva, qué encontró (si encontró lo que buscaba, si encontró algo menos o algo más)? Siempre tenemos muchas pistas; demasiadas, seguramente. Empezando por los propios Cuadernos filosóficos de Lenin. Tenemos también, para citar a unos pocos, a Lefebvre y Guterman, a James y Dunayevskaya, los trabajos de Kevin Anderson, las hipótesis de Michael Löwy y las de Stathis Kouvelakis. Y tenemos también la terminante intervención de Althusser “Lenin frente a Hegel”. En fin. Pues, en rigor, también debemos entender que esta dificultad (o imposibilidad) de saber no solamente no debería entorpecer nuestra capacidad de suponer, crear, razonar e inferir sino que, por el contrario, debería tramitarla —y, si se quiere, debería forzar las cosas de entonces a decir algo hoy. Ese algo que el entonces diga estará por fuerza ligado a aquello que nos ocurre hoy. Y esa ligadura no es en absoluto antojadiza o caprichosa, aunque sí estará atravesada, y si se quiere, constituida, por aquello que nosotros quisiéramos (hoy) que Lenin hubiera encontrado (entonces) en Hegel, siquiera para construir la historia “al revés”, dialécticamente, evitando entrar (Dios nos libre) en esas fastidiosas discusiones entre almas bellas acerca de “qué pudo haber fallado” en la Revolución, o en qué momento comenzaron a andar mal las cosas, o cuándo y por qué se torció un camino que abría el entusiasmo a un mundo nuevo a comienzos del siglo pasado.

Consideremos la obviedad de que las condiciones de la Revolución son no sólo complejas sino, también, complicadas. Y consideremos también que las condiciones de su sobrevivencia son seguramente terribles. Mencionemos sólo lo más grueso: las guerras, las contrarrevoluciones, las presiones internacionales, los cercos, el aislamiento y las sanciones económicas, etc., cosas que efectivamente ocurren “desde afuera”, como todos sabemos, han estrangulado a los movimientos revolucionarios en verdaderos estados de excepción perpetuos, escenarios complejos, ásperos y extenuantes de amenazas, de necesidades, de urgencia y emergencia incesantes, de ansiedad y de velocidad

técnica, de tácticas y estrategias, de militarización y defensa, etc. Lo más terrible es que a veces, en esos momentos, lo que se defiende no es tanto la revolución sino la vida misma: la vida sin signo político, sin idea y sin pensamiento. La vida sin la bolsa, la vida sin la libertad, como anota Lacan a propósito del amo y el esclavo. En otras palabras, la lógica que utilizamos para defender esa vida sin la cual (entendemos, amargamente) no hay libertad, es una prolongación del amo que la amenaza: eso puede tener consecuencias devastadoras. Y en parte por eso no puedo resistir la tentación de decir que la crisis del 14 parece ser, para Lenin, la negatividad de un “momento puro”, casi un momento teórico cartesiano, en el que “estando [su] espíritu libre de toda urgencia, y habiendo[se] procurado reposo seguro en tranquila soledad, [se] retira a destruir todo lo que ha aprendido hasta ahora”.

Pero sabemos que es tonto levantar la figura gloriosa y sobrenatural de un Lenin hegeliano, traicionado por el ruido y la urgencia del estado de guerra, por los problemas técnicos y prácticos de la vida de la revolución, y más tarde por la burocracia, el poder y la obstinación rudimentaria de la ortodoxia. Y entonces también sabemos que no vamos a proponer un Lenin teórico, surgido como un milagro de resurrección en la pureza terapéutica introspectiva del momento de su retiro cartesiano en Berna, en la ruptura con el pasado ortodoxo e indialéctico de Materialismo y empiriocriticismo y la teoría del reflejo, como contrapeso de la historia del “hombre de carne y hueso”, el caudillo práctico o pragmático curtido en la ansiedad, en la incesante oralidad y en el calor de la lucha y de la urgencia. Pero a pesar de que sabemos todo eso, no podemos evitar que esas figuras se entrometan. Entonces, de todas maneras, tendremos que hacernos cargo de nuestro “oportunismo”, de la astucia de la razón. Así sea.

4.

Retrocedamos a lo básico. El capitalismo es un modo de producción, un simple modo histórico de producción. Un modo, un sistema económico entre tantos modos o sistemas posibles. Ese bautismo, esa determinación (el capitalismo) le confiere una positividad que lo hace pensable y decible, y

lo recorta del continuo natural y neutro de la economía en tanto universal abstracto, de la economía como dimensión irreductible de toda práctica humana. Así, la positividad particular del capitalismo debería pensarse, en principio, contra la actividad negativa singular de un sujeto (para el caso, el nombre propio Marx, o el proletariado marxiano) que lo determina, lo niega, lo escribe, lo teoriza y lo piensa políticamente, es decir, que lo arranca de la naturalidad y la neutralidad desde la cual ejerce, sin esfuerzo, su cerrada hegemonía. Esta es, por antonomasia, la operación de la *ideologiekritik*: nos ha mostrado como forma histórica aquello que tiende a ser espontáneamente entendido como natural y eterno. Pero aquí es donde la fuerza de la neutralidad vuelve para enrarecer la dialéctica entre lo positivo y lo negativo. Esta necesaria determinación-positivización del capitalismo corre un riesgo grave: no puede pensarse como un modo (positivo) de ser sin que se filtre el fondo de neutralidad de un ser sin modos: el principio de producción y la propia lógica económica como universales abstractos, sin historia. Y el giro perverso es que este neutro “ser sin modos” es una abstracción que solamente puede provenir de las propias prácticas o del propio saber enactivo, experiencial o maquínico del modo histórico de producción capitalista. Esa neutralidad es el saber de lo real inherente al mundo capitalista, el saber enactivo del cuerpo capitalista —y por tanto podría y debería ser entendido, negativamente, como negatividad. Pero el algo más que representa el corte mismo (el cortar) ha caído por debajo del contenido realizado por la operación, y entonces la neutralidad del ser sin modos se pone a funcionar simplemente como el telón de fondo, digamos, sin sujeto, sobre el que emerge la positividad de los modos históricos del ser. Ahora, integrada la neutralidad al sistema de lo positivo, la positividad del capitalismo no aparece contra la operación negativa del pensamiento teórico (del proletariado, o de Marx), sino que se recorta sobre la neutralidad abstracta de la economía y la producción. El contenido positivo del lenguaje es objetado (el capitalismo es un modo de producción injusto, explotador, acumulativo, etc.) pero sólo para consagrar la ontología de ese mismo lenguaje inscripta sordamente como neutralidad: hay por lo menos un modo no capitalista de producción, por lo menos un modo

de ser de la economía que no es capitalista, y en el cual la economía y la producción se deslizan sin patologías capitalistas sobre el suelo neutro de una historia posconciliar. Estamos en plena alienación: no entendimos que la economía y la producción eran siempre ya parte de la “patología capitalista”, creímos en la plenitud positiva del significante binario que se levantó luego del corte. El capitalismo apareció entonces no como el modo político en el que el sujeto dice y determina la neutralidad abstracta de la economía, sino como un simple modo de ser de ese ser sin modos que es la economía. No como un modo político (negativo, teórico) de decir economía, sino como un modo de ser (positivo) de la economía.

Así, el capitalismo volvió a interponer su cuerpo en el lenguaje que pretendía criticarlo, pero no ya como la positividad de un modo de ser ni como la negatividad de una ideología, sino como el chasis neutro en el que se apoya ese lenguaje. El engaño entonces, si es que puede hablarse de engaño, no estaba en la representación ideológica de la realidad, sino en la realidad misma como representación práctica o enactiva. Pues siempre se ha tratado de un engaño de lo real, similar al que atormentaba a Descartes. Este “engaño generalizado” es el tema marxiano del fetichismo o la mistificación objetiva, el resto neutro que sobrevive a la operación de determinar o negar al capitalismo, y que regresa, tarde o temprano, como real. Ese tema, que se ha caracterizado a veces como la última tentación de Marx, como el desliz pecaminoso y el flirt con la gran bestia idealista Hegel en el primer capítulo de *El Capital*, resulta ser un corte mucho más profundo que sitúa al “engaño” en la materialidad significativa de las prácticas y no en la falsa representación ideológica de la realidad objetiva —es decir, lo saca de esa zona de encuentro o desencuentro entre el ser (sustancia ideal) y el pensamiento (idea sustancial) que presupone siempre la exterioridad de uno con relación al otro. Sitúa al problema no en la epistemología sino en la ontología. El fetichismo, esa alienación absoluta (por así decirlo), aparece, para el caso, en la perspectiva hegeliana, como una recaída: consiste en no haber podido mantener lo negativo, en no haber podido traer ese resto neutro a lo negativo. Ha querido criticar y superar al capitalismo como simple modo histórico del ser

económico, utilizando los principios neutros y la lógica técnica (científica) de la propia economía política, o el ser amodal, ahistórico o natural de la economía o la producción. Ahora, parecería que de la economía al capitalismo se recapitula, sencillamente, el pasaje empírico, blanco y sin residuos —independientemente de lo abrupto, lo violento o lo sangriento que pueda llegar a ser ese pasaje— de la historia natural a la historia política. Entonces se consagra la plenitud del significante binario: fuerzas productivas (entendidas como desarrollo abstracto —natural— de la tecnología), y relaciones de producción (entendidas como modos sociales, más o menos pasivos o refractarios, de sintetizar ese desarrollo). Habrá ritmos y recursos técnicos neutros de apropiación de la naturaleza y habrá modos histórico-sociales de relacionarse con esos ritmos, de ver y vivir esos ritmos. Y habrá por tanto momentos en los que los segundos serán incapaces de contener la explosión de los primeros, y entonces habrá revoluciones destinadas a restituir la armonía perdida.

Pero esas revoluciones incesantes y maníacas son, precisamente, el propio capitalismo, y culminan, se diría, en el retorno absoluto de la neutralidad, alojada en el despliegue técnico de las fuerzas productivas. La máquina (la abstracción tecnológica, la pulsión: la fusión del telos con el funcionamiento) es ahora celebrada con la atollada felicidad de una especie de vértigo moderno o futurista, como el vengador de explotados y oprimidos, capaz de combatir la pobreza y la desigualdad, capaz de eliminar los atrasos del medioevo rural, la magia, los mitos y el folclore —capaz de abolir, en suma, toda la patología supersticiosa de las relaciones capitalistas. Pero el capitalismo, de más está decirlo, el verdadero capitalismo, el más profundo e incrustado, el más abstracto, reprimido a un nivel básico y casi inaccesible, estaba precisamente en la concreción de esa neutralidad abstracta: la pulsión técnica moderna. Como si su astucia hubiera consistido en exhibir su parte positiva, generosamente abierta y dispuesta a la negación, solamente para esconder la neutralidad como el suelo objetivo desde el cual lo negamos.

5.

En el mundo contemporáneo, podríamos decir, el capitalismo “alcanza su concepto” precisamente en la realización de eso que ya estaba ahí, como concepto: en la generalización y globalización de la economía como técnica, en la lógica neutra y abstracta del intercambio, la producción, el rendimiento, la eficacia, el perfeccionamiento y la acumulación. Ahora entonces, la verdad chata y avasallante del capital se despliega como lo real de un “proceso sin sujeto”, como un empuje técnico libre (incluso) de relaciones capitalistas. La vida misma: una máquina enorme, ilimitada, indiferente y completamente asignificante. La forma más terrible y despótica del Gran Otro (el capital) una vez que Dios (el capitalismo) hubo muerto. Ahí la lógica enactiva del capital (y no las ideologías nacidas de las relaciones capitalistas de producción, el sujeto “detrás” de la máquina técnica) parasita y coloniza todos los sistemas y todas las esferas (rigurosamente, creando algo como “esferas ónticas”): la vida, la política, lo social, la verdad, el conocimiento, la educación, la comunicación, el placer, la reproducción. Ahora el capitalismo es el mundo, y el mundo es el capitalismo. Y por eso, como se ha observado algunas veces (Jameson, Zizek, Fisher, por ejemplo), es más sencillo imaginar el fin del mundo (un meteorito, el cambio climático, las explosiones solares, las pandemias y las invasiones zombis) que pensar la superación de un simple modo histórico de producción. Eso se debe a que el capitalismo es un modo histórico de producción, pero la lógica o el lenguaje del capital no. La lógica del capital es la neutralidad, la nube inerte, abstracta, opaca y viscosa, que nos constituye y determina “por dentro”. Y eso revierte, claro está, sobre la positividad misma: el capitalismo entonces ya no es “un simple modo histórico de producción”: es la ontología neutra que lo posibilita, lo sostiene, lo protege y lo hace durar, es decir, ese “motor interno” que al provenir de él como “representación enactiva”, lo lanza, idéntico a sí mismo, al momento siguiente, y en ese movimiento lo enraíza y lo confirma.

No hay, obviamente, entre la positividad o la solidez del modo de producción capitalista (la máquina técnica de producir valor de cambio y plusvalía) y la nube neutra de la ontología del capital (la circulación como el funcionamiento per-

petuo de esa máquina), una relación del tipo base (técnica, económica, productiva)/superestructura (cultural, ideológica, teórica), como dos positividades que deben ser articuladas. Tarde o temprano, aunque esa articulación se diga o se quiera dialéctica, siempre habrá una instancia positiva (la base, para el diamat) que va a aparecer como la verdad de la otra. Debemos pensar esta “articulación”, para el caso, más bien como un continuo neutro-positivo o positivo-neutro, como ya hemos dicho: una neutralidad que es siempre ya positiva y una positividad que es siempre ya neutra, enlazadas en una fuerza profundamente solidaria de resistencia que siempre impide, retarda o arruina la potencia negativa del pensamiento.

Si algún interés hubiera aún en cierta disputa por las palabras y los ismos, diría que hay que situar en este punto al verdadero materialismo: no en la creencia en cosas, objetos o relaciones independientes del pensamiento y las prácticas (la creencia ingenua —y profundamente idealista— en un ser sin modos, sin lenguaje y sin historia, o su contrapartida, que sostiene que solamente hay modos históricos de decir), sino en la aceptación de las prácticas sociales como un real irrepresentable (neutro, enactivo, técnico) que son condición de posibilidad de toda actividad de representación y al mismo tiempo son aquello que la impide y la arruina. No se trata solamente de historizar al capitalismo, sino de entender (quizás en un segundo momento) que el capitalismo es el “límite interno y sólido” de nuestra capacidad de historizar.

6.

Hoy podríamos llegar a entender que la pulsión neutra fue infinitamente más fuerte que la pasión negativa. La pulsión modernizadora, técnica y progresista, fue infinitamente más fuerte que la pasión revolucionaria (que siempre parece exigir suspensiones, detenciones, retiro, paciencia). La fuerza del arrastre y el declive fue más fuerte que la de la profundidad. (El placer de sentir fue infinitamente más grande que el de entender.) Pero ¿cómo hubiéramos podido entenderlo hace cien años, en Petrogrado en 1917, en Berna en 1914? Debemos ser cuidadosos y justos con la memoria hegeliana de la expresión “el capitalismo alcanza

su concepto”. No se trata de algún tipo de potencia germinal plantada en algún momento del pasado, cargada con su desarrollo y su despliegue histórico, que florece y madura hasta alcanzar el destino impreso desde siempre en su memoria biológica. La historia dialéctica es una narración teórica après-coup, y se diría que parte de un real-contingente, de un núcleo sólido constitutivo irreductible. Seguramente el punto histórico del capitalismo actual puede cargarse a la cuenta de una contingencia o un accidente, en el sentido más bien torpe de algo que “pudo no haber ocurrido”. Pudieron no haber ocurrido los acuerdos de Bretton Woods (o haber ocurrido en la versión keynesiana) o el plan Marshall o la OTAN, pudo no haberse degradado definitivamente la idea política en modelos técnicos de gestión o administración o realpolitik, pudo no haber crecido explosivamente la tecnología de la comunicación, el fetiche de la información, el advertising y los medios, la omnipresencia de la estadística en la cultura mediática, la espectacularización de lo privado, etc.; pudo no haber ocurrido el neoliberalismo, la caída del socialismo real, el “posneoliberalismo”, la proliferación de TLCs, la globalización y la molecularización del mercado como la forma misma del espacio (o el territorio) social; pudieron no haber triunfado las democracias de masas, pudo no haber mutado o retrocedido el Estado ante la diseminación del sistema maquínico del mercado, la empresa y las finanzas, etcétera. Pero una vez que todo eso ocurrió, ese algo es conceptualmente necesario, ya que constituye y determina nuestro propio lugar, nuestro propio momento de enunciación. Parado en este presente histórico entonces, el sujeto “mira hacia atrás” y “ve” que de la nube caótica de episodios, textos o teorías del pasado, algunas zonas se encienden y otras se apagan y callan. Para ese sujeto, todo el presente, toda la blindada consistencia de la existencia, el ser y el funcionamiento, se transforma en pasado, esto es, en significativo o en concepto que esperaba su momento de existencia. Así, para poner un ejemplo dentro del estilo, las “Tesis sobre la historia” o “El capitalismo como religión” (Benjamin), se ponen a decir, hoy, con una fuerza profética que estaba ausente —digamos— hace cincuenta años, aunque no se haya modificado ni un punto ni una coma de sus versiones originales escritas entre la segunda y

la cuarta década del siglo pasado.

Entonces, una vez más: ¿cómo (y, sobre todo, por qué) resistir la tentación de ver en aquel retiro de Lenin de 1914 una objeción y una advertencia, un “aviso de incendio”, una sospecha de que el corte emancipatorio debía situarse en una “profundidad interna” casi inaccesible, en la operación teórica de resituar completamente a la dialéctica extrayendo de ella el anticuerpo contra el verdadero Amo, el virus residente del capitalismo: la objetividad neutra de la lógica económica del capital, la lógica enactiva, las prácticas cotidianas de la vida y el cuerpo capitalistas, la abstracción tecnológico-productiva, en fin? Quizás ahí esté la clave de la famosa “lectura materialista de Hegel”. No en la inversión de Hegel en una forma simétrica y oponible, sino en no perder de vista que materialismo representa, para el caso, el algo más, la negatividad subjetiva del acto mismo de “invertir”. Y que por tanto materialismo no puede indicar el asunto epistemológico simple del predominio de la materia sobre la idea, sino, más profundamente, el de la “materialidad” (la irreductibilidad) del daño mismo entre materia e idea. Debemos postular el carácter significativo, social e histórico de la realidad, pero también debemos entender la objetividad-objetividad misma de las prácticas significativas. Es decir: postulamos que lo objetivo es, siempre ya, un saber, pero también entendemos que ese saber es objetivo. Pero esto, precisamente, es lo que Hegel sabía. Así, entonces, se puede jugar bonitamente con las palabras: Lenin emprende una lectura materialista de Hegel y no tarda en entender que esa lectura también será, por fuerza, una lectura hegeliana del materialismo. Así lo dice Stathis Kouvelakis:

El resultado al que llega Lenin, anticipando un poco las cosas, es que la genuina “inversión materialista” de Hegel no se encuentra, como el último Engels pensaba y Plejanov y los demás guardianes de la Segunda Internacional repetían hasta la saciedad, en afirmar la primacía del ser sobre el pensamiento, sino en entender la actividad subjetiva expuesta en la “lógica del concepto” como el “reflejo” idealista y por ello invertido de la práctica revolucionaria, que transforma la realidad revelando así el resultado de la intervención del sujeto. Y en esto es en lo que Hegel estaba infinitamente más cerca del materialismo que los “materialistas” or

todoxos (o las primeras versiones premarxistas del materialismo), ya que estaba más cerca del nuevo materialismo, el de Marx, que afirmaba la primacía no de la “materia” sino de la actividad de la transformación material como práctica revolucionaria. Se mantenía la promesa de una “lectura materialista de Hegel”, pero de una manera muy alejada de la que su autor concebía inicialmente.

Es necesario entonces entender la fórmula también al revés: una lectura hegeliana del materialismo será necesariamente una lectura materialista de Hegel. Lo que le mostraría a Lenin la lectura materialista de Hegel es la insuficiencia, digamos, del materialismo de Engels, Kautsky y Plejanov, y de todo el “materialismo científico” en suma: la filosofía oficial del socialismo real. Irónicamente, la científicidad es aquello que ha cubierto perfectamente el campo de una profunda neutralidad capitalista reprimida (o forcluida) que retorna como una incuestionable positividad real en la forma de objetos y leyes objetivas (el funcionamiento de la gran máquina productiva, sin relaciones y sin modos de ser). O, como reprocha Benjamin al marxismo: “algo similar [a lo que ocurre con Nietzsche] ocurre con Marx; el capitalismo se convertirá, con intereses simples y compuestos, cuya función es la deuda [schuld], en socialismo”. Sin corte, sin milagro, sin transcendencia, sin redención, sin teología, sin sujeto, mero incremento científico-técnico de lo humano, sin haber tocado el motor capitalista inherente de la deuda, el capitalismo se convertirá en socialismo, en socialismo científico (y real).

7.

Entonces, por último, en este punto quizás podemos pensar algo similar a lo que se planteaba Lacan en el Seminario XI. Lacan se propone ir de la pregunta ¿es el psicoanálisis una ciencia? a esta otra, mucho más pretenciosa y decisiva: ¿qué es una ciencia que incluya al psicoanálisis? En otras palabras, de ¿hay una ciencia del sujeto, una ciencia del deseo, una ciencia de la revolución o del socialismo?, a ¿qué debería ser una ciencia para que incluya al sujeto, al deseo, a la revolución, al socialismo? O, quizás mejor: la pregunta acerca de si una teoría del sujeto o de la emancipación podrían ser ciencia, se desplaza a qué debería tener o qué

debería perder la ciencia para ser teoría. La sospecha entonces es que la dialéctica parece hablar de una crítica radical a la científicidad, y no de una especie de bricolaje reformista en la distinción entre ciencia verdadera y ciencia positiva o empírica. Si ciencia instala el campo epistemológico y se instala ella misma en ese campo, insistiendo en la exterioridad de la relación entre verdad y no-verdad (el error, la ideología, los mitos, etc.), siempre será, en la diferencia misma, ciencia positiva, y entonces teoría debe apuntar, mucho más profundamente, a la ontología: su objeto es el duro y escurridizo corazón ontológico del objeto, la realidad y la verdad. Ese corazón es las prácticas: prácticas sociales, prácticas históricas, prácticas significantes. Una teoría debe ser capaz de arrancar esas prácticas de la neutralidad, o del campo gravitacional de la positividad en el que se tiende a armar “espontáneamente” el motor pulsional neutro-positivo, y traerlas no a la negatividad del pensamiento o del sujeto, sino a la negatividad paradójica de la diferencia misma entre el pensamiento y el ser, en la que uno es el presupuesto del otro, en la que uno está siempre ya dañado por el otro.

Entonces el punto, una vez más, parece ser la propia dialéctica, cierto empecinamiento de la dialéctica en no dejarse entender sino como algo que perturba o molesta el advenimiento tranquilo, rotundo y glorioso de la sustancia ideal (o de la idea sustancial), siempre lista para organizar todo el campo del conocimiento o de la episteme. El asunto, por así decirlo, parece estar en la profunda e irreductible materialidad de la propia dialéctica, alojada como un hueso en el corazón mismo de las prácticas sociales e históricas, las prácticas significantes que han hecho aparecer la objetividad, la objetividad y la realidad. Así, quizás, debemos asumir una pirueta dialéctica y, en una obvia transgresión de la cronología que debemos cometer en nombre de la fidelidad al tiempo teórico, leer a Hegel como discípulo de Marx. Situar a Hegel como la continuación del proyecto anticapitalista de Marx. Y no solamente eso, sino también volver luego a Marx para rescatar, après-coup, los antecedentes que prefiguraban a Hegel. Pues aunque cierta tradición marxista parezca estar situada en un lugar menos radical que el ocupado por la negatividad hegeliana ¿no es acaso el propio Marx quien, al razonar teóricamente la

explotación en lugar de dejarse llevar por la simple solidaridad o empatía con el oprimido o el desposeído, sitúa la potencia revolucionaria del sujeto precisamente en su capacidad de razonar, pensar y negar? Sabemos que el poder o la opresión son positivos y la explotación es negativa. Sabemos que el poder o la opresión se experimentan, se viven o se sufren, mientras que la explotación se piensa, se razona y se teoriza, y por eso tiene potencia subjetivante.

Haber planteado la revolución exclusivamente en términos de economía política y haber planteado la emancipación, o la política, en términos de poder o de lucha contra el poder, es un síntoma del punto ciego del materialismo idealista revolucionario. Y la pregunta es: ¿habrá una revolución con esos “ángeles de la negatividad” surgidos de milagros teóricos, de cortes y retiros cartesianos puros del pensamiento, de exquisiteces dialécticas y de metafísica especulativa, que han logrado atravesar la fantasía neutra de la realidad capitalista hasta quedar completamente solos ante lo real de un dios inconsciente y arbitrario, completamente solos, sin gran Otro?, o, en otras palabras ¿la verdadera emancipación es una emancipación de filósofos, y no de masas, ni de caudillos o estrategas o militares? No lo sé, no parece, parece que no. Solamente una cosa es segura: sin esos ángeles no habrá revolución, o la que haya no llegará, por así decirlo, lejos; tarde o temprano enfermará de esa neutralidad moderna que pensamiento y prácticas arrastran desde que el capital es el capital, es decir, desde siempre.

NOTAS

1 Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*. Prometeo, Bs.As., 2009. p. 41.

2 Kouvelakis, S. “Lenin como lector de Hegel”, en Bogden, Kouvelakis, Zizek (eds.), *Lenin reactivado*, Akal, Madrid, 2010, p. 180. *Itálica mía*.

3 Benjamin, W. “Kapitalismus als Religion” (1921), *Gesammelte Schriften Bd. VI*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 100-103.

4 Y podemos entonces repetir la observación de Althusser, aunque seguramente no en el sentido que él le dio en su intervención “Lenin frente a Hegel”: “Nadie ha comprendido a Hegel desde hace 150 años, pues no es posible comprenderlo si no se ha estudiado y comprendido a fondo *El Capital*”.

