

Los papeles del CREM

Espacio de libertad

De difusión del conocimiento y de la opinión.

**Los papeles del CREM, aspiran ser un reflejo del pensamiento político
económico y social de la Venezuela actual y de la Venezuela del futuro**



La agonía de la posmodernidad. Imagen de El País de Madrid

Narrativas y otros constructos

**Las variantes intelectuales y políticas de la agonía de la posmodernidad
Ensayo**

José Rodríguez Iturbe

Introducción

Estamos en presencia de una crisis epocal. Una crisis en la cual los consensos parecen lograrse en torno a lo que se rechaza más que sobre lo que se propone. Y se rechaza la dignidad de la persona humana y de los pueblos, en cuanto se ignora la libertad como exigencia de la conducta propiamente humana. Porque se prescinde de la persona y se ignora lo humano. Es una crisis cultural y política. Negada la verdad como realidad del ser, el culto a la mentira o el fanatismo de la duda han resultado las vestimentas de nuevas falacias que pretenden adornar sus carencias con la careta de la pseudo-ciencia. Nunca el ser humano había mostrado mayor capacidad de avance tecno-científico y conocimiento y control de sí y de la biosfera. Y nunca, paralelamente, la pérdida del sentido de solidaridad

en la comunidad humana había expuesto tan brutalmente el vacío de la soledad, de la incertidumbre y de la angustia. La ausencia de solidaridad es consecuencia de la búsqueda del bienestar partiendo de la individualidad egoísta, con la ignorancia del otro, del semejante y del respeto a su intimidad. El existir es coexistir. Pero no se trata de una simple situación. Es una exigencia vital de quien capta la pobreza ontológica radical de su situación de creatura. Es un reclamo de trascendencia que lleva a cada quien a la búsqueda del orden radical que lleva no sólo a la afirmación de un orden histórico-político, sino también, como necesidad fontal, al reconocimiento trascendente de una finalidad vital humana que lleva, con ansia de verdad amorosa, a la búsqueda y al encuentro con Dios. La fe en el Dios que es Amor es una verdad radical. Se ha dicho a menudo: El ideólogo cree que sabe; el hombre de fe sabe que cree. Y la primera participación amorosa en ese Dios que es Amor es el don gratuito de la fe. Con la luz de esa verdad pueden allanarse todas las oscuridades. No se trata de integrismos, sino de apartar con decisión los prejuicios de la Cristofobia tipificante de la amarga agonía de la postmodernidad. La modernidad, desde la autoconciencia cartesiana, se distinguió por las notas del subjetivismo y del relativismo. La postmodernidad, desde el superhombre nietzscheano, de tan larga y variada descendencia, hizo exhibición agresiva del escepticismo y del nihilismo. Ni la razón ni la verdad importan en la cultura aún dominante. Y ello ha marcado la política postmoderna. Sólo la voluntad de poder es la que marca una historia, percibida como eterno progreso y como fin en sí misma. Si eso es así, la alianza de Maquiavelo con Nietzsche es la que tendría la llave de la puerta del porvenir. Pero entonces, se daría la antítesis de aquello que justifica nuestra presencia en el marco de lo público: la afirmación de la raíz ética de la acción política; y la consideración de ser la *recta ratio* y no la fuerza bruta la que posibilita la *via civilis*, el convertir la multitud en República. La crisis epocal se pone de manifiesto en la visión de la democracia, como forma política y como forma de vida, ayuna de principios y valores. Una democracia que no refleje, para decirlo en términos maritainianos, una verdad a la cual servir, se agotará en los tinglados de lo procedimental, más o menos complejos, según los casos. Y una democracia atenta a lo adjetivo y no a lo sustantivo será siempre una democracia enferma, anémica cuando no agónica. Entre otras cosas, porque será incapaz de generar, alimentar y mantener la esperanza. Y como la política es siempre un sueño y una discusión sobre el futuro, su praxis se verá aquejada de una parálisis intelectual y volitiva, que producirá en los sujetos protagonistas políticos de la historia una pérdida creciente de auto respeto, de autoestima, sobre sus propias personas y sobre su actuar en el marco de lo público. Si el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser, como decían sin mayores embrollos los viejos escolásticos, no podrán proclamar y defender la libertad como elemento *sine qua non* de la dignidad humana aquellos políticos que por falta de urdimbre moral e intelectual no puedan dar motivo de su opción política como resultado de una previa decisión moral de servicio al bien común. Porque no hay razón política que no tenga como fuente y apoyo basilar una razón moral: producto de la conciencia crítica de cada sujeto y de cada generación frente a los retos objetivos de su tiempo y de su pueblo. La historicidad de la política no depende tanto de las posturas del adversario, sino de la capacidad de propuestas que quienes partimos de una *Weltanschauung* judeo-cristiana formulemos, con la plena conciencia de su perfectibilidad, pero como expresión de ese *servir a la verdad* que marcó el aporte de los disidentes checos como Vaclav Havel y Vaclav Benda, en su heroica afirmación frente a la falacia anti-humana del comunismo que los oprimió. El *servir a la verdad* (como decisión antagónica a *servir a la mentira*) fue lo que les permitió, cultural y espiritualmente, en las condiciones más adversas, construir lo que ellos llamaban la *polis paralela*. Esa *polis paralela* fue, en medio de la opresión, la persecución y

la cárcel, la semilla, la primera piedra de la *vivere civile* que hizo posible la aurora, de un esfuerzo que nunca acaba, de convertir, cultural, espiritual y políticamente, la multitud en República. Hoy, más que nunca, el trabajo político es un trabajo cultural. Esa es la razón de estas páginas que agrupan distintos trabajos con el denominador común de la modernidad, la postmodernidad y la crisis cultural que muestra una dinámica de cambio. La exigencia de un renacimiento humanista nutrido de una savia judeo-cristiana permitirá la afirmación de la persona y de su dignidad, en medio de las incertidumbres y angustias actuales.

La neolengua orwelliana

Fue George Orwell [1903-1950] quien habló de *neolengua*, en su descripción del Estado totalitario plasmada en *1984* (editado en 1949)¹. La neolengua (*Newspeak*) debe sustituir la viejalengua (*Oldspeak*) para dominar el pensamiento de los militantes del partido e imponer socialmente, mediante el control de los medios de comunicación social, el pensamiento único. En la novela de Orwell, Winston Smith, quien trabaja en el Ministerio de la Verdad (*Minver*) se ocupa, con la neolengua, de reescribir la historia, adaptando el pasado a los intereses del partido. La ficción orwelliana ha poseído y posee variadas manifestaciones históricas en las proyecciones teórico-prácticas de los totalitarismos del siglo XX y de lo *políticamente correcto*, de preocupante presencia actual.

La neolengua ha sido y es un instrumental de dominación, de búsqueda de la hegemonía socio-político, por parte de quienes no admiten ciudadanos, sino súbditos, y niegan *a priori*, como peligro social, el ejercicio de la libertad. Vale decir, de quienes niegan lo humano en cuanto humano, y consideran lo humano como un simple constructo. El uso de la neolengua por el poder resulta políticamente la imposición de la barbarie. Ese instrumental considera radicalmente heterodoxa la crítica del poder establecido. No entiende, ni admite, ni tolera, que la crítica del poder sea condición de toda crítica. La neolengua funciona simplificando la realidad con etiquetas. Disponer de etiquetas resulta básico para estigmatizar al adversario y justificar cualquier trato de desprecio, calumnia, condena o represión. Con mayor fuerza si el adversario resulta un ex-militante disidente, que, desencantado o repentinamente iluminado, vierte sobre la secta de la seudo religión política de la cual proviene el arsenal de su crítica. Como la crítica del disidente es el resultado de la fe perdida en la utopía redentora, pero con conocimiento de la misma, la secta totalitaria la considera del mayor peligro.

La neolengua es herramienta para, con la masificación y la uniformidad ideologizada, cancelar toda duda y afirmar el fideísmo del sistema. Como señalara Eric Voegelin [1901-1985], el fideísmo gnóstico, el fideísmo totalitario, exige la imposibilidad de la duda, la negación del cuestionamiento, la cancelación de la pregunta, la extinción de la reflexión crítica. Quien ignore la imposibilidad del cuestionamiento e insista en la interrogación con finalidad crítica, debe ser marginado o liquidado. Marginación o liquidación personal. La marginación y la condena, así como la masificación *in crescendo* como garantía de control y de poder hegemónico, exige cambiar el sentido de las palabras. Más aún: exige conferir el poder al léxico oficial de combate para transmitir una transformación de la realidad. La realidad seguirá siendo lo que es, pero la neolengua le dará un pleno sentido ideológico en

¹ Cfr. ORWELL, George [1903-1950], *1984* (1ª. ed. 1949), (Traducción de Rafael VÁZQUEZ ZAMORA [1911-1972]), Destino, Barcelona, 2003.

el contexto del imaginario, en el cual, como elemento de su realidad cultural y espiritual, están insertados los individuos prisioneros (mejor sería decir *esclavos*) del sistema.

La neolengua tiene una finalidad ideológica. Sin neolengua no habrá metarelato. Sin metarelato no habrá narrativa acorde con la finalidad de imponer una visión y comprensión de la realidad no como la realidad es en verdad, sino como se desea que sea vista y comprendida, para que se piense, se hable y se actúe de modo *políticamente correcto*; es decir, según el deseo de los factores reales de poder. La masificación ideológica, como meta asignada a la neolengua en la construcción y mantenimiento de las narrativas partisanas, tiene por objetivo la negación de la realidad; la reducción de la realidad a cómo es ella percibida por un imaginario elaborado con intencionalidad ideológica. Así, vencer y destruir la fuerza de lo real, donde cobran entidad lo particular y lo contingente, parece ser la obsesión patológica del sectarismo totalitario.

La crítica del poder como condición de toda crítica pasa de ser algo molesto para quienes tienen el *imperium* a resultar algo inaceptable, y, por lo tanto, punible. Si existe la crítica del poder puede darse el pensamiento alternativo; y ello es un riesgo letal para todo pensamiento y *praxis* totalitarios.

La neolengua en función de la narrativa anti-humana procura centrar la atención, personal y colectiva, en ideas-fuerza que, en su abstracción, permiten la visión dicotómica de la sociedad en base a *ismos*: capitalismo, socialismo, clasismo, fascismo, liberalismo, etc. La dinámica de la historia, el motor de sus procesos, no resulta, por tanto, de personas de carne y hueso, de seres humanos, sino de fuerzas abstractas. La visión y juicio histórico político de las personas será resultado de su ubicación utilitaria en el marco imaginario de esas fuerzas abstractas. Y los totalitarios, o neo totalitarios defensores de lo *políticamente correcto*, pretenderán, entonces, que semejante negación de la realidad humana y social sea considerada *científica* (esa fue la ambición monopólica del marxismo clásico); y que, quienes deambulan como zombies por el mundo de la cultura sean considerados como los gurús privilegiados que tienen en sus manos la llave de la comprensión intelectual no sólo del pasado y del presente, sino, sobre todo, del porvenir.

Esa *lumpen intelligentsia* de la neolengua aspira a convertir al mundo de la cultura en un campo de concentración en el cual ella impone el terror de lo *políticamente correcto*, reclamando de sus constructos una capacidad de combate. La dinámica histórica está, así, concebida como lucha. No se trata de simples confrontaciones dialécticas. Además de la hegeliana lucha de contrarios, siempre la neolengua, a través de los metarelatos, de su narrativa de carga ideológica, transmite consignas de carácter estratégico-táctico inmediato. La neolengua dirá que la guerra es paz y que el odio es amor. La lucha por la paz será la guerra contra la injusticia burguesa liberal-capitalista. El amor será el odio a las desigualdades y a quienes las producen al ser instrumentos históricos de un sistema opresor. Todo ello supone un empeño, no coyuntural sino permanente, de reducción de la realidad al diseño utópico ideológico. Reducción en la cual cualquier contradicción que la recta razón advierta en relación a la percepción de lo real, debe ser, con prontitud y radicalidad, ahogada como negación de la supuesta irreversibilidad de la historia, puesta en evidencia incontrovertible por la narrativa cónsona con el imaginario acorde con lo *políticamente correcto* de la secta totalitaria hecha poder. Tal contradicción será siempre, por tanto, reaccionaria *per se*. Y la carga de la prueba respecto a tal sentencia dictada a

priori corresponderá no a la neolengua, al metarelato o a la narrativa oficial, sino al atrevimiento de quien pretendió descubrir fisuras en la totalidad de un sistema que, por definición y autodefensa, resulta incapaz, *pro bono suo*, de contradicciones o fisuras.

La *lumpenintelligentsia* de la neolengua orwelliana, tanto en sus versiones de izquierda como en sus versiones de derecha, encuentra en el congelamiento de la realidad que esa neolengua produce, una falsa comodidad, la comodidad de su torre de marfil, que le permite auto-considerarse *revolucionaria*, cuando, en verdad, solo se dedica al pastoreo de nubes en los potreros de la utopía. La neolengua termina por fosilizar la realidad y por hacer del actor público que la utiliza y domina, alguien aferrado a la abstracción de sus pretendidos conceptos-fuerza, que carece de la libertad cultural y espiritual de entender la flexibilidad del lenguaje común de la gente común, es decir, el lenguaje real de la gente real, que existe y opera, más allá de las irrealidades dogmatizadas de las sectas totalitarias.

La neolengua orwelliana, al negar la realidad, se convierte en una pétrea muralla que obstaculiza e impide la dinámica del diálogo que requiere toda vida socio-política democrática, signada por el pluralismo y por la dinámica de una potencial alternabilidad.

La neolengua hizo de la libertad y de la justicia abstracciones. Abstracciones de multívoca y equívoca comprensión. Y, por supuesto, de multívoca y equívoca inspiración para la teoría y la praxis política. La búsqueda de una justicia abstracta, que sirvió al marxismo para captar a un grupo nada pequeño de intelectuales, constituyó (y constituye) el amplio sendero de los *compañeros de ruta* de las utopías totalitarias.

Los compañeros de ruta son agentes más que camuflados, de mayor o menor descaro colaboracionista con los negadores de la dignidad humana. El colaboracionismo de los compañeros de ruta se presenta siempre como realismo. Pero su supuesto realismo no ha sido ni es tal; nunca ha sido auténtico realismo. Es la tangente que le ha permitido y permite la fuga de sus principios y valores originales para justificar su *acompañamiento* (que en realidad es abandono de sus propios principios, cuando no abierta traición de los mismos), adhiriendo o justificando las posiciones del adversario. Así, el colaboracionismo no pondrá nunca en cuestión la naturaleza del adversario, sino que cuestionará siempre la naturaleza de quienes retan a los enemigos de la libertad, buscando de manera barroca la justificación de su inalterable postura que supone pasarse a las filas del enemigo.

La pretensión de atribuirse un carácter *científico* dotó al marxismo de una actitud de desprecio apriorístico hacia las visiones de la realidad diferentes a la suya. Aunque ello resulte bastante diluido en el neo-marxismo y en el post-marxismo, esa derivación barroca de la autoconciencia cartesiana, con *camouflage* de izquierdismo antes y de *progresismo* ahora, ha servido (y sirve) para una catalogación dicotómica del *bien* (los autotitulados izquierdistas o progresistas) y del *mal* (sus críticos y adversarios). Lo singular de semejante postura es que invierte siempre la carga de la prueba. La acusación, según su lógica *sui generis*, siempre está en sus manos; pero la carga de la prueba, contra toda rectitud procesal, recae, también siempre, en el acusado, no en el acusador.

En la neolengua de la antigua izquierda o del progresismo actual el resentimiento no es un componente marginal. El resentimiento es el elemento emocional que permite fraguar el negativismo militante. El desorden establecido será, entonces, todo lo que figure en el

imaginario como causa del resentimiento. La ideología del neomarxismo y del postmarxismo será así la ideología de los resentidos que se consideran víctimas de cualquier tipo de exclusión. Si ciertamente la ideología del pensamiento burgués era excluyente y causa de exclusión, la ideología del pensamiento que se llama a sí mismo progresista no lo es menos. La utopía posee en ella un carácter necesariamente mítico. Ese carácter mítico, al poseer un núcleo fuerte de resentimiento, terminará por ser la causa de una exudación de todas las miserias personales o colectivas de la humana condición. Se elevan, así, a la categoría de principios rectores de la praxis política, la variada gama de complejos que la patología descubre en los individuos con serios problemas de adaptación.

La postmodernidad y las narrativas

El neolenguaje sirve para la construcción de las narrativas. En la postmodernidad vivimos en el mundo de las narrativas. Narrativa impuesta equivale a realidad aceptada, a imaginario colectivo de relativa solidez, capaz de rechazar *a priori* cualquier presentación discordante con la narrativa impuesta. La imposición se toma como aceptación; y, así, la narrativa impuesta es la que señala la ruta de la historia como realidad forjada. Interesa la apariencia, más que la realidad; la imagen, más que la verdad, con su capacidad de interpretación existencial.

En el mundo de las narrativas no hay radicalidad ontológica. Nada de preocupaciones metafísicas. No se trata de *verdad*, sino de *convencer*. La verdad, como trascendental del ser, como reconocimiento de la realidad de lo que es, como la adecuación del intelecto que conoce con la realidad conocida, importa poco, por no decir nada. Interesa convencer: dar seguridad a quien participa de la narrativa que logra imponerse, que no es un marginal en su existir, sino que está en lo que se ha dado en llamar *el lado correcto de la historia*.

Porque en la narrativa la semántica importa. Importa mucho. Es ella la que indica la bondad o maldad, ya no como criterios éticos respecto a la conducta humana, sino como lo que debe ser aceptado o rechazado. La narrativa está pensada en dimensión operativa de intrínseca carga ideológica. La narrativa postmoderna no es, ni aspira a ser, valorativa, sino descriptiva. El ejercicio valorativo, axiológico lo despliegan los creadores de la narrativa y sus artesanos de difusión social. No se busque, pues, en la narrativa profundidades filosóficas, sino elaboraciones instrumentales de psicología social. El mundo de las narrativas no busca ni presenta causas últimas y principios universales. Lo suyo, lo propiamente suyo, son las causas próximas y los condicionamientos aparentes.

Por eso las narrativas suelen centrarse en las partes, no en el todo. Es el camino más fácil para convencer, con la apariencia de las certezas. Es quizá el canto del cisne de las galaxias inventadas por la primacía del pensar sobre el ser de la autoconciencia cartesiana. Por eso las narrativas no son el resultado de análisis científicos. Éstos se presuponen en los creadores de las narrativas. Si tal presuposición tiene fundamento o no, importa poco. Porque siempre tales narrativas son portadoras de la anti-cultura envuelta en el anti-humanismo de posturas socio-políticas, de naturaleza radicalmente ideológica, alimentadas con la visión y ambición de poder de ciertas personas y grupos.

No se pide a las narrativas lo que las narrativas no pueden dar. Son constructos orientados, intencionalmente, a condicionar o determinar (esa sería su mayor ambición) la conducta social y política y la adecuación a su finalidad instrumental de la cultura dominante en estos tiempos marcados, característicamente, por el escepticismo y el nihilismo. Además, por su naturaleza y sus características las narrativas no van exclusivamente orientadas a un universo militante, de mayor o menor entidad en una sociedad y en un tiempo determinado. Van, por supuesto orientadas, como hojas de ruta, para quienes comparten, con los parteros de las narrativas, cosmovisiones ideológicas y ambiciones y estrategias de poder. Pero también van dirigidas a sus actuales o potenciales opositores. En una visión dialéctica de la existencia socio-política, las narrativas buscan arropar, con sus supuestos y su presentación, a los dos polos en confrontación (afirmación-negación, tesis-antítesis), garantizándose así su supervivencia básica (negación de la negación, síntesis) en el desarrollo de los procesos históricos.

La neolengua y las narrativas han servido para la difusión de un imaginario colectivo en el propósito estratégico-táctico de los totalitarismos del ayer y de lo *políticamente correcto* de la actualidad. Por eso, su primer objetivo de conquista fue el mundo académico sabiendo que, dominada la *intelligentsia* —por convencimiento o por temor—, la finalidad de elaboración e imposición socio-cultural y política de un imaginario colectivo, resultaría una fuerte realidad a mediano y largo plazo. Por eso, su primer objetivo fue hacer de la *intelligentsia* una *lumpen intelligentsia*. El trabajo político fue, así, desde entonces, un trabajo cultural. Alguno dirá que mejor sería calificarlo de trabajo anti-cultural. Pero más que una expresión de postura contra la cultura, la neolengua y la narrativa de los totalitarismos del pasado reciente y de lo políticamente correcto de la actualidad ponen de manifiesto las falencias radicales de la cultura de la modernidad.

Quizá el trabajo político fue siempre un trabajo cultural (al menos en el mundo de Occidente, que encuentra su cuna en la Grecia clásica), pero, con marcada carga ideológica, ello ha sido evidente en el mundo de la Segunda Post Guerra, sobre todo, inicialmente, en la Europa continental, y, luego, en la América del Norte. Y ha sido y es allí (sobre todo hoy en la academia norteamericana) donde se ha librado y se libra una batalla existencial entre lo *políticamente correcto* y la libertad de pensamiento.

La colonización académica de la segunda post guerra

En la Francia de postguerra la definición política fue, casi siempre, una definición previa a la ubicación filosófica, en el mundo de las ideas y del quehacer cultural. En el conjunto de autores que inicialmente buscaron la conciliación del psicoanálisis con el marxismo y que terminaron abandonando el marxismo y abriendo las puertas al postmarxismo puede hallarse una fuente importante de las narrativas de la cultura (o de la anti-cultura) hoy dominante. Genéricamente se les denomina, aceptando su propia semántica, *filósofos de la diferencia*. En el mundo de las narrativas gestado por ellos está la comprobación del agudo señalamiento de Mark Lilla [1956] indicando que la politización de la filosofía se había traducido, a la postre, en una decadencia de la filosofía política². Se

² Cfr. LILLA, Mark [1956], *La política de Jacques Derrida* (Traducción de Guillermo SOLANA [1960], en *Revista de Libros*, agosto de 2109, cfr. <https://www.revistadelibros.com/articulos/la-politica-de-jacques-derrida> (Consulta 5 agosto 2019)

refería no sólo a la incidencia de esos *filósofos de la diferencia* en el ámbito del pensamiento francés, sino también respecto a la colonización académica que ellos habían realizado en el mundo intelectual anglosajón, y de modo singular y relevante en el norteamericano.

La huella dejada previamente en la academia norteamericana por autores de origen germánico que aventados por el vendaval totalitario del nazismo encontraron en las Universidades de los Estados Unidos un acogedor recinto para difundir un pensamiento cónsono con la dignidad de la persona humana (Hannah Arendt [1906-1975], Eric Voeglin [1901-1985], Hans Jonas [1903-1993], Leo Strauss [1899-1973], etc.), no parece haber tenido continuidad, o, al menos, no con la fuerza y el relieve que hubiera podido esperarse.

La huella que parece haber tenido más importante continuidad parece haber sido la de la Escuela de Frankfurt, trasplantada a los Estados Unidos a raíz de la llegada del nazismo al poder en Alemania. Así, antes que los franceses de la *filosofía de la diferencia*, los teóricos alemanes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt abonaron el terreno del imaginario postmodernista en la academia norteamericana. El Instituto de Investigaciones Sociales de la *Goethe Universität* de Frankfurt fue fundado en 1923. Allí se desarrolló una escuela alemana de Teoría Social y Filosofía Crítica muy influenciada por el pensamiento marxista. Desde 1930 Max Horkheimer [1895-1973] fue su Director. Theodor W. Adorno [1903-1969], Herbert Marcuse [1898-1979] y Erich Fromm [1900-1980] formaron parte de él. Al llegar Hitler al poder, el régimen nazi decretó la clausura del Instituto en 1933. Se trasladó entonces a Ginebra; y, luego, en 1934, a New York, donde fue acogido por *Columbia University*. En 1939, al estallar la guerra, sus principales exponentes se mudaron a California. En ese tiempo Fromm se separó del grupo por diferencias con Marcuse y Adorno. El Instituto de Investigaciones Sociales regresó, con Horkheimer y Adorno, después de la II Guerra a Alemania, restableciéndose, de nuevo, en Frankfurt. Horkheimer fue su Director hasta 1953, cuando se retiró, siendo sustituido por Adorno.

El idealismo alemán (particularmente Immanuel Kant [1724-1804] y Georg Wilhelm Friedrich Hegel [1770-1831]), el sociologismo de Max Weber [1864-1920] y el psicoanálisis de Sigmund Freud [1856-1939]; así como la revisión del marxismo a raíz de la publicación en 1932 de los *Manuscritos Económico-Filosóficos de París* (Manuscritos Parisinos de 1844) y de la *Ideología Alemana*, integrados como elementos de una nueva síntesis teórica, dieron perfil propio a la Escuela de Frankfurt. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt vinculó, pues, a Hegel, el neo-marxismo y el psicoanálisis. (La influencia de Freud es muy significativa en Marcuse) En ese sentido puede decirse que sus tesis constituyen un precedente de lo que luego, por vertientes disímiles, harán los teóricos *engagés* del psiquismo diferencial francés.

Buscando diferenciarse del socialismo stalinista soviético los teóricos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt mostraron la continuidad de temas hegelianos en el pensamiento de Marx. Esa primera generación de la Escuela de Frankfurt influyó mucho en pensadores marxistas como Walter Benjamin [1892-1940] y Ernst Bloch [1885-1977]; y alargó su impronta en Jürgen Habermas [1929] (a quien se considera como la figura más relevante de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt) y en Michel Foucault [1926-1984].

La pronta advertencia de Maritain

En buen parte, el drama, por llamarlo de alguna manera, del pensamiento filosófico de la modernidad tardía y de la post modernidad es que ha derivado en intentos discutibles de psicología y de apariencias no siempre serias de cientificismo. Eso será patente en los *filósofos de la diferencia*.

Ya desde el primer capítulo (*La science moderne et la raison*) de su *Antimoderne*, en 1922³, Jacques Maritain [1882-1973] escribía que “la filosofía moderna es [...], sobre todo, psicología y si se ocupa de la razón será sobre todo para estudiar su psicología, buscar las condiciones internas de su funcionamiento”. No tiene, pues, mucho que ver esa *razón* de la modernidad con la facultad ordenada al ser inteligible que la terminología clásica denomina inteligencia o razón. Tiene que ver sólo con “un cierto aspecto de la razón que responde al ejercicio de su actividad puramente material, como pura y simple potencia de razonar, sea de manera falsa o verdadera”⁴. El relativismo y el escepticismo, la indiferencia frente a la verdad como lastre insuperable de la perspectiva intelectual de la modernidad y de la postmodernidad. La razón y la voluntad, como facultades superiores del alma racional, no pueden dejar de referirse a la verdad y al bien. Estamos en el ámbito del ser. Lo ontológico abre el horizonte de la comprensión de los trascendentales del ser (unidad, verdad, bondad, belleza). La verdad buena y la bondad verdadera suponen, en quien la capta y la quiere, referencia a lo real. Porque, como dice en las palabras que abren el texto de esa obra, la razón es “la facultad de lo real; o, más correctamente, la facultad por la cual nuestro espíritu resulta adecuado a lo real y por la cual nosotros conocemos, de una manera analógica, sin duda, y muy lejana, pero verídica, la realidad de las realidades, Dios. La razón está hecha para la verdad, para poseer el ser”⁵.

En *Antimoderno* Maritain dedica bellas páginas al desarrollo del tema de la razón iluminada por la fe. Recuerda que con la sola luz natural de la razón puede conocerse la verdad natural⁶. En el caso de la filosofía moderna, según él, no se trata de la razón dejada a sus solas fuerzas naturales, sino de *la razón abandonada a la apostasía*. La razón cristiana está en la luz de la fe. Se trata, por tanto, de la razón elevada al orden sobrenatural. Posee, por ello, la certeza de las verdades naturales y las garantías de la Revelación⁷.

Maritain señalaba como los dos pecados intelectuales del pensamiento moderno los siguientes: 1. La pretensión de adquirir con las solas fuerzas naturales una ciencia perfecta y exhaustiva (predominantemente matemática); y 2. La pretensión de modelar lo real a la medida del espíritu humano. Destacaba de qué manera en la separación modernista de la razón del orden verdadero estaba la ambición de hacer de ella (de la razón) la regla del conocimiento⁸.

³ Cfr. MARITAIN, Jacques [1882-1973], *Antimoderne*, en MARITAIN, Jacques et Raïssa, *Oeuvres Complètes*, vol. II (1920-1923), Ed. Universitaires-Ed. Saint-Paul, Fribourg-Paris, Paris, 1987.

⁴ *Ibidem*, p. 942.

⁵ *Ibidem*, p. 939.

⁶ Cfr. *ibidem*, p. 975.

⁷ Cfr. *ibidem*, p. 980.

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 989.

Hablaba Maritain de la tiranía del *cientismo*, que escoge la matemática como “instrumento universal y regulador soberano del saber” y centra el pensamiento sobre el detalle físico, proscribiendo el conocimiento de las causas y de las realidades supremas y considerando sólo *ciencia* a la ciencia de fenómenos sensibles⁹.

Para Maritain, siendo la filosofía moderna “egocentrista, idealista y naturalista”, entre ella y el pensamiento cristiano “se abre un abismo infranqueable: *inter nos et vos magnum chaos firmatum est* [entre nosotros y vosotros se interpone un caos gigantesco]”. Porque el espíritu de la filosofía moderna no va a la verdad sino al error (por la deformación de la razón antes apuntada)¹⁰.

Con este punto de partida crítico sobre la antropología filosófica de la modernidad y la reafirmación de una antropología de base metafísica que permite la afirmación de la persona y su apertura a la trascendencia, Maritain desarrolló sus consideraciones de filosofía social y política, nutridas de la reflexión sobre la propia experiencia trágica de los totalitarismos y de las guerras mundiales del siglo XX.

Reducir la filosofía a psicología y hacer de ese reduccionismo un arma teórica de combate ideológico facilitó en la II postguerra la posibilidad de la *lumpen intelligentsia* que sometía el pensamiento a los intereses partidistas del marxismo militante. Igualmente facilita hoy el fanatismo ideológico de lo *políticamente correcto*.

El pensamiento autoconsiderado progresista centró en la psicología su reflexión social y política. Después de la referencia a Althusser, que figura a continuación, ello será perceptible y reiterativo en la presentación de los llamados *filósofos de la diferencia* que, de alguna manera, presentan elementos de Freud y Marx en la elaboración de un pensamiento que no posee una radical y principista afirmación del humanismo. En Althusser mismo la influencia de quienes intentaban fusionar a Freud con Marx es perfectamente perceptible.

La reducción de la filosofía a psicología y el énfasis en el psicoanálisis en sus variadas expresiones como elemento fundamental de un diseño de pensamiento social y político, no sólo hipnotizó la mente de muchos intelectuales franceses del Mayo París 68 y sus seguidores inmediatos, sino que dejó gran huella en la academia estadounidense, algunos de cuyos importantes núcleos se han mostrado seguidores irrestrictos de un pensamiento considerado de izquierda, de avanzada o progresista. Pareciera que la influencia de los *filósofos de la diferencia* en la Francia actual y en la Europa continental ha disminuido considerablemente. Su impronta, sin embargo, sigue difundándose a través de sus alumnos norteamericanos, cuya savia alienta las expresiones de lo *políticamente correcto*.

Pareciera que la vuelta a la auténtica filosofía reclama, en este inicio del siglo XXI la recuperación de una senda abierta por la fenomenología abierta a la metafísica. Esa resulta la vía más clara para superar el naturalismo materialista al cual condujo el psicologismo con presunción de cientificidad.

⁹ Cfr. ibídem, p. 981.

¹⁰ Cfr. ibídem, p. 1000.

Para intentar comprender el pensamiento de los filósofos de la diferencia es necesario detenerse previamente en Althusser, cuyo magisterio dejó honda huella en ellos.

Althusser¹¹

Si los integrantes de la primera generación de la Escuela de Frankfurt alentaron el revisionismo marxista exaltando prioritariamente el llamado humanismo del Joven Marx, la postura antagónica a ese revisionismo fue la de Louis Althusser [1918-1990]. Éste, criticando al revisionismo que ponía el énfasis en la revitalización del marxismo en base a los *Manuscritos Parisinos de 1844*, generó un revisionismo diferente, en forma alguna identificable con la ortodoxia marxista que, todavía entonces, era definida por el Partido Comunista de la Unión Soviética [PCUS] y por la Academia de Ciencias de la URSS.

Althusser fue un pensador francés a quien, dentro de las complejidades de su pensamiento, suele ubicársele como marxista estructuralista. Su existencia estuvo marcada por la enfermedad. Ya en 1947 fue diagnosticado como paciente con desequilibrio mental y fue tratado por psicosis maniaco-depresiva. Cuando en 1980 estranguló a su mujer, Hélène Rytman [1910-1980], el asesinato fue declarado un acto de locura y fue enviado por tres años a un hospital psiquiátrico.

En su autobiografía *L'avenir dure longtemps* (1992) [El porvenir es largo]¹² muestra no solamente una compleja visión de la existencia, sino una muy discutible visión del marxismo.

Althusser muestra una influencia del psicoanálisis de Jacques Lacan [1901-1981]. El Yo de Althusser se apoya en el *Moi* de Lacan. Althusser buscó en el psicoanálisis la superación del concepto burgués del sujeto¹³.

En *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan* (1970)¹⁴ formula su propio concepto de ideología (difícilmente identificable con el de Marx), realizando una

¹¹ Cfr. LEWIS, William S. [1971], *Louis Althusser and the traditions of French Marxism*, Lexington Books, Lanham (Md), 2005; PINZOLO, Luca, *Il materialismo aleatorio: una filosofia per Louis Althusser*, Mimesis, Milano, 2012; WILSON, Sarah [1956], *The Visual World of French Theory: Figurations*, Yale University Press, New Haven (Conn.), 2010; HABJAN, Jernej [1979] (Edit.), *(Mis)readings of Marx in Continental Philosophy*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, Hampshire, 2014; PARDI, Aldo [1963], *Campo di Battaglia: Teoria, Produzione e Conflitto in Louis Althusser*, Ombre Corte, Verona, 2008; FERRETER, Luke [1970], *Louis Althusser*, Routledge, London, 2006; POGLIANI, Filippo, *L'Ideologia e la sua critica: dopo Marx e Althusser*, F. Angeli, Milano, 1985; BRUCKSCHWAIGER, Jan [1980], *Althusser, Lacan und die Ideologie: das glebte Verhältnis zur Welt*, E. Löcker, Wien, 2014; GARO, Isabelle [1963], *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx: la politique dans la philosophie*, Demopolis, Paris, 2011; GUILLOT, Pascale, *Althusser et la Psychanalyse*, Presses Universitaires de France [PUF], Paris, 2009; EYERS, Thomas, *Post rationalism, psychoanalysis, epistemology and Marxism in post-war France*, Bloomsbury, London, 2013; MARTY, Éric [1955], *Louis Althusser, un sujet sans procès: anatomie d'un passé récent*, Gallimard, Paris, 1999; MONTAG, Warren [1952], *Althusser and his contemporaries: philosophy's perpetual war*, Duke University Press, Durham, 2013.

¹² Cfr. ALTHUSSER, Louis [1918-1990], *L'avenir dure longtemps*, (Ed. presentada por Olivier CORPET [1949-2020] y Yann MOULIÈRE BOUTANG [1949]), Flammarion, Paris, 2013.

¹³ Cfr. ABEIJÓN, Matías, *Psicoanálisis y Psicología en la obra de Louis Althusser*, en *Affectio Societatis* (Universidad de Antioquia, Medellín), vol. 10, n. 18.

¹⁴ Cfr. ALTHUSSER, Louis [1918-1990], *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, (Traducción de José SAZBÓN y Alberto J. PLÁ), Nueva Visión, Buenos Aires, 2003

mixtura de la visión del imaginario de Freud y Lacan. Para Althusser la ideología es una representación imaginaria de las condiciones de la existencia. Partiendo del inconsciente de Freud, afirmó que la ideología es ahistórica. Por tanto, la ideología no resulta, para él, la falsa conciencia que señalara Marx. La ideología, en cuanto representación imaginaria, muestra, según Althusser, las relaciones del individuo con la sociedad.

Toda la institucionalidad de la sociedad liberal democrática es considerada por Althusser como expresión de violencia de Estado, como manifestación cristalizada de la opresión de la clase dominante, cuyo capitalismo controla todas las expresiones del mundo de la cultura. Si las instituciones, según él, sólo reproducen el poder existente, intrínsecamente opresor, deben ser arrasadas para ser sustituidas por otras cuando los dominados hayan desplazado revolucionariamente del poder a los dominantes¹⁵.

Althusser fue de los referentes magisteriales del *Mayo Paris 68*, en cuanto consideraba que la función del intelectual comprometido no era otra que estar siempre en la lucha por el cambio revolucionario. “Gracias a la obra de Althusser surgió un nuevo tipo de dogma marxista, una teoría, o mejor dicho una meta-teoría, que repetía en párrafos hipnotizadores la forma de un dogma, mientras se cuidaba de ocultar su contenido. Ése meta-dogma, como podríamos denominarlo, juega a ser una justificación metodológica que lo ubica más allá de cualquier crítica que se haga desde un enfoque distinto al suyo. Y, sin embargo, establece que hay un único objetivo legítimo en todo esfuerzo intelectual, que es el fin de la revolución. Y en todas las obras de los pensadores del 68 y de sus seguidores se repite este mismo mensaje: el objetivo del trabajo intelectual es estar al lado de la revolución, sin considerar las consecuencias”¹⁶

Sobre su peculiar interpretación de Marx, aunque realizó una autocrítica, impulsado por la “ortodoxia” del PC francés, consideró que los marxistas, sobre todo aquellos que consideraba *revisionistas* por dar relieve al Joven Marx, habían entendido mal a Marx. Para Althusser, el Joven Marx (sobre todo el de los *Manuscritos Parisinos de 1844*) tenía un gran lastre hegeliano¹⁷. Según él, solo desde una perspectiva marxista es comprensible el marxismo. Althusser critica a los partidarios del llamado humanismo marxista de los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, que proponían una reformulación del materialismo histórico y de la teoría del valor. Insistió en leer a Marx desde *El Capital*. Pero, en su esfuerzo de relectura, lo hizo en clave estructuralista¹⁸.

Para Althusser la Historia carece de sentido y finalidad. Los procesos históricos resultan, para él, fenómenos derivados de las fuerzas productivas, cuya manifestación societaria está en la lucha de clases. Roger Scruton [1944-2020] ha destacado “la pesada y sospechosa circularidad de la prosa de Althusser, que gira monótonamente sobre sí, como

¹⁵ Cfr. ALTHUSSER, Louis [1918-1990], *Lenin and Philosophy and Others Essays*, (Traducción al inglés de Ben BREWSTER), New Left Books, London, 1971, pp. 135 y 145.

¹⁶ SCRUTON, Roger [1944-2020], *Pensadores de la Nueva Izquierda*, (Traducción de José María CARABANTE), Rialp, Madrid, 2017, p. 137.

¹⁷ Cfr. ALTHUSSER, Louis [1918-1990], *Pour Marx*, (Prólogo de Étienne BALIBAR [1942]), La Découverte, Paris, 2005.

¹⁸ Cfr. ALTHUSSER, Louis [1918-1990], BALIBAR, Étienne [1942], ESTABLET, Roger [1938], MACHEREY, Pierre [1938] y RANCIÈRE, Jacques [1940], *Lire “Le Capital”*, (Nueva ed. revisada), Presses Universitaires de France [PUF], Paris, 2014.

un lunático encerrado en una jaula imaginaria”¹⁹; y que “cuando Althusser vuelve al texto de *El Capital*, es en parte para dar rienda suelta al temor religioso, pero también para extraer una frase o un párrafo, que encapsula en hechizos metafísicos, como un místico borracho comenta los Evangelios”²⁰.

Entre los alumnos distinguidos de Althusser en *l'École Normale Supérieure*, estuvieron Jacques Derrida [1930-2004] y Michel Foucault [1926-1984].

Sartre y el vacío existencial

Jean-Paul Sartre²¹ nació en París el 21 de junio de 1905 y murió, también en París, el 15 de abril de 1980. Su padre murió al año de nacer él. Su educación queda en manos de su madre, católica; aunque influyó mucho su abuelo materno, calvinista y apasionadamente anticatólico. Tales contradicciones ayudaron a su pronto agnosticismo y luego a su ateísmo. Se sintió privado de afecto en su infancia por el segundo matrimonio de su madre. Vio en su padrastro no al sustituto de su padre sino a quien le privaba de su madre.

Comenzó sus estudios secundarios en el Liceo de La Rochelle. Luego estuvo dos años en el *Lycée Henri IV*, “probablemente el mejor instituto secundario de Francia entonces”²².

Inició sus estudios universitarios en *L'École Normale Supérieure*, en 1924. Allí conoció a Simone de Beauvoir [1908-1986], quien será su compañera toda la vida. Al graduarse en filosofía, en junio de 1929, fue el número 1 de su promoción. Simone de Beauvoir fue número 2. Se dedicó inicialmente a la enseñanza en los Liceos de El Havre y Laon. En 1933-1934 obtuvo una beca del Instituto Francés para estudiar en Berlín. Allí, a sugerencia de Raymond Aron [1905-1983], tomó contacto directo con las enseñanzas de Edmund Husserl [1859-1938] y con las críticas dirigidas a la fenomenología por aquella que comenzaba a llamarse, con Martin Heidegger [1889-1976] y Karl Jaspers [1883-1969], la *Existenzphilosophie* [Filosofía de la existencia]. A su regreso a Francia publicó un libro sobre sus estudios en Alemania, *Récherches philosophiques* [Investigaciones Filosóficas] (París, 1936) que llamó poco la atención. También publicó *L'imagination* [La imaginación] (París, 1936), ensayo de corte fenomenológico, cuya temática es desarrollada de manera

¹⁹ SCRUTON, Roger [1944-2020], *Pensadores de la Nueva Izquierda*, (Traducción de José María CARABANTE), Rialp, Madrid, 2017, p. 140.

²⁰ Ibidem, p. 145

²¹ Cfr. LOUETTE, Jean-François [1961], *Traces de Sartre*, ELLUG [Éditions Littéraires et Linguistiques de l'Université de Grenoble], Grenoble, 2009; RENOTTE, Guy, *Étude sur Jean-Paul Sartre: “Les mots”*, (2ª. ed.), Ellipses, Paris, 2006; LABESSE, Jean [1918-2011], *Étude sur Jean-Paul Sartre: “Les mains sales”*, (2ª. ed.), Ellipses, Paris, 2006; RUBINO, Gianfranco, *Jean-Paul Sartre*, La Nuova Italia, Firenze, 1984; ARONSON, Ronald [1928], *Sartre's second critique*, University of Chicago Press, Chicago/London, 1987; COHEN-SOLAL, Annie [1948], *Sartre, 1905-1980*, Gallimard, Paris, 1989; FARINA, Gabriella, *Sartre: fenomenología e passioni della crisi*, Le Lettere, Firenze, 2012; HATZIMOYSIS, Anthony, *The philosophy of Sartre*, Acumen, Durham, 2011; DRAKE, David [1946], *Sartre*, Haus, London, 2005; JEANSON, Francis [1922-2009], *Sartre*, Desclée de Brouwer, Paris, 1966; KAMPITS, Peter [1942], *Jean-Paul Sartre*, C. H. Beck, München, 2004; BERTHOLET, Denis [1929], *Sartre*, Perrin, Paris, 2005; GODO, Emmanuekl [1965], *Sartre en diable*, Éd. du Cerf, Paris, 2005; GUIGOT, André, *Sartre et l'existencialisme*, Éd. Milan, Toulouse, 2000; LOUETTE, Jean-François [1961], *Silences de Sartre*, Presses Universitaires du Miral, Toulouse, 2012; CORNILOE, Jean-Louis [1953], *Nauséographie de Sartre*, l'Harmattan, Paris, 2007.

²² JOHNSON, Paul [1928], *Intelectuales*, (Traducción Anibal LEAL), Vergara, Buenos Aires, 1991, p. 235.

más acabada en *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination* [Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación] (Paris, 1940).

En 1938 publica su primera novela *La nausée* [La náusea], en la cual Roquetin experimenta la náusea al darse cuenta de “lo que significa existir”. En los cinco relatos que componen *Le mur* [El muro] (Paris, 1939) se muestra ya declaradamente ateo.

El existencialismo de Sartre concibe la existencia dentro de la inmanencia absoluta. Así, el existencialismo supone, para él, un desarrollo coherente del ateísmo. Más aún, es la búsqueda de una síntesis entre nihilismo y ateísmo.

Para Sartre, la conciencia es siempre *conciencia-de* algo (en eso coincide con Husserl) y, a la vez, es *libertad*, entendida como posibilidad de poner sus propios objetos bajo signo negativo en cuanto *irreales* o como aspectos de la *nada*, respecto a la totalidad de lo real, que es el mundo. Para él la conciencia debe poderse definir como un ser-en-el-mundo; y ese ser-en-el-mundo es, simultáneamente, constitución y aniquilación del mundo. Para él, el *cogito* cartesiano [del *Cogito ergo sum*, pienso luego existo, de Descartes en el *Discurso del Método*] es, por tanto, constitución y aniquilación de lo real. A su vez, la duda cartesiana [duda metódica] es la intuición apodíctica [que no requiere demostración] de la libertad. La conciencia realiza la propia libertad. Estando siempre *en situación* y siendo siempre *libre* puede siempre producir algo irreal.

La conciencia, según Sartre, es primariamente *conciencia prerreflexiva* (conciencia del ser trascendente) y derivadamente *conciencia refleja* (autoconciencia, surgimiento del yo). Lo que se presenta a la conciencia es el *fenómeno*, entendido éste no kantianamente como la apariencia del ser, sino como el ser mismo.

Su visión de la nada está más cerca de la concepción de Hegel que de la visión de Heidegger. “Por la función de poner y de aniquilar al mismo tiempo que posee la conciencia, la ‘nada’ sólo puede ser dada como infraestructura de alguna cosa, y la experiencia de la ‘nada’ se obtiene únicamente ‘con’ y ‘dentro’ de algo real, como ocurre en el caso del *olvido*, de la *ausencia* o de la *ficción*”²³.

Al estallar la II Guerra Mundial fue llamado a filas. Destinado a la Sección Meteorológica del Cuartel General del Escuadrón de Artillería del Ejército, lanzaba globos de aire caliente a la atmósfera para averiguar la dirección del viento.

Fue hecho prisionero el 21 de junio de 1940 e internado en un campo de concentración. Liberado por razones de salud (fue considerado “parcialmente ciego”), volvió a París, donde fue nombrado profesor en el *Lycée Condorcet*. De postura antinazi y de rechazo a la ocupación de Francia por los alemanes, formó un grupo de amigos sin relieve particularmente activo en la Resistencia.

En junio de 1943 se estrena su pieza *Les mouches* [Las moscas] donde plantea el compromiso de vivir la propia responsabilidad sin ataduras. Al año siguiente, 1944, el 27 de

²³ PRINI, Pietro [1915-2008], *Sartre*, en AA. VV., *Diccionario de Filósofos*, Rioduero, Madrid, 1986, p. 1167.

mayo se presentó su obra *Huis clos* [A puerta cerrada], en el Vieux Colombier. La crítica considera éste su drama más brillante y tremendo. Presenta, en un acto único, en una sala, antecámara del infierno, a una lesbiana, un traidor personaje de bajos fondos y un infanticida, condenados a vivir juntos, odiándose unos a otros, desde la “conciencia” de cada uno. Luego publicó *Mort sans sépulture* [Muertos sin sepultura] (Paris, 1946) y *La putain respectueuse* [La p... respetuosa] (Paris, 1946).

En 1950 vio la luz el que se considera su mejor drama: *Les mains sales* [Las manos sucias]. Coherente y de fuerza, en el mismo se plantean críticamente algunos de los dramas existenciales de la militancia política marxista. Quienes pensaron que esa obra era una evolución en el planteamiento existencial de Sartre constataron, en su producción posterior, cuan falsa era esa esperanza.

En 1943 publicó, en París, sus dos volúmenes de *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* [El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica]. Allí afirma que el hombre es el ser que trae al mundo la nada. Es en la *Introduction* de esta obra donde Sartre contrapone en el ser una irreductible dualidad entre el ser-en-sí [*être-en-soi*] y el ser-para-sí [*être-pour-soi*]. “El primero, que muestra ciertas resonancias del concepto cartesiano de la ‘extensión’, es pensado como el sistema global de la realidad bruta, la totalidad de lo inmediato, no aislable, irreductible, inerte, privada de toda posibilidad de justificación racional. El segundo es pensado como la conciencia que se mueve en el interior de aquella realidad y que parte de ella para entretejer una trama infinita de relaciones o ‘fenómenos del ser’, los cuales no son, ciertamente, una especie de fachada tras la cual se oculta el ser, sino el ser mismo de la conciencia como fuga perenne del ser-en-sí”²⁴.

El ser-para-sí es la conciencia. El ser-en-sí es idéntico a sí mismo. El para-sí es la aniquilación del en-sí. El hombre que es conciencia, ser-para-sí, es libertad absoluta. El hombre no es un ser-en-sí, sino que se hace. El hombre no es esencia, sino existencia. La libertad es el autoconstituirse del hombre. El hombre es aquello que elige ser. La libertad carece de fundamento y no está condicionada. El hombre es, pues, contingencia total, sin ningún ser fundante de su ser. En tal “humanismo” el ateísmo es, así, presupuesto necesario. El para-sí es, pues, pura facticidad, es una gratuidad para el absurdo. El absurdo alcanza a la libertad del hombre. Esta es absurda en cuanto está por encima de todas las razones.

Sartre afirma la existencia como libertad absoluta. La existencia es en sí misma proyecto, posibilidad. En cuanto es posibilidad no es ser-en-sí. Y en cuanto no es ser-en-sí, pone de manifiesto su carencia de ser. Todo proyecto supone una elección de valores. No los escojo porque son valores, sino que son valores porque los escojo. Sólo son valores por mí elección.

En *L'existencialisme est un humanisme* [El existencialismo es un humanismo] (Paris, 1946) escribe: “Una vez que el hombre ha reconocido que él es quien pone los valores, sin apoyo alguno, no puede ya sino querer una sola cosa: la libertad como fundamento de todos los valores”. Y añade que la vida no tiene sentido *a priori*: “Antes de que se viva, la

²⁴ Ibídem.

vida no es nada; pero a nosotros nos corresponde darle un sentido que nosotros elegimos”²⁵.

Así, el hombre suple a Dios, para devolver al mundo su sentido. De allí su exaltación *sui generis* del humanismo. Su humanismo posee un absoluto antropocéntrico. De allí, también que la única norma de su moralidad sea la “autenticidad” de la decisión tomada de manera libre. A la “autenticidad” se opone la “mala fe”.

Sartre señala que, si hubiera un Dios, (que no existe), y me dictara leyes (que no dicta) ellas serían tales sólo si yo las asumiera. Como Dios no existe todo depende de la libertad, que es absoluta por no estar condicionada.

El hombre sólo cuenta consigo mismo. No posee ni guía ni orientación. Pero la responsabilidad de sus actos —respecto así, respecto a otros y respecto al mundo entero— es plenamente suya. El hombre elige su proyecto; pero en cualquier momento puede abandonarlo, cambiarlo, contradecirlo. El sentimiento de nihilidad y abandono hace brotar en él la angustia. Quien huye de la angustia huye de su propia libertad: se engaña a sí mismo y cae en la *mauvaise foi* [mala fe].

Del vínculo inescindible y, a la vez, de la incomunicabilidad insuperable entre el *ser-en-sí* y el *ser-por-sí* sartreano, derivan la *negatividad* y la *libertad* como aspectos fundamentales de la subjetividad. Para Sartre la conciencia consiste en desprenderse de las cosas que piensa o quiere. Rechaza, así, el determinismo psicológico que resuelve la conciencia en las intenciones (Tú eres lo que piensas, lo que quieres, lo que te gusta). La libertad no es, para él, *un ser*: es el ser del hombre, su nada de ser. No admite términos medios: o el hombre es siempre y totalmente libre o no lo es nunca. Es plenamente responsable de sus actos en un mundo que es hechura suya.

En *L'existentialisme est un humanisme* [El existencialismo es un humanismo] (Paris, 1946), obra escrita para responder a la crítica marxista de su concepto de la libertad, (y también para imitar la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger) escribió: “el hombre no es otra cosa que su proyecto, sólo existe en cuanto se realiza, es todo en el conjunto de sus actos, no es otra cosa que su vida”.

Cualquier proyecto humano se reduce a un querer ser Dios. El hombre quiere llegar a ser, pues, fundamento absoluto de sí mismo. Es la ambición de llegar a ser un *ser-en-sí-para-sí*. Pero como el *ser-para-sí* es la negación del *ser-en-sí* tal ambición es contradictoria. El *ser-para-sí* y el *ser-en-sí* son antitéticos, sin posibilidad de síntesis integradora y superadora.

Proyectarse es elegir; y elegir es trascender. Pero ninguna elección supera lo estrictamente fáctico. Con la muerte se opera la victoria de la facticidad. Entonces el *ser-para-sí* se ve reducido a un *ser-en-sí*.

²⁵ SARTRE, Jean-Paul [1905-1980], *El existencialismo es un humanismo*, (Traducción de Francisco CABALLERO QUEMADES y Miguel CORELLA LACASA), Santillana, Madrid, 1996, pp.38-39.

Como la libertad humana está signada de antemano por la frustración, el hombre, en la terrible expresión sartreana, “está condenado a ser libre”.

El otro se hace presente, según Sartre, a raíz de la experiencia de la *vergüenza*. En la vergüenza otro me mira y yo me siento avergonzado ante él. El otro me cosifica, me convierte en objeto para él. Entonces soy un receptor de sentido, en dependencia del otro. Así, la relación de conciencias se establece como conflicto. La visión sartreana del *otro* es, sin embargo, incompatible con su afirmación de que la libertad de cada uno tiene un nexo indisoluble con la libertad de los demás. Cuando en *El ser y la nada* habla, en efecto, del *ser-para-otro* [*être-pour-autrui*] el *otro* viene definido como aquel que me suprime o tiende a suprimirme en cuanto libertad.

No es posible la intersubjetividad, la auténtica comunión entre sujetos personales. Sartre dice, con dura expresión que coloca al final de *Huis clos* [A puerta cerrada]: *l'enfer c'est les autres*, “el infierno son los otros”.

Como el marxismo acusaba al existencialismo en sus distintas formas de ser la expresión ideológica extrema de la sociedad burguesa, Sartre, que siendo existencialista se proclamaba marxista práctico, dedicó a la relación teórico-práctica de *su* marxismo con *su* existencialismo su *Critique de la raison dialectique* [Crítica de la razón dialéctica] (vol. I, París, 1960). Allí, en efecto, proclama al materialismo histórico como “la única interpretación válida de la historia” y al existencialismo como “la única aproximación concreta a la realidad”. Al mismo tema dedica *Existentialisme et marxisme* [Existencialismo y marxismo] (París, 1960; reeditado en 1967 con el título *Questions de méthode* [Cuestiones de método]).

Para Sartre, el marxismo era la única apropiada, viva y auténtica filosofía para este momento de la historia. Siendo el proletariado la clase históricamente ascendente, el marxismo es la filosofía que representa su espíritu y sus aspiraciones. Para Sartre, el marxismo era un humanismo que había degenerado, esclerotizándose. La misión histórica del existencialismo es rejuvenecer al marxismo.

Para que la historia siga siendo dialéctica la *praxis* humana deberá ser dialéctica. Para él, es el hombre quien hace la dialéctica y la historia.

En 1952 se abrió entre Sartre y Albert Camus [1913-1960] una polémica que con la perspectiva de los años parece haber ganado ampliamente Camus²⁶. Desde el inicio de la misma hasta la muerte de Camus en 1960, la que había sido una amistad entre

²⁶ Cfr. COHEN SOLAL, Annie [1948], *Sartre, 1905-1980*, Gallimard, París (1989), 1999. (Hay edición castellana, *Sartre, 1905-1980* traducción de Augusto LÓPEZ TOBAJAS y Christine MONOT, Edhasa, Barcelona, 2005). En 2019, Gallimard ha hecho una nueva edición revisada y aumentada, con Prefacio inédito. LOTTMAN, Herbert R. [1927-2014], *Albert Camus. A Biography*, Doubleday, Garden City (NY), 1997. Hay edición más reciente: Cingko Press, Corte Madera (Cal.), 1997. (Hay versión castellana, *Albert Camus. Una Biografía*, Traducción de Amalia ÁLVAREZ FRAILE, Javier MUÑOZ MARTÍN e Inpes ORTEGA KLEIN, Taurus, Madrid, 1994). TODD, Oliver [1929], *Albert Camus: Une Vie*, Gallimard, París, 1996. (Hay versión castellana: *Albert Camus: Una vida*, traducción de Mauro ARMIÑO, Tusquets, Barcelona, 1997). Sobre Albert Camus y la polémica, resulta de necesaria referencia el voluminoso libro de ONFRAY, Michel [1959], *L'Ordre Libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus*, Flammarion, París, 2011. Hay edición más reciente: J'ais lu, París, 2013.

existencialistas se transformó en abierta hostilidad y rechazo. Sartre, en su momento, pareció haber logrado aislar a Camus. Visto desde la actualidad, la postura de Camus luce adornada de mucha mayor coherencia y honestidad intelectual que la de Sartre, quien sobrevivió dos décadas a su contrincante.

Francis Jeanson [1922-2009], de mayor relieve como activista político que como intelectual, pero del círculo cercano a Sartre, publicó en *Les Temps Modernes*, la revista dirigida por Sartre, en el n. 79, correspondiente a mayo de 1952, una reseña crítica del libro de Camus *L'Homme Revolté* [El Hombre Rebelde], publicado en 1951. La reseña se titulaba *Albert Camus ou l'âme revoltée*. Camus respondió dirigiéndose directamente a Sartre. En el n. 82 de *Les Temps Modernes* (agosto 1952), apareció publicada su *Lettre au Directeur des Temps Modernes, Jean-Paul Sartre*.

Ambos, Sartre y Camus, se proclamaban, cada uno a su modo, marxistas. En el caso de Camus, de mayor relieve en la Resistencia que Sartre y con alguna etapa militante en el PC francés (que luego abandonó). Ambos, de alguna manera, lucían ubicados en la corriente existencialista francesa. La ortodoxia marxista soviética, acusaba entonces al existencialismo de ser la elaboración intelectual de la burguesía. Sartre buscaba, por todos los medios, reconquistar el aprecio del aparato de propaganda marxista dócil a los dictados de Moscú. Camus, espíritu más libre y menos maquiavélico, ante la evidencia del Gulag staliniano, había realizado, en *L'Homme Revolté*, la crítica pública de los campos de concentración de la URSS, apelando al respeto a la dignidad humana y a la libertad. No faltaron marxistas que intentaron poner sordina a la denuncia de Camus (la evidencia pública de los campos de concentración que Sartre se había esforzado y siguió esforzándose en ignorar) preguntándose retóricamente si la denuncia de Camus era un problema moral o político. Como era un problema moral y político, semejante intento de evasión tangencial del problema puesto sobre el tapete de la discusión por Camus, en lugar de poner sordina a la discusión, elevó el tono de la misma.

No se trataba solamente de reconocer y condenar la existencia del Gulag soviético. La polémica tenía raíces más profundas. Para Sartre, el hombre no tiene esencia, sino existencia, siendo por ello un puro hacerse; el hombre en el supuesto humanismo sartreano es todo, porque es el hacerse en un universo sin Dios. Para Camus, también agnóstico, pero con un ateísmo menos rotundo que el de Sartre, el hombre tiene esencia y la esencia de lo humano se relaciona con la moral; los principios de la moral trascienden las vicisitudes de la historia. Para Sartre era peor (lo decía desde su cómoda existencia parisina) el capitalismo que el totalitarismo soviético staliniano. Para Sartre la fidelidad a la causa revolucionaria, cuya alabanza soviética y francesa buscaba, exigía centrar la crítica en el capitalismo y no en los campos de concentración soviéticos. Camus, por el contrario, consideraba que no hay dictaduras buenas y malas: todas son malas; y el terror, de izquierda o de derecha, resulta profundamente anti-humano y sólo engendra monstruos.

La diferencia, además, llegaba hasta el fondo. Sartre era un pequeño Maquiavelo para quien el fin justifica los medios. Camus era un anti-Maquiavelo: para él, en política el fin no justifica los medios; son los medios los que deben justificar el fin.

Cualquiera que desee una documentada visión desmitificadora de Sartre encontrará mucho material a su gusto en las páginas que Paul Johnson le dedica en su demoledora

obra *Intelectuales*²⁷. Como este autor inglés señala, no dejó al morir ningún cuerpo doctrinal en el orden propiamente filosófico, ni una referencia coherente en el campo de sus opiniones políticas. Su vida, llamativa y confusa, dista mucho de ser un paradigma de virtudes.

En 1964 publicó Sartre *Les mots* [Las palabras], obra de carácter autobiográfico. Sus confesiones sobre niñez y juventud aportan algunas claves para entender su alma retorcida y torturada. Allí aparecen desde los rasgos puritanos del abuelo, hasta el abandono de sí mismo que concluye en la pérdida de Dios.

Alexander Fadayev [1901-1956], Comisario de Cultura de Stalin, llegó a decir que Sartre era “un chacal con máquina de escribir, una hiena con estilográfica”. La Escuela de Frankfurt, que odiaba a Bertold Brecht [1898-1956], manifestó semejantes sentimientos hacia Jean-Paul Sartre. Así, Max Horkheimer [1895-1973], figura relevante de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, no vaciló en calificarlo como “deshonesto pandillero del mundo filosófico”²⁸. Por esto buscaba, a comienzos de los 50 del siglo XX, con constancia no exenta de oportunismo político, un viraje en la percepción oficial soviética de su postura política y de la valoración stalinista de su pensamiento. (Lo cual, efectivamente, logró con expresas declaraciones exaltando el materialismo dialéctico y con su polémica con Camus acerca de la denuncia del Gulag soviético).

Es difícil la sistematización filosófica de la concepción sartreana. Como el mismo Sartre la expuso no sólo en libros de filosofía, sino en la novela, el teatro, la crítica literaria y los escritos de combate político, hay que buscar también en esa profusa obra la huella de una compleja visión del hombre y de la vida que arranca de una antropología mutilada por la expulsión absoluta de Dios.

“Su gran inteligencia, su poderosa imaginación y sus dotes de escritor, —dice Alfredo Cruz Prados— han hecho a Sartre brillar tanto en la filosofía cuanto en la literatura. Pero es aquélla la que alimenta e inspira a ésta. Los personajes de sus creaciones artísticas encarnan, hipostatizan, las ideas de su doctrina filosófica. Se trata siempre de seres degradados y envilecidos, arrastrados por una vida atormentada, e inmersos en situaciones desesperadas y extremas. Sus vidas se mueven entre el feroz resentimiento y la repulsa de todo vestigio de moralidad, para caer finalmente en el absurdo. La obra de Sartre discurre entre lo inmoral, lo obscuro y lo sórdido, tanto en sus ambientes como en su lenguaje. La falta casi total de sentimientos de bondad y de rasgos de verdadera humanidad hace de los cuadros que pinta situaciones más bien irreales”²⁹.

Foucault y la Biopolítica

Uno de esos autores en quienes puede verse la paternidad compartida de las narrativas en boga fue Michel Foucault [1926-1984]³⁰. Decía de sí mismo que era un simple

²⁷ Cfr. JOHNSON, Paul [1928], *Intelectuales*, cit., pp. 233-258.

²⁸ Cfr. JOHNSON, Paul [1928], *Intelectuales*, cit., p. 241.

²⁹ CRUZ PRADOS, Alfredo, *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Pamplona, 1987, pp. 186 - 187.

³⁰ Cfr. NAPOLI, Paolo [1952], *Le arti del vero: Storia, Diritto e Politica in Michel Foucault*, La Città del Sole, Napoli, 2002; DUMM, Thomas L. [1954], *Michel Foucault and the Politics of Freedom*, Rowman & Littlefield, Lanham (Md), 2002; CAMPESE, Giuseppe [1977], *Soggetto, Disciplina, Governo: Michel Foucault*

nietzscheano. Quizá tenía razón, pero no fue un nietzscheano puro. Lou Andreas-Salomé [1861-1937] indicó que un estudio profundo de Nietzsche encuentra en él las grandes líneas de una psicología religiosa; y que sin esa perspectiva no se entiende su obra, su sufrimiento, su apoteosis. Lo que Nietzsche trata de hacer, según ella, es buscar un sustituto de su dios muerto³¹. Eso no se encuentra en Foucault. Por tanto, Foucault fue un nietzscheano *sui generis*, un nietzscheano a lo Foucault. Concibió la libertad como un trabajo sobre sí mismo. Rechazando cualquier enfoque de raíz metafísica, no puede decirse con propiedad que haya desarrollado una doctrina sobre la libertad.

Como dijera Mark Lilla, quien destaca la filiación nietzscheana de Foucault, resulta imposible discutir desapasionadamente sus ideas y libros³²

Sus seguidores presentan su concepción antropológica, dando un sentido un poco laxo a los términos, como una ontología histórica sobre nosotros mismos. Más que meternos en la discusión sobre lo acertado o no de tal consideración, prefiero resaltar que Foucault es el padre de la biopolítica. La biopolítica de Foucault se refiere a la gobernanza de lo existencial. Biopolítica y biopoder están, en su perspectiva, vinculados. Para hacer de la vida algo administrable, las estrategias que buscan dirigir las relaciones de poder en la

e le tecnologie politiche moderne, Mimesis, Milano, 2011; CESARONI, Pierpaolo [1980], *La distanza da sé: politica e filosofia in Michel Foucault*, CLEUPO, Padova, 2010; REDELL, Petra Carlsson [1974], *Mysticism as Revolt: Foucault, Deleuze, and Theology beyond representation*, the Davies Group Publishers, Aurora (Col.), 2014; NICHOLS, Robert [1979], *The World of Freedom: Heidegger, Foucault, and the politics of historical ontology*, Stanford University Press, Stanford, 2014; GHAMARI-TABRIZI, Behrooz [1960], *Foucault in Iran: Islamic Revolution after the Enlightenment*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2016; RUFING, Reiner [1955], *Michel Foucault*, W. Fink, Paderborn, 2008; ILIOPOULOS, John [1940], *The History of Reason in the Age of Madness: Foucault enlightenment and a radical critique of Psychiatry*, Bloomsbury, New York, 2017; KABOBEL, Jana [1981], *Die politischen Theorien von Luhman und Foucault im Vergleich*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 2011; LEMM, Vanessa y VATTER, Miguel (Edits.), *The government of life: Foucault, biopolitics and neoliberalism*, Fordham University Press, New York, 2014; VASILACHE, Andreas [1975], (Edit.), *Gouvernementalität, Staat und Weltgesellschaft: Studien zum Regieren im Anschluss am Foucault*, Springer, Wiesbaden, 2014; DEAN, Mitchell [1955] y VILLADSEN, Kaspar, *State Phobia and Civil Society: the political legacy of Michel Foucault*, Stanford University Press, Stanford, 2016; GAGLIANO, Giuseppe [1947], *Potere e Antagonismo in Michel Foucault e Michel Onfray*, UNISERVICE, Trento, 2010; SILSIÄINEN, Lauri, *Foucault and the politics of hearing*, Routledge, New York, 2013; SILSIÄINEN, Lauri, *Foucault, Biopolitics and Resistance*, Routledge, New York, 2019; SCOTT, David [1964], *Understanding Foucault, Understanding Modernism*, Bloomsbury, New York/London, 2017; EVE, Martin Paul [1986], *Pynchon and Philosophy: Wittgenstein, Foucault and Adorno*, Palgrave Macmillan, Basingstoke/New York, 2014; REDELL, Petra Carlsson [1974], *Foucault, Art and Radical Theology. The Mystery of Things*, Routledge, New York, 2018; BARANI, Francesco, *Michel Foucault: Diritto, Potere, Follia*, Ets, Pisa, 2000; RUINI, Andrea [1952], *Michel Foucault. Un ritratto critico*, Clinamen, Firenze, 2007; TOVAR-RESTREPO, Marcela, *Castoriadis, Foucault, and autonomy: new approaches to subjectivity, society and social change*, Continuum, London/New York, 2012; SCHAUER, Christian [1963], *Aufforderung zum Spiel: Foucault und das recht*, Böhlau, Köln, 2006; OKSALA, Johanna [1966], *Foucault on Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005; DUSCHINSKY, Robbie [1986] y ROCHA, León Antonio [1982], (Edits.), *Foucault, the Family and Politics*, Palgrave Macmillan, Basingstoke/New York, 2012; GOLDER, Ben, *Foucault and the politics of rights*, Stanford University Press, Stanford, 2015; HOFFMAN, Marcelo, *Foucault and Power: the influence of political engagement on theories of power*, Bloomsbury, New York, 2014; ROSENBERG, Alan [1939] y WESTFALL, Joseph, *Foucault and Nietzsche: A critical encounter*, Bloomsbury, New York, 2018.

³¹ ANDREAS-SALOMÉ, Lou [1861-1937], *Nietzsche*, (Versión castellana e Introducción de Luis PASAMAR), Zero, Bilbao, 1978, p. 59. Cfr. también DELEUZE, Gilles [1925-1995], *Nietzsche et la Philosophie*, Presses Universitaires de France [PUF], Paris, 2014.

³² Cfr. LILLA, Mark [1956], *Pensadores Temerarios. Los intelectuales en la política*, (Traducción de Nora CASTELLI; Prólogo de Enrique KRAUZE [1947]), Epublibre, Editora Digital Sibelius. (Título original: *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*, 2001)

existencia de los seres vivos constituidos como población se requiere la biopolítica. Así, la biopolítica es la política del biopoder. La biopolítica permite, según Foucault, la descripción de las modernas formas de gobierno. Es la biopolítica la que permite el biopoder: el poder de hacer vivir y dejar morir.

Sin embargo, para Foucault, como conclusión de su analítica del poder, éste carece de sustancialidad. El poder se hace operativo según el contexto social. Lo religioso es un elemento entre los varios que se articulan, en términos reales, Las relaciones de poder son intrínsecas a las relaciones sociales. Explica la que llama *genealogía de lo religioso* como algo difuso que depende de los contextos culturales y sociales que le dan una precisa forma histórica. Para Foucault lo religioso debe ser visto en el contexto de la tecnología política, en cuanto contribuye tanto al gobierno de sí como al gobierno de otros. Su visión, por tanto, aunque vacía de un sentido de fe (tal como la fe es concebida desde una perspectiva judeo-cristiana), no lo lleva a ignorar desde el punto de vista socio-histórico el fenómeno religioso, sino a pretender comprenderlo y proyectarlo desde una total inmanencia historicista. Es la visión de alguien sometido a un naturalismo absoluto. Naturalismo reduccionista, podría añadirse, que lo lleva a consideraciones histórico-políticas muy singulares y polémicas, sin que jamás someta a revisión crítica de fondo sus variables supuestos teóricos.

Como otros *filósofos de la diferencia*, Foucault concluyó en el anti-humanismo. Éste se mostró a rostro descubierto en 1966 con la edición de *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* [Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas]³³. Allí afirma que el hombre es una invención reciente y que pronto desaparecerá sin dejar mayores rastros. Este anti-humanismo foucaultiano plantea no pocos problemas para una interpretación medianamente coherente del propio pensamiento de Foucault. Porque, en efecto, si el hombre es un simple constructo del lenguaje, ¿qué son las fuerzas sociales producto de sus acciones y relaciones? ¿En qué queda la *diferencia* foucaultiana que se proyecta en el *otro*? Su visión del desarrollo de la conciencia europea como un proceso de imaginación de inadaptados, que quedaban marcados por el poder político y el ambiente social, resulta más la perspectiva irreverente de un escritor con afán de notoriedad, que una tesis con sólida fundamentación racional. No puede decirse, además, que semejantes criterios tuvieran una continuidad y proyección inalterada en el mismo pensamiento de Foucault. ¿Es que puede verse en el anti-humanismo de Foucault el canto que anuncia las posibles derivaciones anti-humanas de la inteligencia artificial y lo que ella, como símbolo de biopoder, en manos privadas o públicas (hasta ahora, más en manos privadas de inmensos oligopolios económicos), indica la ruta de la biopolítica futura (aunque ya presente) para el control real y efectivo de individuos y pueblos? ¿Es esa ruta de desaparición de lo humano la que muestra el potencial biopoder de una *teología política* diversa, en su forma y contenido, de aquellas que caracterizaron a los totalitarismos del siglo XX?

Si acaso puede hablarse de una *teología política* foucaultiana, ella resultaría, entonces, necesariamente vinculada, paradójicamente, a la ideología del progreso, o, si se prefiere, al mito del eterno progreso, de remotas raíces ideológicas en la Ilustración, (a la

³³ Cfr. FOUCAULT, Michel [1926-1984], *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966.

cual el último Foucault rindió un tributo de vasallaje intelectual) y más propiamente filosóficas en la dialéctica hegeliana (el *Geist* haciéndose en la historia).

Foucault intentó hacer una crítica del marxismo, aunque reconocía en Marx una de sus fuentes doctrinales. Como, para él, el poder circula por toda la sociedad, no puede decirse que esté concentrado exclusivamente en el Estado y en la burguesía capitalista. Si el poder circula en toda relación social es preferible hablar, según él, de micropoderes. Con semejante perspectiva la visión marxista-engelsiana de la alienación política (consideración del Estado y el derecho como superestructuras de dominación de las clases dominantes) queda como antigualla carente de vigencia cultural-política. Así, para Foucault, la lucha política no se encauza en búsqueda de una revolución social, sino en la micro *praxis* de las relaciones sociales. La revolución en el sentido clásico marxista resulta, para él, fantasía, en cuanto el poder es inextinguible porque siempre habrá lucha³⁴. Su planteamiento luce una deformación sustancial del *tutto è politica* gramsciano.

Volvamos a la biopolítica y al biopoder. La crítica foucaultiana al marxismo se inserta en su más amplia crítica a los estructuralistas y post-estructuralistas. Si el poder es algo que circula por todo el tejido de las relaciones sociales, todas las relaciones sociales son relaciones de poder. Es allí donde se configuran los micropoderes, que dan lugar a las micropolíticas. La lucha política, al no orientarse a la revolución, se orienta a la micro *praxis* en busca de los micro poderes. Y esa resulta una dinámica sin fin en el devenir de la historia³⁵.

Deleuze y Foucault previeron la crisis de la concepción política de la modernidad. Así, desde los años 60, señalaron la triple crisis de la historicidad moderna, de las estrategias de emancipación y de las teorías críticas. Pero Deleuze resulta más radical que Foucault, llegando al anti-politicismo. Foucault, con formas llamativas y a veces sorprendentes, se limita a proclamar que ya no hay orientación...ni esperanza. (Sobre Deleuze se volverá más adelante)

Resulta difícil encontrar en Foucault un aliento teórico y práctico para una nueva política. Él, con poca modestia, se sentía encarnando el papel de gran profeta del giro cultural-político que, con aires de novedad semi-anárquica, había irrumpido en el campo de las ideas y de los procesos sociales después del Mayo París 1968. Y, sin embargo, tanto en su consideración de la realidad política de Francia como en su análisis y juicio de fenómenos histórico-políticos relevantes de su tiempo su enfoque luce cualquier cosa menos acertado.

A fines de 1977 los socialistas (PS) y comunistas (PCF) franceses decidieron presentar un Programa Común para la campaña electoral de marzo de 1978. Fue, después de Mayo 1968, el más llamativo intento público de unidad de la izquierda marxista francesa. Esa izquierda proclamó que era la hora de la Política (con P mayúscula). Convocó a un gran proceso participativo, para la elaboración del Programa Común, a distintos sectores culturales y sociales. Foucault estuvo entre las figuras que no solamente no aceptaron esa

³⁴ Cfr. FAIR, Hernán, *Una aproximación al pensamiento político de Michel Foucault*, en *Polis*, vol. 6, n. 1, México, enero-junio 2010, pp. 13-42.

³⁵ Cfr. *Ibidem*.

invitación del PS-PCF, sino que jugaron en paralelo. Llevando a la *praxis* su concepción de la micropolítica, participó en un taller sobre Medicina de Barrio. Sus impresiones y opiniones sobre la coyuntura política aparecieron en septiembre en *Le Nouvelle Observateur*, en una entrevista intitulada *Una movilización cultural*³⁶. Para él el *Taller de Medicina de Barrio* era más importante que el Programa Común PS-PCF. Se trataba de innovar. Sobre todo, de innovar. “La innovación —dijo— ya no pasa por los partidos, los sindicatos, las burocracias, la política. Se trata de un cuidado individual, moral. Ya no preguntamos a la teoría política qué hacer. Ya no son necesarios los tutores. El cambio es ideológico y profundo”. Para él había una dinámica imparable desde hacía 15 años: el modelo era la anti-psiquiatría y Mayo 68 un momento. Y añadió sentencioso: “Es una...no me atrevo a decir revolución cultural, pero sin duda una movilización cultural”.

Ese fue el prólogo a su teorización mayor sobre la biopolítica. En sus cursos del *Collège de France* en 1978 y 1979³⁷ explicitó, en efecto, su concepción de la biopolítica y aparecieron sus formulaciones teóricas que, según algunos, le avecinan, al neo-liberalismo. *Seguridad, Territorio, Población* fue el curso que dictó de enero a abril de 1978. Según Foucault, desde el siglo XVIII hay una nueva tecnología del poder. Consideró, entonces, que la racionalidad política de la cual surge el Estado moderno resulta, a la vez, simultáneamente, individualizante y totalizante. La biopolítica foucaultiana surge de su análisis de la libertad en el marco del Estado moderno.

Nacimiento de la Biopolítica recoge sus lecciones de enero a abril de 1979. En esas lecciones Foucault pretende estudiar el liberalismo como marco general histórico de la biopolítica. No se trata, según él, de contraponer Estado y sociedad civil, sino de buscar una armonía entre tecnología y forma liberal de gobierno. Así, el liberalismo político debe producir las condiciones necesarias para la armónica conjunción entre tecnología avanzada y liberalismo económico. Tal visión de Foucault ha llevado a algunos a señalarlo como proclive o abierto defensor del neoliberalismo. Otros, por el contrario, como Camille Paglia [1947], lo han acusado no sólo de extraños términos y formulaciones crípticas, sino de plantear “la misma combinación maníaca y ansias de poder personal que desembocó en la situación desquiciada de los campos de concentración”³⁸.

En medio de su crítica *sui generis* al marxismo y sus interpretaciones de la política en la historia apareció, además, su singular visión de la llamada Revolución Iraní de 1979³⁹.

³⁶ Cfr. *Une mobilisation culturelle*, en *Le Nouvelle Observateur*, n. 670, Paris, 12 de septiembre 1977, p. 49.

³⁷ Cfr. FOUCAULT, Michel [1926-1984], *Seguridad, Territorio, Población*, (Traducción de Horacio PONS), Akal, Madrid, 2008; FOUCAULT, Michel [1926-1984], *Nacimiento de la Biopolítica*, (Traducción Horacio PONS), Akal, Madrid, 2009.

³⁸ PAGLIA, Camille [1947], *Sex, Art and American Culture*, Vintage Books, New York, 1992, p. 224.

³⁹ Cfr. BENSÁID, Daniel [1946-2010], *(Im)políticas de Foucault*, en *Argumentos*, vol. 19, n. 52, septiembre-diciembre 2006, México, pp. 31-40; KUMSILLE, Kamal, *Foucault: Pensar mirando hacia Irán. Los “Reportajes de Ideas” filosóficamente considerados*, en *Res Pública, Revista de Historia de las Ideas Políticas* (Universidad Complutense), Madrid, vol. 17, n. 1, 2014, pp. 181-197, cfr. <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/articl/download/45562/42850> (Consulta 12 septiembre 2019); AFARY, Janet [1960] y ANDERSON, Kevin [1948], *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the seductions of Islamism*, University of Chicago Press, Chicago, 2005

El 8 de septiembre de 1978 una manifestación opositora fue duramente reprimida en Teherán. Se identificó con A'shura, festividad chiíta que recuerda el martirio del imán Hussein (segundo de los hijos de Alí) en Qarbala, Irak. Ese hecho político de septiembre de 1978 en Teherán fue el llamado *Viernes Negro*, que resultó el detonante del movimiento que culminó con el derrocamiento, en diciembre de 1978, del Shah Mohamed Reza Pahlevi [1919-1980]. El Shah había iniciado, dentro de un régimen autocrático, un proceso de modernización de Irán, con la beligerante oposición del clero chiíta, cuya máxima figura era el Ayatolá Ruhollah Jomeini [1902-1989], quien estaba exiliado en Francia. El régimen provisional que asumió el poder a la caída del Shah colapsó con la llegada el 11 de febrero de 1979 de Jomeini. En marzo de 1979 Irán fue proclamado República Islámica.

Foucault visitó dos veces Irán a fines de 1978 y se entrevistó, en su residencia de exilio francés, en Neauphle-le-Château, con Jomeini. Vio en los sucesos de Irán una revolución de fondo, considerando que la lucha religiosa conducía a una revolución política. Así como se ha dicho que Foucault pretende un *liberalismo sin humanismo*, en el caso de sus tomas de posición frente a la llamada Revolución Iraní, considerando que era una revuelta clerical chiíta contra el movimiento modernizador del Shah, no faltó quien describiera su postura como un tránsito de la *No-Revolución* a la *Anti-Revolución*. Foucault se defendió acudiendo a Marx. Dijo que siempre se citaba a Marx sobre la religión indicando que la había calificado como *opio del pueblo*; pero se olvidaba la frase que precede: *la religión es el espíritu de un mundo sin espíritu*. Para Foucault, la religión en el proceso revolucionario de Irán no fue el opio del pueblo, sino el espíritu de un mundo sin espíritu. Llegó a decir que la de Irán era la primera de las grandes insurrecciones contra los sistemas globales. Cuando el escritor y periodista Claude Mauriac [1914-1996], hijo de François Mauriac [1885-1970], le advirtió que era peligroso fusionar política y espiritualidad religiosa, Foucault le respondió, sin retroceder nada en su postura: ¿y la política sin espiritualidad?

Foucault, pues, confundió a conciencia *espiritualidad* con *teocracia política*, insistiendo, con cierta terquedad engreída, en su error. Se consideraba un experto pontífice iluminado sobre la cuestión persa después de dos viajes a Irán y algunas entrevistas a fines de 1978. Tenía su esquema conceptual y, no sin dogmatismo, pretendió que los hechos se adaptaran a ese esquema. Olvidó que una exigencia del realismo intelectual y político es aquello que el jacobino Louis de Saint-Just [1767-1794] llamaba *la force des choses*.

Son conocidos los escritos de Foucault sobre la Revolución Iraní, sobre todo los publicados en el diario de Milán *Corriere della Sera*. El 26 de noviembre de 1978 declaró en ese mismo periódico italiano con gran fuerza y seguridad: "No habrá partido de Jomeini. No habrá gobierno de Jomeini". Cuando pocos meses después, con la proclamación de Estado Islámico, se hizo evidente un fundamentalismo religioso-político, sin mayor apertura democrática y con violencia integrista negadora de derechos civiles y políticos, Foucault debió hacer una autocrítica, que no le llevó, sin embargo, a hacerse un activista defensor de los derechos humanos en Irán. Lo que sí hizo fue preguntarse retóricamente, desde París, en *Le Monde*, si era inútil rebelarse. En este artículo de *Le Monde*, después de decir que no estaba de acuerdo con quienes decían que era inútil rebelarse *porque siempre será lo mismo*, añadió sentencioso desde su Olimpo: "Todas las desilusiones de la historia de nada valen [...] el tiempo de los hombres no tiene forma de evolución, sino precisamente de

‘historia’⁴⁰. Así, pues, no solo como analista, sino como profeta político, Foucault resultó un notable fracaso. Lo asombroso resulta que, a pesar de su evidente y clamorosa equivocación, nunca Foucault reconoció el más leve desliz en su postura y en su análisis. Soberbia monumental de estos *filósofos de la diferencia*, prestos a desollar al adversario atribuyéndose a ellos mismos una suerte de inerrancia cuasi divina.

Jeremy Stangroom [1950]⁴¹ habla de la ingenuidad de Michel Foucault en su visión de la Revolución Iraní de 1979, pero no vacila en ubicarla en la larga y poco gloriosa historia de intelectuales de izquierda con resistencia (que a veces no queda más remedio que calificar de complicidad) a reconocer la malignidad de regímenes políticos y movimientos violentamente despóticos, pero cubiertos con un manto ideológico “popular y progresista” que para cierta *intelligentsia* militante o seducida, los absolvía de todos sus crímenes. Stangroom recuerda, solo a modo de ejemplo, (la lista podría ser muy larga, y, respecto al caso francés, encabezada en la segunda post-guerra por Jean-Paul Sartre [1905-1980]); los casos de Sidney [1859-1947] y Beatrice [1858-1943] Webb, en Gran Bretaña, actuando como *compañeros de ruta* frente al *show* staliniano de los Juicios de Moscú de los años 30 del siglo XX; el de Bertolt Brecht [1898-1956], con su adhesión al ominoso régimen comunista de la República Democrática Alemana [RDA], apuntalado por la represión de la tenebrosa Stasi; y el de Noam Chomsky [1928]. con sordera y ceguera voluntaria frente al espantoso genocidio del Khmer Rouge de Pol Pot [1925-1998], en Camboya.

Roger Scruton ha destacado que la “promiscuidad homosexual [de Foucault] le llevó a cometer excesos que hoy son de conocimiento público, como por ejemplo a visitar asiduamente las saunas sadomasoquistas de San Francisco, una costumbre que el propio Foucault justificó con entusiasmo de una manera parecida a la estremecedora reivindicación del sadomasoquismo recogida [por Sartre] en *El Ser y la nada*”⁴². A causa de tal promiscuidad contrajo el Sida que le llevó a la tumba.

La elipse de Foucault, es, sin duda, complicada. Va desde el neo-marxismo a la crítica del marxismo, de la lingüística y el post-estructuralismo al naturalismo historicista; y del neoliberalismo a su idealizada visión del fundamentalismo teocrático de la Revolución

⁴⁰ Cfr. FOUCAULT, Michel [1926-1984], *Taccuino pensiero: l'esercito, quando la terra trema*, en *Corriere della Sera*, Milano, 28 de septiembre 1978 (vol. 103, n. 228), pp. 1-2; *Theran, la fede contro lo Scia*, ibidem, p. 11.; *Inutil de se soulever?*, en *Le Monde*, 10661, Paris, 11 mayo 1979, pp. 1-2. Los textos de Foucault sobre la Revolución Iraní están recogidos en AFARY, Janet [1960] y ANDERSON, Kevin [1948], *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the seductions of Islamism*, University of Chicago Press, Chicago, 2005. Cfr. esos textos en versión italiana en FOUCAULT, Michel [1926-1984], *L'Islam e la Rivoluzione Iraniana*, Mimesis, Milano, 2005. Este volumen contiene contribución de diversos autores. Cfr. entre ellos, CAVAZZINI, Andrea [1978], *Foucault in Persia: Prima e dopo il Reportage iraniano*, pp. 19-48.

⁴¹ Cfr. STANGROOM, Jeremy [1950], *Michel Foucault's Iranian Folly*, en *The Philosophers Magazine*, 15 octubre 2015), cfr. <https://www.philosophersmag.com/opinion/80> (Consulta 12 agosto 2019)

⁴² SCRUTON, Roger [1944-2020], *Pensadores de la Nueva Izquierda*, (Traducción de José María CARABANTE), Rialp, Madrid, 2017, p. 97. Sobre el señalamiento de Scruton respecto a la promiscuidad homosexual de Foucault y de su justificación del sadomasoquismo al modo de Sartre, cfr. ERIBON, Didier [1953], *Insult and the Making of the Gay Self*, (Traducido al inglés por Michael LUCEY [1960]), Duke University Press, Durham (NC), 2004, pp. 314-316; ERIBON, Didier [1953], *Michel Foucault*, (3a. ed. revisada y aumentada), Flammarion, Paris, 2011; ERIBON, Didier [1953], *Réflexions sur la question Gay*, (Nueva ed. revisada y corregida), Flammarion, Paris, 2012. Para una crítica sobre el que considera nihilismo de Foucault (en enfoque influenciado por Jean BAUDRILLARD [1929-2007] sobre la sociedad de consumo), cfr. OULAHBIB, Lucien-Samir [1956], *La Philosophie Cannibale. La théorie du mensonge, de la mutilation, de l'appropriation totalitaire chez Derrida, Deleuze, Foucault, Lyotard*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2019.

Iraní⁴³. Intentar ver tan distintas posiciones como coherente manifestación de su visión de la biopolítica y del biopoder resulta empeño harto difícil, por no decir imposible.

Como señaló Harold Bloom [1930-2019] el gran fallo de Foucault fue su ceguera frente a sus propias metáforas⁴⁴

Foucault ha sido, sin embargo, de los autores franceses de mayor influencia en el pensamiento de la postmodernidad.

Lacan y la biopolítica

Jacques Lacan [1901-1981]⁴⁵ fue un psiquiatra y psicoanalista a quien se vincula tanto con el estructuralismo como con el post-estructuralismo. Afirmó, con notables polémicas con sus colegas, intentar volver al psicoanálisis en su versión original freudiana. Pretendió hacer un complemento psicoanalítico del marxismo. La política vista desde Lacan pretende una abigarrada subversión del sujeto desde la dialéctica del deseo. Su pensamiento es un desarrollo de múltiples *a priori*, que, aunque engarzados entre sí,

⁴³ Cfr. AFARY, Janet [1960] y ANDERSON, Kevin [1948], *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the seductions of Islamism*, University of Chicago Press, Chicago, 2005; COOPER, Melinda, *The Law of the Household: Foucault, Neoliberalism and the Iranian Revolution*, en LEMM, Vanessa y VATTER, Miguel (Edits.), *The Government of Life: Foucault, Biopolitics and Neoliberalism*, Fordham University Press, New York, 2014, pp. 29-58.

⁴⁴ Cfr. BLOOM, Harold [1930-2019], *El Canon Occidental*, (traducción de Damián ALOU [1959]), Anagrama, Madrid, 1995.

⁴⁵ Cfr. STAVRANKAKIS, Yannis [1970], *Lacan y lo político*, (Traducción de Luis BARBIERI y Martín VALIENTE), Prometeo, Buenos Aires, 2007; MORONCINI, Bruno [1946], *Lacan Politico*, Cronopio, Napoli, 2014; BASU THAKUR, Gautam y DIKENSTEIN, Jonathan Michael (Edits.), *Lacan and the Non.Human*, Palgrave Macmillan, Cham, 2018; CHIESA, Lorenzo [1976], *The Not-Two: Logic and God in Lacan*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 2016; MURRAY, Martin, *Jacques Lacan: A critical introduction*, Pluto Press, London, 2016; NEILL, Calum [1968], *Lacan ethics and the assumption of subjectivity*, Palgrave Mcmillan, Basingstoke, 2011; MATVIYENKO, Svetlana [1976] y ROOF, Judith [1951], (Edits.), *Lacan and the Posthuman*, Palgrave Mcmillan, Cham, 2018; LUNDBERG, Christian Oscar [1974], *Lacan in Public Psychoanalysis and the Science of Rhetoric*, University of Alabama Press, Tuscaloosa (Alab.), 2012; JAUDEL, Nathalie, *La Légende Noire de Jacques Lacan: Eliabeth Roudinesco et sa méthode historique*, Navarin, Paris, 2014; GUIDO, Stefania, *Jacques Lacan: tra psicoanalisi e filosofia*, UNIservice, Trento, 2009; LEWIS, Michael [1977], *Derrida and Lacan: another writings*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008; HAMMERMEISTER, Kai [1967], *Jacques Lacan*, C. H. Beck, München, 2008; BONAZZI, Matteo [1972], *Lacan e le politiche dell'inconscio: clinica dell'immaginario contemporaneo*, Mimesis, Milano, 2012; ALEMÁN, Jorge [1951], *Soledad común: políticas en Lacan*, Clave Intelectual, Madrid, 2012; MAUDET, Emmanuel, *Lacan*, Ellipses, Paris, 2018; BRUNO, Pierre [1939], *Lacan, passeur de Marx: l'invention du symptôme*. Erès, Toulouse, 2010; RECALCATI, Massimo [1959], *Jacques Lacan*, R. Cortina, Milano, 2012; GRIGG, Russell [1951], *Lacan: Language and Philosophy*, State University of New York Press, Albany (NY), 2008; LEUPIN, Alexandre [1948], *Lacan Today: Psychoanalysis, Science, Religion*, Other Press, New York, 2004; ŽIŽEK, Slavoj [1949], *How to read Lacan*. W. W. Norton, New York, 2007; JURANVILLE, Alain [1948], *La philosophie comme savoir de l'existence*, Presses Universitaires de France [PUF], Paris, 2000; SAINT-JEVIN, Alexandre, *La Machine Psychoanalytique: Théorie de la machine lacannienne*, Éditions Universitaires de Dijon, Dijon, 2019; DAVIS, Creston, POUND, Marcus y CROCKETT, Clayton (Edits.), *Theology after Lacan: the passion for the real*, Cascade Books, Eugene (Oregon), 2014; RECALCATI, Massimo [1959], *Per Lacan: neoluminismo, neoesistenzialismo, neostrutturalismo*, Borla, Roma, 2005; LABBIE, Erin Felicia, *Lacan's Medievalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis (Minn.), 2006; EYERS, Thomas, *Lacan and the concept of the "real"*, Palgrave Mcmillan, Basingstoke, 2012; TARIZZO, Davide [1966], *Introduzione a Lacan*, Laterza, Bari/Roma, 2003; HARDEMAN, Catherine [1961], *J. Lacan & E. Levinas: le reel, le symbolique, l'imaginaire*, Éd. Beaurepaire, Milhaud, 2012.

carecen, más allá de su pretensión científica, de base experimental demostrativa. No hay, para él, política sin sujeto. Lo que el psicoanálisis considera *lo real* es el objetivo de la *praxis* del poder político. Para Lacan la biopolítica es, en términos reales, el *gobierno de la vida*.

En Lacan se opera un pase de la teología política a la biopolítica. Se esfuerza en repensar la ética freudiana, aunque, en definitiva, para él, la vida resulta esencialmente impenetrable. Para Lacan el yo está constituido en el campo del Otro. El comportamiento está regido por pulsiones. La articulación de la pulsión en el registro simbólico es el deseo. El sujeto deseante se inserta en la cultura por la existencia de un objeto ideal que resulta una especie de instancia mítica que permite volver a la instancia mítica de inmediatez y deseo. Distingue entre *goce* y *deseo-placer*. En el goce el sujeto pierde su cuota de libertad. En el deseo-placer el sujeto ejerce su libertad con su conducta apegada a un determinado objeto.

Lacan distingue *lo político* y *la política*. Lo político hace referencia a la institución del orden social. La política es el sistema ligado a la administración de ese orden.

Plantea la relación entre institución, represión y subversión. Ello permite, en cuanto temática, la aproximación de Lacan a la teoría política. Pero su conclusión provoca la perplejidad de esa teoría, pues Lacan concluye *que la sociedad no existe*. Proclamaba la desintegración de las distinciones contractualistas entre lo público y lo privado, entre lo objetivo y lo subjetivo. Todo su esfuerzo es llevar el psicoanálisis, a la vida social, incluyendo en ella la política y la religión. Para él la armonía social es algo utópico, una fantasía irreal. Proclama una subjetividad liberada de egoísmos sociales.

Cuando en Mayo 1968 presenció en París la revolución estudiantil universitaria de aquel año, a pesar de su pretendida posición izquierdista, adoptó una postura no solo de distancia sino de crítica. Es verdad que ni el Partido Comunista de Francia [*Parti Communiste Français*, PCF], ni la Confederación General del Trabajo (*Confédération Générale du Travail*, CGT, con dirección principalmente marxista militante, vinculada históricamente al PCF) respaldaron la insurgencia de la Unión Nacional de Estudiantes de Francia (*Union National des Etudiants de France*, UNEF, de dirección principalmente trotskista). Pero, aparte de discrepancias estratégico-tácticas entre el PCF y la CGT con la UNEF, en el caso de Lacan, quien no tenía una formal militancia partidista, hubo una pública actitud de deslinde intelectual. Para Lacan todo el discurso universitario pretendía explicar el sujeto *desde afuera*, bloqueando su saber *desde adentro*. No parece que Alain Krivine [1941] (trotskista, uno de los principales dirigentes del Mayo París 1968 y luego candidato presidencial) y los demás dirigentes del movimiento universitario hayan entendido ni aceptado las razones de Lacan.

El marxismo freudiano lacaniano resultó una nube de fantasías sedicentemente revolucionarias, sin compromiso efectivo en lo histórico real concreto. El marxismo freudiano (que, además de Lacan, había tenido expresión de corriente teórico-política principalmente con Wilhelm Reich [1897-1957], Erich Fromm [1900-1980] y Herbert Marcuse [1898-1979]) terminó siendo rechazado por los verdaderos militantes marxistas que consideraban que aquellos que pretendían ser sus nuevos mandarines desconocían el papel revolucionario que el marxismo atribuye a la clase obrera. Si, además del llamado narcisismo lacaniano, su visión del vacío de lo sagrado lo llevaba a ver en la política una especie de *religión sustitutiva*, resulta difícil comprender que reconocidos expertos en el pensamiento de Lacan

pretendan descubrir en ese enfoque teórico una nueva savia revitalizadora de las posturas de la izquierda, llegando a hablar de la *izquierda lacaniana*⁴⁶.

Se ha dicho que, en Lacan, si bien no hay nostalgia, tampoco hay esperanza.

El marxismo como narrativa de Lyotard

Jean-François Lyotard [1924-1998]⁴⁷, formó parte del grupo *Socialisme ou Barbarie*. Después de sus vinculaciones con el marxismo y el anarquismo, se unió a la escuela psicoanalítica de Jacques-Marie Émile Lacan [1901-1981]. En la década de 1970 formuló su tesis sobre el post-modernismo. Procurando la unificación del conocimiento humano, se refirió al lenguaje universal en las culturas particulares, lo cual permitiría una interpretación también universal. Veía ello en la metanarrativa de la modernidad (a su manera). Para Lyotard el marxismo es una de las narrativas de la modernidad. Es un “relato de salvación” que, con la experiencia histórica de los *socialismos reales*, resulta poco atractivo. El drama, para él, estaba que el marxismo como relato de salvación no había tenido ni continuidad ni sustituto. La exclusión, la explotación y la corrupción se habían dado patentemente en los sistemas comunistas (que, según Lyotard, no pueden sin más identificarse con el marxismo). La caída del Muro de Berlín hizo evidente que el comunismo no había pasado la prueba de la historia. El marxismo venía a ser, según él, un “cristianismo laico”; y la modernidad, en su opinión, encontraba su remoto origen en Pablo de Tarso y Agustín de Hipona, que cristianizaron la cultura clásica pagana. Singular criterio que muestra que Lyotard no tenía el conocimiento ni de Pablo de Tarso ni de Agustín de Hipona que pone de relieve en su obra esa gran teórica política que fue Hannah Arendt.

Según Lyotard el *sentido de la historia* es una invención pagana, no cristiana. Por eso el rasgo fundamental de la modernidad es el concepto escatológico de la historicidad (concepto que no proviene, para él, de la Ilustración sino del cristianismo primitivo).

A su modo de ver, el marxismo se propone la salvación de la humanidad con la sociedad sin clases. Se trata, por tanto, de una salvación intra-histórica. El marxismo es, así, la historicidad laica de la escatología cristiana.

⁴⁶ Cfr. ALEMAN, Jorge [1951], *Para una izquierda lacaniana*, Grama, Buenos Aires, 2009; STAVRANKAKIS, Yannis [1970], *La Izquierda Lacaniana.*, (Traducción Lilia MOSCONI), Fondo de Cultura Económica [FCE], Buenos Aires, 2010.

⁴⁷ Cfr. LYOTARD, Jean-François [1924-1998], *La condition post-moderne*, Éd. de Minuit, Paris, 1988; DEKENS, Olivier, *Lyotard et la philosophie (du) politique*, Éd. Kimé, Paris, 2000; WOODWARD, Ashley Dean, *Nihilism in postmodernity: Lyotard, Baudrillard, Vattimo*, Davis Group, Aurora (Col.), 2009; WOODWARD, Ashley Dean, *Lyotard and the inhuman condition*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2016; WILLIAMS, James [1965], *Lyotard and the Political*, Routledge, New York, 2000; BENNINGTON, Goffrey [1956], *Late Lyotard*, Create Space Independent Publishing Plataform, Scotts Valley (Cal.), 2008; CROME, Keith [1965], *Lyotard and Greek Thought: Sophistry*, Palgrave Macmillan, New York, 2004; BENNINGTON, Goffrey [1956], *Lyotard: writing the event*, Columbia University Press, New York, 1988; GUALANDI, Alberto [1964], *Lyotard*, Perrin, Paris, 2009; VEGA, Amparo, *Le premier Lyotard: philosophie critique et politique*, l'Harmattan, Paris, 2010; McLENNAN, Matthew R., *Philosophy Sophistry, antiphilosophy: Badiou's dispute with Lyotard*, Bloomsbury Academic, London/New York, 2015; BAGGIO, Guido [1978], *Fuori prezzo: Lyotard oltre il postmoderno*, Pensa Multimedia, Lecce, 2016.

Al final de la historia volverá a reinar el comunismo primitivo del origen de la humanidad. El sentido de la historia es un tránsito de la plenitud original a la plenitud final. Para él la Biblia es solamente la expresión de un relato cósmico.

Criticó al stalinismo y descalificó a la lucha de clases. El riesgo del marxismo, para Lyotard, es la degeneración intelectual de quienes han pensado el pensamiento de Marx.

La idea del progreso, propia de la modernidad, no tiene un fundamento racional. La revolución es un sueño teleológico, un *telos* que carece de estatuto racional y termina siendo sólo un símbolo, una ilusión sublime. La aspiración revolucionaria resulta una patología derivada del culto de la violencia y del fideísmo en el partido revolucionario. La revolución no es un objeto de fe; es una ilusión militante, peor que una fantasía.

La condición post-moderna entiende, según Lyotard, que es imposible un discurso universal. Así, todo discurso y todo saber resulta irreductiblemente local.

Lyotard define la política de la postmodernidad como opuesta a *principios de legitimidad*, como son, para él, Dios, la República, la Raza, la Humanidad, el Proletariado, el Ciudadano (todos siempre en mayúscula).

Para él, la política resulta, así, reducida a *estrategia de gestión*; y, por tanto, con dimensión no universal sino estrictamente local. Esa conceptualización local de la política otorga a la micro-política un relieve especial.

En la postmodernidad, por tanto, según Lyotard, hay que ir del pequeño relato a la totalidad concreta. Los metarrelatos terminan en micro-relatos; y el universalismo en singularismo. La emancipación de la humanidad exige, por tanto, una narrativa de validez local. El post-modernismo de Lyotard resulta, a la vez, el rechazo a la modernidad en su conjunto y una lectura crítica de la modernidad tardía.

Derrida y la deconstrucción

Jacques Derrida [1930-2004]⁴⁸ es una figura del post-estructuralismo y del post-modernismo, resaltante por el análisis semiótico que llamó *deconstrucción*. Los análisis de palabras y conceptos de la deconstrucción de Derrida buscan demostrar que, más allá de su poder analítico, la filosofía carece de base estable. La deconstrucción permite, según él, la experiencia de lo imposible. Se caracteriza por una compleja invención terminológica, que le sirve para una visión crítica de la historia de la metafísica y de la ontología occidental. Es uno de los autores que ha tenido mayor recepción e influencia en la academia estadounidense, incluso cuando la onda de su actualidad en Francia parecía haber perdido su vigor original. Quizá eso explica la abundancia de estudios sobre su pensamiento en la bibliografía universitaria norteamericana; y, por extensión de ella, en la anglosajona *in genere*.

Después de haber sido una *rara avis* en el ámbito filosófico francés de la segunda post-guerra, en el sentido de no haber pretendido identificar su pensamiento con una toma de posición política que hiciera de él un exponente de la *philosophie engagé* en el sentido sartreano, el Derrida de la etapa final de su vida, el de los años 90 del siglo XX en adelante, se esforzó por relacionar sus análisis con el ámbito amplio de la política.

Recomiendo la excelente síntesis del pensamiento de Derrida, acompañada de una lúcida perspectiva crítica, que logra Mark Lilla [1956] en *Pensadores Temerarios. Los intelectuales en la política*⁴⁹.

⁴⁸ Cfr. LILLA, Mark [1956], *La política de Jacques Derrida* (Traducción de Guillermo SOLANA [1960], en *Revista de Libros*, agosto de 2109, cfr. <https://www.revistadlibros.com/articulos/la-politica-de-jacques-derrida> (Consulta 5 agosto 2019); LEÓN CASERO, Jorge, *Derrida*, en FERNÁNDEZ LABASTIDA, Francisco y MERCADO, Juan Andrés (Edits.), *Philosophica. Enciclopedia Filosófica Online*. URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/derrida/Derrida.html> (Consulta 2 agosto 2019); PAGAN, Madeleine, *Ethics and Politics after Poststructuralism: Levinas, Derrida and Nancy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2016; REYNOLDS, Jack [1976], *Chronopatologies: Time and Politics in Deleuze, Derrida Analytic Philosophy and Phenomenology*, Lexington Books, Lanham (Md), 2012; RESYTA, Caterina [1953], *L'evento dell'altro: Etica e Politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003; BERNAL PASTOR, José, *El desplazamiento de la filosofía de Jacques Derrida*, Universidad de Granada, Granada, 2001; PATRICK, Morag, *Derrida, responsibility and politics*, Ashgate, Aldershot, 1997; GASTON, Sean, *The Impossible mourning of Jacques Derrida*, Continuum, London, 2006; SHAKESPEARE, Steven, *Derrida and Theology*, T&T Clark, London, 2009; McQUILLAN, Martin [1972], *Deconstruction without Derrida*, Continuum, New York, 2012; MORONCINI, Bruno [1946], *Perdono, Giustizia, Crudeltà: figure dell'indeconstructibile*, Cronopio, Napoli, 2016; BELLOW, Thea [1953], *Derrida's deconstruction of the Subject: writing self and other*, P. Lang, New York, 2013; STILL, Judith [1958], *Derrida and others animals: the boundaries of the human*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2015; SAGHAFI, Kas, *Apparitions –of Derrida's other*, Fordham University Press, New York, 2010; HADDAD, Samir, *Derrida and the inheritance of Democracy*, Indiana University Press, Bloomington (Ind.), 2013; MORRIS, Christopher [1947], *Derrida, Badiou and the formal imperative*, Continuum, London, 2012; RESTA, Caterina [1953], *La passione de l'impossibile: Saggi su Jacques Derrida*, Il Melangolo, Genova, 2016; CROCKET, Clayton [1969], *Derrida after the end of writing: political theology and new materialism*, Fordham University Press, New York, 2018; MORONCINI, Bruno [1946], *L'etica ella cenere: tre variazioni su Jacques Derrida*, Inschibboleth, Roma, 2015; NAAS, Michael, *Miracle and Machine: Jacques Derrida and the two sources of Religion, Science and the Media*, Fordham University Press, New York, 2012. RAYMENT-PICKARD, Hugh, *Impossible God: Derrida's Theology*, Ashgate, Aldershot, 2013.

⁴⁹ Cfr. Cfr. LILLA, Mark [1956], *Pensadores Temerarios. Los intelectuales en la política*, (Traducción de Nora CASTELLI; Prólogo de Enrique KRAUZE [1947]), Epublibre, Editora Digital Sibelius. (Título original: *The Reckless Mind. Intellectuals in Politics*, 2001). Cfr. LILLA, Mark [1956], *La política de Jacques Derrida* (Traducción de Guillermo SOLANA [1960], en *Revista de Libros*, agosto de 2109, cfr. <https://www.revistadlibros.com/articulos/la-politica-de-jacques-derrida> (Consulta 5 agosto 2019)

Para Derrida el pecado original de la política occidental se encuentra en el concepto de identidad. Niega la existencia de la paternidad natural y también (lo cual es sorprendente o risible, como se quiera) de la maternidad natural. Para él, todas las ideologías son inaceptables. Su lógica política resulta muy particular: las tiranías no son los tiranos, sino el lenguaje de las tiranías; y como todo es problema de lenguaje, el lenguaje de las tiranías es el lenguaje de la filosofía, cambiando el lenguaje de la filosofía terminamos por cambiar la política. Cómo semejante banalidad teórica pudo (puede) enamorar a una *élite* académica sedicentemente *liberal* en los Estados Unidos resulta una interrogante sin respuesta.

Para Derrida la tradición metafísica occidental solo podría ser superada con la deconstrucción del lenguaje filosófico. La deconstrucción venía a ser así una *praxis* orientada a provocar la desconfianza y la superación de esa misma tradición.

La deconstrucción es para Derrida una especie de panacea. Sólo la deconstrucción dignificaría la política. Justicia y deconstrucción vendrían a ser exigencias mutuas, en cuanto solo la deconstrucción del lenguaje racional plasmado en las leyes permitiría el advenimiento de la justicia. Ve en la deconstrucción la fuente de una nueva esperanza y la radicalización de un cierto espíritu del marxismo. Ello resulta paradójico, pues paralelamente considera una necedad la economía marxista y no vacila en calificar la filosofía de la historia marxista como mito peligroso. Califica su "marxismo" no como "religioso" o "mitológico", sino como "místico" (dando a esta expresión el singular sentido de *amplio*). En realidad, su "marxismo" poco o nada tiene que ver con Marx.

Deleuze, liberación y ontología de la diferencia

Gilles Deleuze [1925-1995]⁵⁰, es uno de los autores en los cuales se hace patente el esfuerzo por reducir lo sobrenatural a lo natural humano y lo trascendente a la absoluta inmanencia. Además de los vericuetos de la psicología aplicada al análisis del lenguaje, aparece en su obra un intento singular de teología política por cauces ciertamente no convencionales. Resulta a veces difícil entender a Deleuze, porque a menudo se muestra proclive al anarquismo mental y abundan en sus textos pasajes sin sentido. Terminó su vida acudiendo al suicidio.

Se hace patente en Deleuze una eliminación total del sentido de lo sacro, acompañado por una sustitución de la *salvación*, en sentido judeo-cristiano, por la *liberación*, en sentido pragmático histórico-político. Todo su esfuerzo confluye en la sustitución de la teología, y lo que ella supone, por el historicismo y la ontología de la diferencia.

Su ontología de la diferencia se resume en un historicismo absoluto. Su pensamiento viene a estar encuadrado en una filosofía para la cual toda narrativa de la verdad resulta una estrategia de poder. En Deleuze, además del panteísmo de Baruch de Spinoza [1632-1677] y del nihilismo de Friedrich Nietzsche [1844-1900], aparece la huella del pensamiento psicoanalítico y político de Michel Foucault [1926-1984].

⁵⁰ Cfr. ANTONELLI-MARANGI, Marcelo Sebastián [1979], *El concepto de “inmanencia práctica” en Deleuze*, en *Ideas y Valores*, vol. 66, n. 104, Bogotá, mayo-agosto 2017, pp. 317-341; MARTÍNEZ REINOSO, Rodrigo, *Una concepción quebrada de la historia a partir de Nietzsche y Deleuze: el nihilismo como a priori de la historia universal*, en *Revista del Instituto de Filosofía*, Universidad de Valparaíso, Año 2, n. 3, junio 2014, pp. 33-63; GARCÍA PÉREZ, María, *Teología Política y Maquinas de Guerra: Schmitt y Deleuze, dos mitologías de la fuerza*, en *Res Publica, Revista de Historia de las Ideas Políticas*, (Ediciones Complutenses), cfr. <http://dx.doi.org/10.5209/RPUB.60852> (Consulta 6 agosto 2019); PATTON, Paul [1950], *Deleuze y lo político*, (Traducción de Margarita COSTA [1926]), Prometeo, Buenos Aires, 2013; KOENIG, Gaspard [1982], *Leçons sur la philosophie de Gilles Deleuze: un système kantien, une politique anarcho-capitaliste*, Ellipses, Paris 2013; LAMBERT, Gregg [1961], *The Non-Philosophy of Gilles Deleuze*, Continuum, New York, 2002; DE SUTTER, Laurent [1977], *Qu'est-ce-que la pop' philosophie?*, Presses Universitaires de France [PUF], Paris, 2019; SHOLTZ, Jana, *The invention of a people: Heidegger and Deleuze on art and the political*, Edinburgh University Press, Edinburgh; KRAUSE, Ralf, *Deleuze: die Differenz im Denken*, Parados, Berlin, 2011; GODANI, Paolo [1974], *Deleuze*, Carocci, Roma, 2009; SHULTS, F. LeRon [1965], *Iconoclastic Theology: Gilles Deleuze and the secretion of atheism*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2014; LANGER [1934], Wolfgang, *Gilles Deleuze: Kritik und Immanenz*, Ed. Humboldt, Berlin, 2003; JUSTAERT, Kristien [1981], *Theology after Deleuze*, Continuum, London, 2012; BELL, Jeffrey A. y COLEBROOK, Claire [1965], (Edits.), *Deleuze and History*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2009; OTT, Michaela [1960], *Gilles Deleuze zur Einführung*, (2ª. Ed.), Junius, Hamburg, 2005; BUCHANAN, Ian [1969] y THOBURN, Nicholas [1970], (Edits.), *Deleuze and Politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2008; ORGANISTI, James, *Gilles Deleuze: da ll'estetica all'etica*, Vita e Pensiero, Milano, 2014; RÖLLI, Marc [1969], *Gilles Deleuze: Philosophie des transzendentalen Empirismus*, (2ª. Ed.), Verlag Turia+Kant, Wien, 2012; CULP, Andrew, *Dark Deleuze*, University of Minnesota Press, Minneapolis, (Minn.), 2016; BAULIEU, Alain [1970], *Deleuze: “la clameur de l'être”*, A. Fayard, Paris, 2010; BEAULIEU, Alain [1970], *Gilles Deleuze et la Phénoménologie*, Ed. Sils Maria, Mons, 2004; SMITH, Daniel Warren [1958], *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press; Edinburgh, 2012; WIDDER, Nathan [1971], *Political Theory after Deleuze*, Continuum, New York, 2012.

Quizá los textos donde aparece más claramente plasmada su concepción de la política son los de los dos volúmenes de *Capitalismo y Esquizofrenia* (*El Anti Edipo*⁵¹, de 1972, y *Mil Mesetas*⁵², de 1980), que escribiera junto con Félix Guattari [1930-1992].

La política resulta para Deleuze una *praxis* constructiva de lo nuevo, siendo, en cuanto tal, *praxis* liberadora. La política deviene, por ello, en *praxis* social generadora de nuevas formas de vida. En esa búsqueda incesante de nuevas formas de vida, Deleuze proclama un inmanentismo absoluto y un materialismo absoluto.

Para Deleuze el poder es resultado de procesos vitales que, si bien se constituyen por el Estado, deben resistir a su representación por el Estado y a la explotación por el mercado (entendido capitalistamente). Así, aunque Deleuze nunca fue un militante comprometido en la dinámica política de su tiempo, la vida resulta para él un concepto político. Consideraba que eran necesarios nuevos conceptos y nuevos enfoques para pensar sobre lo público. Proclamaba una simbiosis entre política y estética: la política es estética y viceversa.

Su radical materialismo resulta, desde su óptica, vitalismo y creatividad. La realidad material creativa rechaza cualquier sistema de representación. El *prius* estético requiere de medios prácticos que sean, a la vez, estéticos y políticos. Las prácticas estéticas son, para Deleuze, ideales para el activismo político. De la multitud, a través de la *praxis*, surgirán nuevos modelos que permitirán hacer real lo posible.

Se ha pretendido ver el reflejo del *élan* bergsoniano en Deleuze. Pero Deleuze no tiene nada de bergsoniano. Otros consideran que proyecta un horizonte caótico visto con ojos semi-anarquistas. Esta visión me luce más objetiva.

Propone el dominio estético de las sensaciones. Así, para él, el camino que va de la sensación a la representación es el camino de configuración de lo nuevo, que exige una reformulación global de las relaciones sociales. Así, lo social no encuentra su definición en los conflictos y contradicciones, sino en las *líneas de fuga* que necesariamente lo atraviesan. Las líneas de fuga son movimientos de cuerpo y de lenguaje que, liberados de sus condicionamientos, se convierten en genéticos, y, por eso, constituyen un nuevo tipo de realidad.

Para Deleuze, cuando se determinan las condiciones de la existencia real, todo cambia. La emergencia ontológica de la nueva realidad se manifiesta a través del arte y la política.

Para Deleuze los lenguajes son constructos. Con su esquizo-política, ataca los sistemas de representación contenidos en el lenguaje, que refleja un significante y un signo. Propone modificar, simplificando, tanto el significante como el signo. Los signos vienen a ser, según Deleuze, procesos mentales que reflejan nuestras represiones y escapismos. Su

⁵¹ Cfr. DELEUZE, Gilles [1925-1995] y GUATTARI, Félix [1930-1992], *El Anti Edipo* (*Capitalismo y Esquizofrenia*), (Traducción de Francisco MONGE), Paidós, Barcelona, 2019.

⁵² Cfr. DELEUZE, Gilles [1925-1995] y GUATTARI, Félix [1930-1992], *Mil Mesetas* (*Capitalismo y Esquizofrenia*), (Traducción de José VÁSQUEZ PÉREZ y Umberlina LARRACELETA), Pre-Textos, Valencia, 2004.

concepción del signo está inspirada en la semiótica del lingüista danés Louis Trolle Hjelmslev [1899-1965], uno de los pioneros de la lingüística estructural, quien sostenía que los elementos lingüísticos se definen por sus relaciones combinatorias.

Las representaciones, según Deleuze, no sólo reflejan una dimensión lingüística, sino también una dimensión socio-política. A través de ella el capitalismo produce su realidad actualizada. El esquizo-análisis busca destruir esa representación.

Marcelo Sebastián Antonelli-Maragui pone énfasis en la *inmanencia práctica* en la concepción de Deleuze⁵³. Aunque indica que tal expresión no se encuentra explícitamente en Deleuze, considera que la misma resulta el concepto clave formulado por Deleuze a partir de Spinoza y Nietzsche. Deleuze pretende una cuasi identidad entre Spinoza y Nietzsche. (Ve en ellos grandes semejanzas). Inmanencia práctica supone, a la vez, la afirmación total de la inmanencia (y la negación de toda trascendencia), el *prius* de lo corpóreo sobre la conciencia y la sustitución del bien y del mal por lo bueno y lo malo: todo ello acompañado por una visión del devenir marcada por la inocencia y la alegría.

Para Deleuze, el *plano teológico* es un tipo de organización que encuentra en la trascendencia el espíritu de un Dios. Aquí aparece la visión nietzscheana (nutrida de helenismo pre-cristiano) de los dioses hechos a imagen y semejanza del hombre. El *plano de la inmanencia* es el captado por el ser humano por sí mismo (*El hombre es para el hombre el ser supremo* de Feuerbach y Marx). Para Deleuze, no hay sujetos, sino estados afectivos individuantes. Con el *prius* de la corporeidad, los cuerpos se definen por sus efectos prácticos. Esa es la base de su *onto-etología*, que resulta un naturalismo extremo rayano en el burdo empirismo.

Algunos consideran que su ética es una ética del deseo. En realidad, pareciera que la *onto-etología* de Deleuze es la eliminación de la moral, en sentido judeo-cristiano, y la proclamación de un nihilismo práctico.

Para Deleuze, en variación nietzscheana, el bien y el mal no son nociones reales, universales y objetivas. Creamos, según él, lo bueno y lo malo, con nuestra *praxis* y nuestro goce, siendo entonces lo bueno y lo malo algo radicado corpóreamente. En la prioridad del cuerpo sobre la conciencia, el significado debe destruir a la conciencia como regla próxima de la moralidad. (Recuérdese que para Nietzsche el alma es *algo* que está en el cuerpo). Con la negación de un Dios personal y trascendente, Deleuze llega a la negación de una moral con fundamento en un Dios Creador, Redentor y Remunerador.

Eliminado el bien y el mal de una moral objetiva (sustituídos por lo bueno y lo malo en dimensión corpórea), la vida es política, en cuanto termina siendo voluntad de poder. Para Deleuze, todo ser es acción y pasión; y no hay valor superior a la vida. El modo de ser se rige por la vida y su capacidad de creación. Así, la vida, desde su perspectiva, resulta axiología más que ontología. Según él, en la vida todo es cuestión de poder y potencia. Interpreta la *voluntad de poder* nietzscheana como el poder que tiene la voluntad.

⁵³ Cfr. ANTONELLI-MARANGI, Marcelo Sebastián [1979], *El concepto de "inmanencia práctica" en Deleuze*, en *Ideas y Valores*, vo. 66, n. 104, Bogotá, mayo-agosto 2017, pp. 317-341.

Guattari, la revolución molecular y la ecosofía

Félix Guattari [1930-1992] fue un pensador francés que, después de transitar por el psicoanálisis siguiendo la ruta de Lacan, se distanció de ese enfoque, coincidiendo con Deleuze en una reflexión en la cual lo propiamente político ocupaba una posición relevante. Comenzó estudios de Farmacia y se orientó luego hacia la filosofía, concluyendo en intentar dar vida a un pensamiento post estructuralista desde el psicoanálisis. Vivió con intensidad la revuelta del Mayo París de 1968. Entonces estaba cercano a la militancia trotskista. Llegó en sus planteamientos a una crítica radical del saber científico aceptado y a bordear la legitimación del terrorismo en las veredas de un neo-anarquismo bastante común a algunos de los *filósofos de la diferencia*. Algunos le ubican en el marxismo disidente, aunque, por más que Deleuze y él afirmaran que intentaron siempre una perspectiva alimentada por el marxismo, es difícil (por no decir imposible) ubicarlo coherentemente en el marxismo clásico o en alguna de sus variantes. Anti-capitalista, sin duda. Pero más que neo marxista, me parece que su obra, aunque tenga una intencionalidad socialista y revolucionaria, resulta una expresión de post marxismo.

Guattari intentó una crítica psicoanalítica de las instituciones⁵⁴. Luego, en una colección de textos aparecidos entre 1977 y 1980, publicó *La Revolución Molecular*⁵⁵, uno de sus libros más conocidos y utilizados políticamente. Buscó llevar la complejidad de la existencia individual a la política. Así formuló la ecosofía, como medio de consideración revolucionaria de la crisis ecosistémica global. Consideró que Mayo París 68 fue la primera aparición de una revolución molecular, en cuanto aquél fenómeno histórico-político puso en evidencia una pluralidad de modos de subjetivación política y de lucha cultural-social.

Para Guattari la revolución molecular es un sistema de lucha de emancipación con repercusión de gran espectro social. Como psiquiatra heterodoxo busca una singular integración de lo real y lo virtual y la integración paralela entre sistemas alternativos de vida.

Charles Peguy [1873-1914] y Emmanuel Mounier [1905-1950] habían afirmado sentenciosamente *La revolución será moral, o no será!* Guattari, por su parte, afirma con rotundidad que *la revolución será molecular, o no será!* Considera que sólo el carácter molecular hará de la revolución un *proceso permanente* (¿resabio trotskista?), permitiendo que se produzca a nivel de lo microsocial, de lo cotidiano, Allí cobra vida la micropolítica.

Guattari centra su atención en aquellos que tienen una posición de rebeldía frente a las imposiciones del orden social vigente (capitalista) y la cultura dominante. Considera que la batalla revolucionaria, en cuanto combate de cambio radical social y político se da en las zonas marginales de la vida social, en las periferias.

Distingue lo *anormal* de lo *anómalo*. Lo *anormal* supone una identidad que se opone a la norma establecida; indica una oposición dialéctica al *status quo*. Por ello tiene, necesariamente, una dependencia real y política con el sistema imperante. Lo *anómalo* implica una subjetividad que está fuera de la acción del sistema; indica una subjetividad

⁵⁴ Cfr. GUATTARI, Félix [1930-1992], *Psicoanálisis y Transversalidad*, (Prefacio de Gilles DELEUZE [1925-1995]; Traducción de Fernando Hugo AZCURRA), Siglo XXI, Buenos Aires, 1976.

⁵⁵ Cfr. GUATTARI, Félix [1930-1992], *La Revolución Molecular*, (Traducción de Guillermo Eugenio PÉREZ), Errata Naturae, Madrid, 2017.

totalmente divorciada de la normalidad establecida; y el sistema, al no reconocerla, no está en capacidad ni de identificar ni de clasificar.

Cuando Guattari habla de la revolución molecular no busca solamente articular subjetividades emergentes. Las subjetividades, según él, no pueden constituir comunidades cerradas sobre sí mismas. No se trata de *huir de la realidad*, sino de *hacer huir a la realidad*, entendida como sistema opresor impuesto por el orden establecido.

Si ciertamente la revolución molecular parte, según Guattari, de la heterogeneidad, la necesidad de articular la heterogeneidad de las subjetividades emergentes presupone la real configuración de la entidad de cada subjetividad. Esa articulación supone dos momentos: uno *destituyente* y uno *constituyente*. El *destituyente* busca identificar y aumentar las grietas del poder establecido. En tal tarea la diversidad de fuerzas y objetivos tienen como denominador común procurar la debilidad creciente del poder y colocarlo a la defensiva ante la ofensiva multiforme de las fuerzas de cambio. El *constituyente* elabora un nuevo espacio y una nueva lógica para permitir la dinámica exitosa de la revolución molecular con el desarrollo autónomo y radical de las subjetividades.

En la reflexión paralela a la desaparición de la URSS y el desplome histórico del mundo socialista europeo dependiente, desde la segunda post guerra, de la experiencia soviética, Guattari formuló su tesis sobre la ecosofía, entendiendo por tal un paradigma ético-político para el diseño y realización de una alternativa de la realidad social, mental y medioambiental⁵⁶.

Señala tres esferas de la ecosofía. La primera es la *esfera social*, en la cual se opera la conformación de la subjetividad mediante nuevos vínculos (a nivel microsocial e institucional). La segunda, es la *esfera mental*, en la cual se destaca la importancia de la corporalidad para la constitución de la subjetividad. Es en esta esfera donde se pone en práctica la afectividad que rechaza toda exclusión y todo dominio del otro (singular o colectivo). La tercera es la *esfera medioambiental*. En ella se enfrenta la destrucción que amenaza al planeta. Según Guattari no se trata solo de *conservación*, sino de *reconstitución activa* del medio ambiente.

Las tres esferas aparecen vinculadas en la *ecosofía*. En la ecosofía no se rechazan las nuevas tecnologías. Por el contrario, se trata de aprovechar al máximo sus grandes posibilidades. Las nuevas tecnologías facilitan de manera hasta ahora no vista las facilidades de comunicación y movilización de las subjetividades al margen de la lógica del sistema.

Guattari afirma que el capitalismo genera un sentimiento de culpa, a través de la noción de deuda. Además, la discriminación es intrínseca al sistema por los valores y símbolos que producen una organización necesariamente clasista y jerárquica. Así, negando la autonomía de las subjetividades, termina por cancelar sus posibilidades. Es muy claro al señalar que la construcción de una subjetividad en sentido revolucionario exige evitar la centralización en la toma de decisiones y la visión jerárquica del grupo y del toso

⁵⁶ Cfr. GUATTARI, Félix [1930-1992], *Las Tres Ecologías*, (Traducción de José VÁSQUEZ PÉREZ y Umbelina LARRACELETA), Pre-Textos, Valencia, 1996.

social. Como puede verse, tal perspectiva es la antítesis radical de la visión leninista del partido vanguardia. Para Guattari más que rígidas estructuras militantes signadas por la verticalidad, lo que se trata es de generar dinamismos sociales impulsados por la subjetividad de la diferencia, logrando la unidad en la acción por la vía de la escucha de lo otro y de los otros. Vale decir que proclama la dinámica de la horizontalidad contra el ejercicio vertical del poder.

Guattari consideraba su práctica profesional como práctica de militancia, entendida ciertamente como algo radicalmente diversa a la militancia encuadrada en el partido vanguardia de la vieja concepción leninista.

Lo que llama *líneas de fuego* son las que permiten evadir los bloques o estratos que conforman la existencia según el sistema. Así, las líneas de fuego permiten superar lo *normal* considerado como lo *inevitable*.

Para Guattari el *deseo* es la principal expresión del inconsciente. No indica *per se* ninguna carencia; se refiere a todo lo que constituye la subjetividad individual y colectiva. La subjetividad no es, para él, la fuente del discurso, sino el resultado de la producción social en la cual está insertada. El deseo y la subjetividad deben ser abordados desde el *esquizoanálisis*. El esquizoanálisis contempla el inconsciente como un conjunto de discursos y prácticas de producción capaces de cuestionar y erosionar los postulados del sistema capitalista. El deseo puede, según él, producir una consecuencia reaccionaria (*paranoica*) o revolucionaria (*esquizoide*). El esquizoanálisis considera que la fuente primaria de toda construcción social es el conflicto. Busca una articulación social que aliente la potencialidad revolucionaria de las subjetividades. El esquizoanálisis se proyecta en la praxis de la *micropolítica* para conjugar la *producción del deseo* con la *producción social*.

Considera que la sociedad está formada por *bloques de carácter molar* y *dinámicas de carácter molecular*. Los bloques de carácter molar generan la identificación esencial y la representación social y política. Ellos permiten la unidad dentro de la heterogeneidad y la multiplicidad. Existe siempre, para Guattari, el riesgo de que un *grupo de subjetividad* cristalice en un *bloque de carácter molar*. Si se da ese fenómeno aparecen, en su opinión, los *microfascismos de grupo*, caracterizados por la reaparición de la jerarquía y la centralización en la toma de decisiones. Ese riesgo de la degeneración de los grupos de subjetividad en bloques de carácter molar puede evitarse con la *articulación abierta*, mediante la transversalidad que permite la acción respetando los distintos ejes de cada grupo de subjetividad. Se requiere siempre evitar la que califica de *paranoia unitaria*, porque la transversalidad no busca la unidad por sí misma, sino la confluencia en la *praxis* social y política, con pleno respeto de la autonomía y de la multiplicidad de las subjetividades.

Evaluación de conjunto de los filósofos de la diferencia

Con los filósofos de la diferencia la filosofía termina reducida a psicología. Esa reducción termina afectando, en no menor medida a la filosofía y a la teoría política. La biopolítica y el biopoder abrieron el campo al anti-humanismo que implica la visión de lo humano y su existir social como constructos. El biopoder, después de ellos y sobre todo en su difusión conceptual anglosajona, ha terminado por servir a biopolíticas difícilmente conciliables con la dignidad humana. Tal afirmación no es exagerada si se observa la visión

de la hegemonía (en sentido gramsciano) en función de la posesión y control de la *Big Tech* que facilite el manejo de las conductas en el entramado social. Más que la afirmación de la libertad, como rasgo distintivo de lo propiamente humano, la principal interrogante presente (y para el mundo post pandemia) es si la gobernanza global digital no conducirá a la dictadura perfecta, no ya de Estados, sino de los poseedores de esa *Big Tech*, capaz de dictar la biopolítica efectiva según sus intereses, extra y supra estatales (en el sentido clásico de la comprensión del Estado). El biopoder como capacidad de manipulación, condicionamiento y determinación de conductas personales y colectivas, supone, así, nada menos y nada más que un nueva *Realpolitik* vinculada a una *sui generis* comprensión y manejo político de la psiquis. Y de tal modo la biopolítica habría encontrado un delta operativo profundamente agresor de lo íntimamente humano. Semejante horizonte, repleto de densos nubarrones de borrasca para la acción en el campo de lo público en el momento actual, marcado por las angustias existenciales del hombre prometeico en la larga elipse del Covid-19, no puede decirse que fuera ni siquiera atisbado por los *filósofos de la diferencia*. Pero la cosecha de su siembra teórica está presente. Los *filósofos de la diferencia* dieron a luz sus textos en el contexto que, en muchos aspectos, hoy parece remoto, aunque cronológicamente esté bastante cercano. Sin embargo, ellos resultan referencia necesaria para comprender críticamente la postmodernidad, con su escepticismo y su nihilismo; para seguir la huella de un postmarxismo que terminaría por abrir las puertas a un intento de síntesis dialéctica que, por más críticos que fueran del marxismo histórico, los *filósofos de la diferencia* no pudieron ni siquiera presentir (no estaban en capacidad de hacerlo).

Maxime Rodinson [1915-2004], orientalista *sui generis*, historiador marxista, señaló en las páginas de *Le Monde* y sostuvo en sus libros que el fundamentalismo islámico era un tipo de fascismo arcaico⁵⁷. Pudo descubrir y señalar la fenomenología de ese *factum* histórico sin los enredos y desviaciones del naturalismo historicista fantasioso de Foucault. Pero ese barroquismo de los post-modernos, de los post-estructuralistas y de los post freudiano-marxistas, no fue solo una barrera de Foucault. Prácticamente todos los autores franceses anteriormente mencionados, han tenido una gran influencia en medio del vacío agónico de la modernidad y el parto de la postmodernidad. Como destacó Mark Lilla, en Francia, desde la Segunda Post-Guerra, “la política dictaba y la filosofía escribía”⁵⁸. Adoptar, en ese medio, una posición política ponía de relieve el sentido de la filosofía. Pero como el mismo Lilla señaló con agudeza, la politización de la filosofía produjo la anemia de la filosofía política⁵⁹.

El tiempo que va desde 1956 (Informe Krushev sobre los Crímenes de Stalin en el XX Congreso del PCUS y la Revolución Húngara de aquel año) hasta los convulsos incidentes del Mayo París de 1968, significaron un deslizamiento del marxismo freudiano hacia posturas marcadas por el post-modernismo y la post-psiquiatría. Pero la carga ideológica y la psicología siguieron pesando en la búsqueda de nuevos caminos, sin

⁵⁷ Cfr. RODINSON, Maxime [1915-2004], *Les Arabes*, (2ª. ed. revisada), Presses Universitaires de France [PUF], París, 1979; *Mahomet* (4ª. ed. revisada), Seuil, París; *Islam et Capitalisme*, Seuil, París, 1987. De ésta última obra hay una nueva edición: Demopolis, París, 2014.

⁵⁸ Cfr. LILLA, Mark [1956], *La política de Jacques Derrida* (Traducción de Guillermo SOLANA [1960], en *Revista de Libros*, agosto de 2109, cfr. <https://www.revistadlibros.com/articulos/la-politica-de-jacques-derrida> (Consulta 5 agosto 2019)

⁵⁹ Cfr. ibidem.

cuestionarse jamás la radicalidad de las bases culturales en las cuales podían encontrarse las raíces próximas y remotas de una civilización en crisis.

Toda la temática pre y post Mayo París 1968, posee, como denominador común de los autores mencionados, una radical pérdida del sentido de lo sagrado. Todo el esfuerzo teórico luce en ellos marcado por una primacía del hacer sobre el ser. Aflora en ellos una rebelión que desean transmitir acompañada de su conciencia impotente de finitud. Son la expresión de un Prometeo sin esperanza. Entre la apertura a la trascendencia (lo que suponía una ontología de raíces metafísicas) y la inmanencia absoluta optaron por esta última y su horizonte cerrado a un sentido cabal de la existencia. Entre Dios o la nada, escogieron la nada. Todo ello acompañado de la alabanza *in crescendo* de los nuncios de la cultura dominante; es decir, del imaginario cultural gestado por ellos mismos y sus seguidores. Santones de una laicidad extrema, terminaron por ser los altavoces del anti-politicismo, del anti-humanismo y arrastrando hacia el desierto de la desilusión y de la esterilidad conceptual relativa a la existencia y a la dimensión socio-política de la vida humana a una *intelligentsia* sedicentemente liberal del otro lado del Atlántico, que, hasta el presente, parece resuelta a acompañarlos fanáticamente en la agonía de una civilización mientras proclaman que se trata del parto de la nueva⁶⁰.

Con fuerza sintética John Milbank [1952] ha podido escribir: “El postmodernismo [...] es, primero, un absoluto historicismo; segundo, es una ontología de la diferencia; y, tercero, es un nihilismo ético”⁶¹.

Un buen análisis crítico de esos autores puede hallarse en la obra de Roger Scruton [1944-2020], *Pensadores de la Nueva izquierda*⁶². También, con otras limitaciones, en la obra de Petra Carlsson Redell [1974] *Mysticism as Revolt. Foucault, Deleuze and Theology Beyond Representation*⁶³. En la temática de los autores franceses mencionados hay un evidente clamor metafísico...sin respuesta. O, mejor dicho, con la deliberada y absoluta negativa a toda respuesta que suponga una apertura hacia la trascendencia. En ellos se descubre una ontología siempre inconclusa; una búsqueda de caminos que no llevan a ninguna parte. Todos ellos son la expresión post-moderna de un pelagianismo tardío. Pelagio [360-420], como se sabe, fue un monje británico negador del pecado original. El hombre prometeico, exaltado por los modernos y post-modernos, supone no sólo una pureza de origen alejada de cualquier pecado sino la deificación nietzscheana de lo humano que debe (según Nietzsche) llenar con creces el vacío de la muerte de Dios causada por el hombre mismo.

⁶⁰ Cfr. DICKINSON, Colby [1975] (Edit.), *Postmodern Saints of France: Refiguring “the holy” in Contemporary French Philosophy*, T&T Clark, London, 2013; DICKINSON, Colby [1975], *Theology and Contemporary Continental Philosophy: the Centrality of a Negative Dialectic*, Rowan & Littlefield International, London/New York, 2019.

⁶¹ MILBANK, John [1952], *Theology & Social Theory Beyond Secular Reason*, (2ª. Ed.), Blackwell, Oxford, 2006, p. 278.

⁶² Cfr. SCRUTON, Roger [1944-2020], *Pensadores de la Nueva Izquierda*, (Traducción de José María CARABANTE), Rialp, Madrid, 2017. Este libro es la versión castellana de *Fools, Frauds and Firebrands. Thinkers of the New Left*, Bloomsbury, London, 2016.

⁶³ REDELL, Petra Carlsson [1974], *Mysticism as Revolt. Foucault, Deleuze and Theology Beyond Representation*, The Davies Group Publisher, Aurora (Col.), 2014.

Las concepciones de la post-modernidad generan nuevas mitologías, generadas como mecanismos de opresión de un empeño intelectual que, diciéndose expresión de la racionalidad más avanzada de la modernidad, se propone, expresa o tácitamente, la exclusión de la fe cristiana que postula una armonía entre la fe y la razón. Sin Dios todo está permitido. Por eso su alarde de Cristofobia. Más allá del inclusivismo y del exclusivismo, de la denominación de la identidad y de la búsqueda de la diferencia, de la utilización de la lingüística y de la psiquiatría, la búsqueda de los post-modernos parece caer y recaer en la angustia y la desesperanza, en la banalidad y el nihilismo, en la amargura y el escepticismo.

La idea de representación, a la cual muchos de ellos dedican amplio espacio, parte de asumir como cierto que las realidades pueden ser representadas en el presente. Así, los seres y experiencias no están presentes, sino representados. Y en la lucha de representaciones el hombre prometeico parece tan extraviado que parece haber perdido hasta la conciencia de su propia dignidad. En la jungla impenetrable de los constructos, cada quien puede proyectar sin límites su propia anomalía.

Petra Carlsson Redell inicia el Prefacio de su obra *Mysticism as Revolt. Foucault, Deleuze and Theology Beyond Representation* citando las palabras de un poema de Karl Larsson [1853-1919], que dice que aunque la civilización pueda aceptar el *nonsense*, lo carente de sentido, debemos encontrar un camino a través del *common sense*, del sentido común⁶⁴.

La revuelta de los rebeldes sin causa (o con causas tan variadas que terminan por carecer de perfiles definidos) ha provocado, en la cultura dominante, junto con el vacío existencial, la erupción violenta del fanatismo y de la alergia al auténtico debate propio de una verdadera intelectualidad. Al punto de pretender imponer, como dogma imprescindible de su supuesto feudo monopolístico de las ideas, el escepticismo y el nihilismo como credenciales necesarias de la identidad de la *intelligentsia*.

Laclau-Mouffé: el mito secularista y el post-marxismo

Ernesto Laclau [1935-2014] fue un político y académico argentino, que luego de diversas militancias socialistas en su país de origen se estableció en Inglaterra desde 1969, obteniendo su doctorado en la Universidad de Essex en 1977. Se le consideró asesor ideológico-político tanto del kirchnerismo peronista argentino como del correísmo ecuatoriano. Desde 1986 figuró como profesor de Teoría Política en la Universidad de Essex. Falleció en 2014 de infarto al miocardio estando en Sevilla. Chantal Mouffé [1943], filósofa y politóloga, es profesora en la Universidad de Westminster, en Londres.

Laclau y Mouffé publicaron en 1985 un libro de 197 páginas, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a radical democratic politics*⁶⁵ que tuvo, y sigue teniendo, amplio eco,

⁶⁴ Cfr. REDELL, Petra Carlsson [1974], *Mysticism as Revolt. Foucault, Deleuze and Theology Beyond Representation*, The Davies Group Publisher, Aurora (Col.), 2014, p. viii

⁶⁵ LACLAU, Ernesto [1935-2014] y MOUFFÉ, Chantal [1943], *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a radical democratic politics*, Verso, London, 1985. Edición castellana: *Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 1987. Versión francesa: *Hégémonie*

sobre todo en el ámbito intelectual (particularmente en el anglosajón) que genéricamente se considera de izquierda. En el mundo universitario europeo calificado de progresista mereció diversos análisis críticos⁶⁶. Norman Geras [1943-2013], por ejemplo, en un artículo publicado en *New Left*, titulado *Post-Marxism?*⁶⁷, acusó a Laclau y Mouffé de incompreensión de Marx y el marxismo. Más allá del mundo académico, se dice que la obra inspiró la visión programática y estratégico-táctica de fuerzas políticas como *Podemos*, en España, y *La France Insoumise*, en Francia. Pareciera fuera de discusión su influencia en la teoría y en la praxis tanto del *Foro de Sao Paulo* como del *Grupo de Puebla*.

Hegemonía y Estrategia Socialista. Hacia una radicalización de la democracia no se quedó en el debate académico de la izquierda europea o en sus expresiones políticas prácticas de los radicales del Viejo Continente, sino que alimentó (y aparentemente sigue alimentando) el intento de *aggiornamento* de la nueva izquierda postmodernista en América Latina: la que en la actualidad en lugar de llamarse marxista o comunista ha dado en llamarse *progresista*. La obra, sin duda, resultó novedosa para los intelectuales que siguen pastoreando por cauces de avanzada progresista la utopía revolucionaria. La huella de Antonio Gramsci [1891-1937], en lo que atañe a la hegemonía, es clara; aunque, sin embargo, diferente, porque se trata no de un marxismo sino de un post-marxismo, si no queremos usar la expresión neo-marxismo.

Explícitamente tratan Laclau y Mouffé de realizar una nueva visión socialista marxista por cauces típicos del gran pensador sardo...pero sin realizar una construcción teórica que, con precisión pueda calificarse de gramsciana *tout court*. Realizan una especie de *surf* teórico sobre la inmensa ola de la sociedad del bienestar capitalista buscando no tanto ahondar en sus contradicciones como procurando encontrar, en las polimórficas manifestaciones de su desintegración, el cuadro real en el cual una genérica nueva izquierda pudiera desarrollar con éxito una estrategia histórica de poder y cambio; estrategia que la izquierda tradicional o no pudo acometer o fracasó en su intento.

Laclau y Mouffé resultan gramscianos en cuanto parten del concepto gramsciano de hegemonía como fulcro en la visión genérica de la cultura como campo de combate político. El combate gramsciano se da en la superestructura cultural y espiritual. No es tanto la infraestructura económica la que debe centrar la atención de la *praxis*, sino la percepción intelectual como generadora de una nueva “moral” revolucionaria, condicionante del cambio. Porque la hegemonía gramsciana requiere la imposición socio-política de un imaginario de valores, creencias e identidades, para lo cual resulta imprescindible hacer del trabajo político un trabajo cultural. No se trata tanto de sustitución de intereses materiales como de sustitución de una *Weltanschauung*, de una concepción del mundo y de la vida. Y es eso lo que nutre su intento de *narrativa “progresista”*.

et Strategie Socialiste: vers une radicalisation de la démocratie (Traducción del inglés de Julien ABRIEL [1981]), Pluriel, Paris, 2019.

⁶⁶ Cfr., por ejemplo, SMITH, Anna Marie, *Laclau and Mouffé: the Radical Democratic Imaginary*, Routledge, London, 1998; CRITCHLEY, Simon [1960] y MARCHANT, Oliver (Edits.), *Laclau: A Critical Reader*, Routledge, London, 2004; TORFING, Jacob, *The New Theories of Discourse: Laclau, Mouffé, Žižek*, Blackwell, Oxford, 1999.

⁶⁷ Cfr. GERAS, Norman [1943-2013], *Post-Marxism*, en *New Left*, I/163, mayo-junio 1987.

El planteamiento de Laclau y Mouffé es un intento sin duda novedoso: tratan de sustituir la *Weltanschauung* de la cultura dominante partiendo de las propias contradicciones, limitaciones o incoherencias que puedan descubrirse en su seno. Es una especie de *jiu jitsu* intelectual-político que debe ser la clave neo-gramsciana, neo-marxista, neo-bakunineana, de la nueva *praxis* revolucionaria.

Laclau y Mouffé eliminan, de la visión cultural política de la realidad histórica posterior a la implosión del Bloque Socialista, el concepto de clase como pivote para la comprensión de la dinámica histórica. Hablar de misión histórico-mundial del proletariado es un discurso que, para ellos, resulta arcaico. El materialismo dialéctico que aportaba una visión “científica” y “profética” de la historia en clave de confrontación de clases resulta dogmatismo sin aliento frente a las realidades del hoy. Ya no tiene vigencia el llamado marxismo-leninismo. Su papel de ortodoxia teórica para impulsar una ortopraxis será ocupado por el marxismo-gramsciano, que pone el énfasis en las superestructuras y no en las infraestructuras. Pero es un enfoque gramsciano a lo Laclau-Mouffé porque en su visión el proletariado no tiene posición rectora en la estrategia revolucionaria en busca de la hegemonía. Por eso es un gramscianismo *sui generis*.

En base a Gramsci (e intentando superarlo) Laclau-Mouffé abordan la deconstrucción del marxismo. Se trata, según ellos, de superar el economicismo latente en el marxismo tradicional. Esa superación es una exigencia de los cambios culturales y políticos. Y la deconstrucción a la cual apuntan debe ser una deconstrucción cultural, liberada de los viejos dogmas de un marxismo de naftalina, cuyo ícono estuvo en las líneas impuestas como *diktat* a nivel internacional por el comunismo soviético. Si ello había resultado patente desde la crítica de Kruschev a Stalin (XX Congreso del PCUS, 1956), el llamado *inmovilismo* de la época de Brezhnev había señalado su agonía, y su deceso había sido un hecho histórico público a partir de Gorbachov-Yeltsin (XXVII Congreso del PCUS, 1986; *perestroika* y *glasnost* y, luego, desaparición de la URSS).

Laclau-Mouffé sostuvieron que no se podía conducir el vehículo de la revolución mirando solo por el retrovisor hacia el pasado. Había que mirar las nuevas realidades del presente con nuevos lentes que permitieran estrategias y tácticas eficaces para presentarse como actores históricos que significaran no la reedición de un pasado (nada glorioso, por cierto), sino la novedad de la utilización de categorías conceptuales y de medios de organización, penetración y acción marcados culturalmente por la post modernidad. Se trata, en la actualidad, según ellos, de construir relatos (*narrativas* como *meta-relatos*) en función de la finalidad revolucionaria de la nueva izquierda. Los viejos dogmas marxistas-leninistas quedan en ellos como vaga y lejana referencia. Respetables, sí; pero no como antaño. La flexibilidad y creatividad revolucionaria pasa ahora por la comprensión cultural de una *Weltanschauung* que está en demolición incontenible (la post-modernidad) y cuya *deconstrucción* facilita no ya la búsqueda tradicional de las *condiciones objetivas y subjetivas del cambio revolucionario*, sino la construcción alternativa (*articulación*) que genera una nueva y expansiva identidad de los nuevos actores y protagonistas del proceso de cambio revolucionario. Esa *articulación identitaria* será la manifestación de la nueva militancia.

La construcción de las nuevas identidades pasa por la articulación cultural con una inevitable y necesaria proyección social y política. La articulación identitaria termina

generando, mediante la acción cultural y la gestación del imaginario, la *articulación política*. La articulación identitaria, si funciona como es concebida por el neo gramscismo de Laclau-Mouffé, termina por producir las *relaciones equivalentes*, que llevan a la *praxis* frente al enemigo común. Así la tarea cultural-política de la nueva izquierda (y ello parece plasmarse en los lineamientos programáticos y estratégico-tácticos del *Foro de Sao Paulo* y del *Grupo de Puebla*) debe traducirse en el diseño ideológico que, permitiendo nuevas *articulaciones identitarias*, sirvan, simultáneamente, a las *relaciones equivalentes*. Esto supone evadir el cerco limitante de lo estrictamente económico o del reductivismo implícito en la cerrada consideración de clase como elemento clave en la consideración “científica” de la dinámica histórica y socio-política.

El marxismo clásico, ciertamente, considerará el enfoque de Laclau-Mouffé como algo que va más allá de una simple disidencia, al extremo de cuestionar si puede, de alguna manera, considerársele marxista. Ciertamente no es un planteamiento que pueda reclamar filiación legítima con el pensamiento de Marx. Tampoco con el de Lenin. Explícitamente proponen Laclau-Mouffé la *radicalización del liberalismo*. Es decir, intentan, nada menos y nada más, formular el planteamiento revolucionario de la post-modernidad tardía llevando a todos sus extremos los planteamientos del liberalismo moderno. Pero lo que plantean no es una radicalización del liberalismo a lo Rousseau. El liberalismo individualista no tiene cabida en la visión ideológica revolucionaria del liberalismo de la post modernidad. El *liberalismo de ruptura*, para ser llevado a sus últimos extremos, cumpliendo así su función revolucionaria, debe deslastrarse del individualismo. Esa es la vía, y no otra, para la radicalización de la democracia.

Nueva Izquierda, liberalismo de ruptura, anarquismo

Aunque luzca como una *contradictio in terminis* para una visión tradicional del liberalismo, la ruptura revolucionaria exige, según Laclau-Mouffé, una narrativa liberal lindante con el anarquismo, en cuanto las articulaciones identitarias y las relaciones equivalentes de esa narrativa suponen la radical negación (la aniquilación, en realidad) del orden institucional del liberalismo democrático moderno, viendo ese orden institucional como intrínsecamente alienante. Las instituciones del antiguo orden liberal democrático no tendrán, para esa visión revolucionaria del liberalismo extremo de la postmodernidad tardía, más significado que el de simples constructos. En realidad, el *aggiornamento* de la nueva izquierda, con un marxismo *sui generis* derivado a neo bakuninismo (o, si se prefiere, con su post marxismo) es, en no pocos aspectos, colindante con el anarquismo.

La hegemonía como alianza de clases en la visión de Gramsci se traslada ahora a la *vertebración horizontal*, en el marco de la sociedad insatisfecha del bienestar, a alianza multifacética de las grupusculosidades que, en su rechazo del orden establecido, tienen una existencia paralela y de irracionalismo creciente, de sensibilidad irritada, frente a cualquier manifestación crítica que desde el establecimiento se dirija a ellas. La tarea revolucionaria de la nueva izquierda no es otra que realizar la carpintería vinculante de la narrativa y de la posibilidad de acción común de la pluralidad monádica que, con conciencia de minoría, se sabe y se siente excluida frente a la normalidad de un orden social y político considerado alienador y alienante desde la perspectiva de esas mónadas marginales. Se trata, pues, de hacer de la sumatoria estratégica de las minorías una mayoría militante con la vaga consigna de *la inclusión*, que cada uno entenderá a su manera, dando a la diversidad del

conjunto unidad operativa. Desde ese enfoque, los *oprimidos* no responden ya a una razón de clase, sino a una condición de crítica, rechazo y exclusión social. Se trata, en un gramscismo *sui generis*, de buscar el factor común que permita calificar de *excluidos* y empujar a la acción simultánea a núcleos minoritarios diversos. Por eso la lucha revolucionaria exige tarea de relato identitario, de identificación de exclusión y de alianza real en la *praxis* histórico-política de los excluidos. Las banderas de la insurgencia de la nueva izquierda no tendrán como distintivo la marca de la clase proletaria, ni la lucha deberá verse como la de los explotados contra los explotadores. Será, por el contrario el combate implacable por hacer llevar al mundo liberal hasta sus últimas y coherentes consecuencias, viendo en la realización al límite de sus postulados la concreción histórica de los gérmenes de su propia destrucción.

Radicalización del individualismo liberal

La postmodernidad tardía redescubre la potencialidad revolucionaria del liberalismo considerando que la agudización de sus contradicciones está en la plenitud de su actualización histórica. La nueva izquierda resulta así un post marxismo, en cuanto para el marxismo clásico *in genere* la lucha prioritariamente cultural y jurídica hubiera implicado un desviacionismo que supondría, en último término, una traición a la causa del proletariado como clase históricamente protagónica del cambio revolucionario.

Ese empeño de la modernidad tardía encuentra una larga senda intelectual en el pensamiento marxista. Desde la visión de Rousseau en los escritos de Marx y Engels hasta la relectura de Rousseau y de Marx hecha con ojos contemporáneos pueden descubrirse no sólo puntos de contacto derivados de la misma *Weltanschauung* de la modernidad, sino aspectos del individualismo liberal de Rousseau que resultan de mágica atracción a los teóricos del post marxismo que ven en ellos un potencial revolucionario que consideran desaparecido en el marxismo clásico.

Distintos autores marxistas no han vacilado en ver a Rousseau como un precursor de Marx. Tal fue el caso de Galvano Della Volpe [1895-1968] en su *Rousseau y Marx*⁶⁸. También el de Valentino Garretana [1916-2000], en sus *Investigaciones sobre la Historia del Marxismo*⁶⁹. Della Volpe veía a la democracia rousseauneana vinculada al socialismo con su libertad igualitaria no-niveladora.

Marx toma de Rousseau la idea que los males de la sociedad derivan de la propiedad, pero a diferencia de Joseph Proudhon [1809-1865], en lugar de considerarla como un robo, indicando que ponía de relieve el egoísmo y el interés individual, la considerará como el fenómeno que genera la lucha de clases. Para ambos la sociedad mercantil es una sociedad monetaria cuyos problemas derivan del mercado como parte de la estructura social. Pero mientras Marx encontraba en el análisis económico la base de su crítica política, Rousseau no otorgó primacía al análisis económico en su intento de

⁶⁸ Cfr. DELLA VOLPE, Galvano [1895-1968], *Rousseau y Marx y otros ensayos de crítica materialista*, (Traducción de Roberto V. RASCHELLA [1930]), Martínez Roca, Barcelona, 1969, pp. 15-16.

⁶⁹ Cfr. GARRETANA, Valentino [1916-2000], *Investigaciones sobre la Historia del Marxismo*, I, (Traducción de Francisco FERNANDEZ BUEY [1943-2012]), Grijalbo, Barcelona, 1975, pp. 21 y ss.

comprensión de la organización social⁷⁰. Hay muchas ideas análogas entre el comunismo proclamado por Marx y Engels y el Rousseau del *Segundo Discurso* (Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres), sobre todo en lo atinente a la alienación humana⁷¹. Para Marx la historia es una lucha de clases; y la lucha de clases es una lucha política. Así, para él, la historia se desenvuelve a través de cambios de formas de opresión⁷².

Cuando Voltaire recibió de Rousseau el *Segundo Discurso* le respondió el 30 de agosto de 1775 con una carta crítica llena de ironía: “He recibido, Señor, su libro contra el género humano. Se lo agradezco. Agradará a los hombres a quienes dice sus verdades, pero no los corregirá. Pinta con colores muy exactos los horrores de la sociedad humana sobre su ignorancia y su debilidad. Nunca se ha empleado tanto talento en querer hacernos bestias. Leyendo su libro deberíamos andar a cuatro patas. Pero como he perdido el hábito hace ya más de sesenta años, desgraciadamente me veo en la imposibilidad de retomarlos. Dejo ese empeño a quien le resulte más adecuado que a nosotros. Ya no puedo embarcarme para buscar a los salvajes de Canadá, en primer lugar, porque las enfermedades a las que estoy condenado me hacen necesitar un médico europeo; y, en segundo término, porque la guerra ha llegado hasta allá, y los ejemplos de nuestras naciones han convertido a los salvajes en malvados como nosotros. Me limito a ser un apacible salvaje en la soledad que he elegido cerca de nuestra patria, donde debería estar”⁷³. La neo izquierda contemporánea no parece prestar mucha atención a la crítica volteriana al naturalismo de Rousseau. Pretende, al parecer, una reformulación del *bon sauvage*.

La izquierda post marxista que ahora da en llamarse progresista parece buscar incluso inspiración en David Hume [1711-1776] y en Jeremy Bentham [1748-1832]. Busca en Hume su crítica al contractualismo rousseauenano por su falta de fundamentación histórica⁷⁴. Y en el utilitarismo de Bentham encuentra la calificación de *sofismas* respecto a las teorías contractualistas⁷⁵. Bentham sostiene que Hobbes, Locke y Rousseau plantean

⁷⁰ Cfr. ÁLVAREZ, Andrés y HURTADO, Jimena, *Jean-Jacques Rousseau y Karl Marx: estudio comparativo de sus críticas a la economía de mercado*, en *Revista de Economía Institucional* (Universidad Externado de Colombia), vol. 10, n. 18, enero-junio 2008, pp. 103-127. Cfr. también BOLÍVAR ESPINOZA, Gardy Augusto y CUÉLLAR SAAVEDRA, Óscar, *Rousseau sociólogo: para una teoría del funcionamiento del Estado*, en *Polis* [en línea], 19, 2008. (Publicado, 23 julio 2012; Consultado, 10 junio 2021) <http://journals.openedition.org/polis/3928>. Cfr. también, MONTEAGUDO, Ricardo, *Rousseau et Marx: du Contrat Social au Manifeste*, en *Dans Nouvelles Fondations* (Fondation Gabriel Péri), 2007/1, pp. 124-132.

⁷¹ Cfr. WHITTEN, Daniel, *Estrangement, Dielectric and Process: Marx and Engels's Read Rousseau's 'Second Discours'*, en *Agora*, vol. 24, Article 13, Cfr. <https://digitalshowcase.lynchburg.edu/agora/vol24/iss2015/13> (Consulta 10 junio 2021). Cfr. también, GUIU y PAYÁ, Jordi [1953], *Rousseau y la dialéctica*, en *Mientras tanto*, n. 23, mayo 1985, (Vol. Semestral, Fundación Manuel Sacristán), pp. 97-107

⁷² Cfr. *Rousseau, Marx and Nietzsche. The Prophets of illiberal progress*, en *The Economist*, London, 8 septiembre 2018.

⁷³ Cfr. VOLTAIRE [François Marie AROUET, 1694-1775], *Correspondance*, (Ed. y Notas de Théodore BASTERMAN [1904-1976], vol. XII, Gallimard, Paris, 1988. Sobre las variables del texto de esta carta, cfr. VOLTAIRE [François Marie AROUET, 1694-1775], *Oeuvres Complètes de Voltaire*, t. 38, Garnier, Paris, 1879, pp. 446-450.

⁷⁴ Cfr. HUME, David [1711-1776], *Del Contrato Social*, en *Ensayos Políticos* (Traducción e Introducción de César Armando GÓMEZ), Unión Editorial, Madrid, 1975, p. 124.

⁷⁵ Cfr. BENTHAM, Jeremy [1748-1832], *A Fragment on Government* (1776), en *New Collected Works* (James Henderson BURNS [1921-2012] y John Rowland DINWIDDY [1939-1990], Frederick ROSEN [1938], edits.), Clarendon Press, London 1968.

tres tipos de contrato social que son ficticios en cuanto solo existen en la imaginación de sus autores⁷⁶. Busca, por tanto, deslastrarse de la ficción contractualista tanto del pensamiento inglés del XVII como del francés del XVIII, pero tomando, a beneficio de inventario, la antropología ya típica de la modernidad, planteada ejemplarmente por Rousseau. El hombre prometeico sublimado es el ideal del nuevo progresismo. No plantea, por tanto, la crítica radical de sus bases filosóficas sino su radicalización, de modo proteiforme. Que puedan surgir planteamientos de un individualismo extremo como banderas de unas posturas hipotéticamente de la nueva izquierda, autocalificándolas de progresismo, es algo que, para su comprensión cabal, requiere referirse a una narrativa ideológica expresada con un neolenguaje. En esfuerzo de síntesis dialéctica los extremos dejan de ser tales, siempre en la inmanencia absoluta y en la divinización de lo humano.

El planteamiento teórico y estratégico-táctico de la nueva izquierda posee, aunque sea de manera singular, estirpe gramsciana, en cuanto para Gramsci la hegemonía reclama una lucha cultural por el dominio del sentido común mediante la gestación y consolidación de un nuevo imaginario. La hegemonía exige una nueva *Weltanschauung*, una nueva concepción del mundo y de la vida; y su parto será el resultado de un sostenido esfuerzo en el genérico mundo de la cultura. La novedad de la nueva izquierda aparece en la perspectiva bakunineana que la inspira. Si se trata de llevar el liberalismo individualista a sus últimas conclusiones es para deslastrarlo del individualismo. Si Mijail Bakunin [1814-1876] planteaba en uno de sus principales textos que firma junto con Serguéi Necháiev [1847-1882], *El Catecismo Revolucionario* [1866], que el individuo en su origen es puro y la sociedad lo corrompe (Rousseau), y que, por tanto, estando ya corrompido, su misión revolucionaria no está en la construcción ideal de un orden nuevo, sino en la destrucción revolucionaria del orden social causante de la corrupción. Así, mediante la previa aniquilación de los frenos morales de la conciencia (el asesinato, el acto terrorista), su meta es de destrucción no de construcción.

Para Laclau-Mouffé, la *destrucción* debe verse como *deconstrucción* en el sentido de Derrida. La nueva izquierda, en el relato político que busca la unificación de las mónadas excluidas y excluyentes en la acción revolucionaria, plantea, teóricamente, junto a la exaltación del subjetivismo y del relativismo (modernidad), del escepticismo y del nihilismo (postmodernidad), el paraíso utópico de la inclusión total.

La nueva izquierda es más bakunineana que gramsciana, porque, aunque hable de hegemonía, en Gramsci la hegemonía no está divorciada ni separada de la misión histórico-mundial del proletariado, mientras que en la visión de la nueva izquierda auto llamada progresista el criterio de clase está tácitamente cancelado; y, además, porque pone más énfasis en lo que desea destruir que en lo que desea construir. Ello supone, en último análisis, que la nueva izquierda no proclama ni pretende hacer su ruta histórica proponiendo una concreta fórmula o programa alternativo. La exaltación de las mónadas con conciencia de exclusión lleva a la lucha por la destrucción (como *deconstrucción*) del orden que las excluye; pero no para la construcción de un orden nuevo. Se proclama guerreramente la utopía de la inclusión total, pero, en realidad, se ofrece la militancia por el nihilismo. La

⁷⁶ Cfr. HARRISON, Ross [1943], *Bentham*, Routledge, London, 1983; HART, Herbert Lionel Adolphus [1907-1992], *Essays on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

inclusión propuesta lleva a las mónadas sociales con conciencia de exclusión a lograr su inclusión al costo de la exclusión de las mayorías que cultural, social y políticamente las habían excluido. Así la hegemonía de las minorías antes excluidas supondría, en la singular utopía de la nueva izquierda, la exclusión cultural, social y política de las mayorías sociales reales. Ello resulta objetivamente insostenible. Pero, desde una visión estratégico-táctica, puede resultar de utilidad y eficacia, en la generación de la crisis de las sociedades liberales burguesas y en la obtención del poder de unos *sui generis* frentes populares de nuevo cuño, que, más que de alianzas de clases, serán el resultado de la fáctica alianza de las mónadas minoritarias con conciencia de exclusión.

Inclusión y marginalidad

Esa visión post marxista de la nueva izquierda auto llamada progresista no tiene ya, en realidad, parentesco alguno, ni teórico ni práctico, con el llamado *socialismo real* cuyo referente histórico principal fue la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas de cuño leninista-staliniano. Es algo diferente, aunque siga sosteniendo, de manera muy distinta a los empeños precedentes, su finalidad y naturaleza revolucionaria. La hegemonía de la nueva izquierda, según Lacalau-Mouffé será resultado de un proceso de articulación de fuerzas sociales cuyo *élan* revolucionario deriva de su realidad social comunitaria y de su conciencia de exclusión. El antagonismo con el orden establecido y su capacidad conflictual potencia la alianza de mónadas excluidas y genera en ellas la mentalidad de excluyentes respecto a todo lo que signifique expresión del orden social que las coloca en la marginalidad socio-política e histórica. La lucha entre explotadores y explotados es, pues, sustituida por la lucha entre excluyentes y excluidos. La alianza entre los excluidos será más viable y proyectable en la acción histórico-política que la alianza entre los excluyentes. La razón parece surgir de los diversos intereses cultural-políticos, además de los diversos intereses económicos, que impedirán en el marco de la sociedad liberal democrática burguesa una acción compartida y mantenida del universo social no integrado por las mónadas con conciencia de exclusión.

La radicalización en los planteamientos del liberalismo individualista será, así, la fuente de posturas que impedirá la unidad de acción de los excluyentes, mientras facilitará y amalgamará la unidad de los excluidos. El pluralismo democrático será interpretado, en función de la estrategia de la nueva izquierda, como pluralismo de mónadas con síndrome de exclusión. La exaltación de ese pluralismo *ad hoc* será la ruta de la radicalización de los postulados originarios (pero aún incompletos y no plenamente desarrollados) del liberalismo individualista. En esa radicalización, la confluencia no antagónica sino complementaria de las fuerzas desconcertadas del marxismo clásico y del neo marxismo con las fuerzas heteróclitas y dispersas de un anarquismo alérgico a toda concepción de orden social, será importante para dar cauce propiamente político a la espontaneidad de la crítica y la protesta.

En la radicalización del liberalismo individualista llevado a sus extremos el individualismo exacerbado provocará que no haya un solo centro de conducción. La movilización revolucionaria de la nueva izquierda requiere la superación del viejo concepto de una sola cabeza rectora de la *praxis* y de una línea vertical de transmisión de ruta estratégica y táctica. La nueva movilización revolucionaria es múltiple en su forma, asincrónica en su manifestación operativa, disímil en sus escenarios y formas de lucha y

con una irreductible conducción pluriforme en la cual participan actores integrantes tanto de la sociedad civil como de la sociedad política. La conducción revolucionaria adquiere así la imagen de Medusa social y política. Para descabezar la dimensión revolucionaria habría que eliminar la variada y múltiple configuración de las minorías con conciencia o complejo de exclusión. Monstruo de mil cabezas, su entidad se configura por un antagonismo que supera y aspira a ir mucho más allá de la simple confrontación de clases planteada por el esquema socialista del marxismo clásico. Cabe de todo: minorías anarcoides, en cuanto radicalmente anti-autoritarias (que por lo tanto también considerarían repudiable cualquier tipo de militancia rígida bajo la égida del centralismo democrático que mereció la crítica temprana a Vladimir I. Lenin [1870-1924] por parte de Rosa Luxemburg [1871-1919]); anti-racismos singulares, perfectamente conciliables con indigenismos radicales, que resultan, en su dimensión práctica, otro tipo de racismos, antagónicos a aquellos que se proclama condenar; feminismos a ultranza que se arropan en una idealizada y prometeica ideología del género, haciendo de la sexualidad una opción cultural, ignorando la realidad objetiva que distingue a la especie; regionalismos que, en su visión política-cultural más exagerada, resultan incompatibles con el concepto de nación o de patria; teologismos que en lugar de ver al ser humano como criatura del Creador, supone en su antropologismo, la reducción de lo trascendente a lo inmanente, la creación de lo divino desde lo humano; ecologismos que, en su visión de la naturaleza como nueva deidad, (*Madre Tierra*, *Pachamama*) exigen el holocausto de lo humano en función de la visión del ser humano como el mayor y más peligroso depredador e irredimible factor de la degradación ambiental; e *cosí vía!* En todo campo pensable puede darse la radicalización del liberalismo individualista.

Las viejas barricadas del sindicalismo revolucionario, como aquellas que marcaron la juventud marxista y socialista radical del joven Benito Mussolini [1883-1945] son algo del pasado. Las nuevas barricadas no tienen una marca o señalización clasista; son segmentos relativamente reducidos de una sociedad que los considera expresiones tumorales de una recta y armónica convivencia. La mescolanza de Marx con Nietzsche terminó por conducir a Mussolini de los estadios de la dirección socialista italiana a la formación y conducción del movimiento y del partido fascista. Y no olvidemos que el movimiento vanguardista italiano, con Filippo Tommaso Marinetti [1876-1944] a la cabeza, terminó por uncir al carro del fascismo aquella violenta e irreverente visión artística que se consideraba a sí misma la máxima expresión de la modernidad liberal. Esa vanguardia puso el énfasis en la estética no en la conciencia de clase. También en la nueva izquierda la evaporación de la conciencia de clase le amplía y difumina su tarea política revolucionaria. La visión de la lucha política como lucha cultural es más propia de Gramsci. Mussolini y Gramsci fueron camaradas en el mismo Partido Socialista Italiano. Del PSI se desgajó primero el fascismo y luego el comunismo italiano, que se caracterizó siempre por una creatividad e independencia de la cual carecieron otros partidos comunistas de la Europa Occidental más dóciles al mandato soviético (como fue el caso tanto del comunismo francés como del español).

El hilo conductor de la conflictividad social estuvo en el marxismo clásico en la lucha de clases. La nueva izquierda lo coloca en la variedad de mónadas con conciencia de exclusión frente a la institucionalidad establecida. La variedad de núcleos en confrontación con la institucionalidad del orden liberal capitalista, aparente vencedor en la larga confrontación del mundo bipolar posterior a la II Guerra Mundial, presentan, a ojos de la

nueva izquierda, la realidad que es necesario conocer, interpretar e incorporar en un nuevo relato ideológico-político para provocar la crisis existencial del orden que históricamente sepultó al marxismo clásico. De allí la importancia de fortalecer la conciencia identitaria de esas minorías que, por su conciencia monádica de exclusión, están ya en conflicto con la institucionalidad establecida. La búsqueda de la nueva hegemonía supone y exige ese conflicto. Y esa problemática no es reductivamente económica, sino que exige un más amplio discurso cultural centrado básicamente en la inclusión. Uno de los factores más destacados de esa *democracia radical* a la cual aspira la nueva izquierda es el de las variantes de las manifestaciones homosexuales (Lgtbi), como componente resaltante de las diversas configuraciones que permiten la crítica legal e institucional del orden liberal individualista tradicional. Se trata, como en la estrategia genéricamente propuesta por la nueva izquierda a todas las mónadas con conciencia o complejo de exclusión, de debilitar, desmoralizar al adversario (institucional) otorgando la calificación o condecoración de *amigo del progreso*, a tono con el imaginario cultural del mundo por venir, a aquellos que en las instancias vinculadas directa o indirectamente al ámbito del derecho (legisladores y jueces) pueden contribuir en la tarea cultural-política de demolición de la estructura institucional del orden establecido.

La base teórica de la Nueva Izquierda (Post-Marxista)

Si se desea buscar explicación política, tanto en el plano de la teoría como de la praxis, de la onda anti-sistema que brotó eruptiva y contagiosamente en América Latina en 2020 (y tuvo, también, manifestaciones poderosas en los Estados Unidos con *Black Live Matter* [BLM] y *Antifa*) resulta imprescindible comprender el planteamiento de los autores antes indicados, con una difusión que abarca, en el orden académico, más de 30 años en el ámbito universitario norteamericano. Sus tesis, además, han sido (y son) públicamente recogidas en el replanteamiento estratégico-táctico post caída del Muro de Berlín de los movimientos políticos vinculados al Foro de Sao Paulo y al Grupo de Puebla. No son, sin embargo, dinámicas políticas exclusivamente latinoamericanas. En su origen y en su desarrollo actual figuran movimientos europeos no ubicables en la izquierda tradicional. Entre estos últimos es de destacar la presencia de dirigentes de una fuerza política española, (mixtura compleja de marxismo clásico, leninismo ortodoxo, anarquismo bakuniniano y ultra liberalismo anarcoide) como *Podemos*, que ha sido (y es) de singular relieve. Es decir, confluyen buscando una *sui generis* simbiosis, desde expresiones teórico-prácticas del nazi-fascismo de inicios del XX, con las más radicales posturas de la izquierda que ahora insiste en llamarse progresista. Es decir, el post marxismo procura, e n el pensamiento y en la acción, la síntesis de las dos expresiones antitéticas totalitarias del pasado reciente: el marxismo-leninismo y el nazi-fascismo. Se proclaman en algunos casos marxistas-gramscianos, pero con la radicalización liberal que plantean y con el ingrediente relevante de anarquismo no parece que con seriedad (y por respeto a Gramsci) se les pueda considerar gramscianos. Eso, sin considerar el fuerte elemento nietzscheano que, dentro de un cocktail que es difícil encuadrar en tipologías ideológicas, responde adecuadamente, al escepticismo y al nihilismo de la postmodernidad.

La exaltación del hombre prometeico aparece en las últimas elaboraciones con alardes proféticos de una postmodernidad agónica. La reducción de la trascendencia a la inmanencia adquiere en ellos un carácter totalizante. La deificación de lo humano (Friedrich Nietzsche [1844-1900]) encuentra en la consideración de la realidad como plenitud de

constructos (Ludwig Wittgenstein [1889-1951], Richard Rorty [1931-2007]), no solo una terquedad antimetafísica, sino una negación sustitutiva de Dios por un totalismo de finitud humana que termina por considerar la historia como un fugaz escenario de lucha del hombre contra el hombre, en un constante sucederse de sistemas y formas políticas. Cualquier consideración metapolítica de la existencia y del proceso histórico, que tendría que conducir (o, al menos, a no negar) a una teología de la historia, se encuentra *a priori* maldecida como una negación de lo propiamente humano. Este epílogo de la postmodernidad se caracteriza por la soberbia que pretende auto-ubicarse en los más altos estadios de la sabiduría. El nuevo mandarinismo resulta orientado por el silencio hacia toda referencia al Creador y a la condición creatural. La respuesta a tal supuesta *Weltanschauung* requiere la admisión de la necesidad de la teología para las respuestas a las cuestiones radicales de lo humano. Respuestas necesarias en un plano extra y metapolítico.

El delta de la psicología como fuente radical de la comprensión de lo humano es lo propio de esta línea de pensamiento. En la post modernidad, sobre todo con los *filósofos de la diferencia* franceses, ese reductivismo fontal del pensamiento filosófico y político a las variables consideraciones de la psique ha provocado una anemia filosófica de gran calado. No es que la ideologización política generó la decadencia de la filosofía. La decadencia de la filosofía, con su reducción a discutible ejercicio psicológico, ha provocado la decadencia de la filosofía política y de la política. Por eso, no resulta ejercicio vano el buscar en la rotundidad psicológica del esfuerzo del pensamiento los cauces del neoanarquismo que resulta, por su propia naturaleza, alérgico a cualquier concepción de orden; a la visión de todo orden como alienante. El psicologismo de los *filósofos de la diferencia* intenta no sólo una consideración limitante de lo humano, sino que pretende una refactura de lo humano en base a consideraciones genéricamente patológicas de la psique.

Rebeliones y Revoluciones

No se trata de un neo-marxismo, quizás ni siquiera de un post-marxismo. Se trata de un neo-bakuninismo. Parecen haber captado con retraso la fundante intuición orteguiana que indicaba que *las rebeliones se hacen contra el abuso mientras que las revoluciones se hacen contra el uso*. José Ortega y Gasset [1883-1955] fue un liberal, pero en *La rebelión de las masas* (1929), además de señalar que es frente al uso y no frente al abuso que se hacen las revoluciones, indicó que la historia encuentra su motor en las minorías. Los *filósofos de la diferencia* fueron integrantes de una minoría que entendieron su derivación hacia la política como función inspiradora de una revolución, no de una rebelión. Por eso teorizaron contra el uso, no contra el abuso. Para acabar con todo abuso supusieron, en su utopía prometeica, que era necesario acabar con el uso, es decir, con el uso propio de la sociedad liberal individualista, que había engendrado el sistema capitalista. En aquellos que, por su influencia política práctica actual, más pueden interesar (Foucault, Derrida, Deleuze-Guattari y, luego, Laclau-Mouffé) parece claro su distanciamiento crítico (en el pensamiento y en la acción) del marxismo-leninismo clásico y de la concepción del partido-vanguardia. Si de manera general proclaman un raíz marxista *in genere*, será al pensamiento de Gramsci a quien aludirán como inspiración inmediata; aunque también con Gramsci tendrán, evidentemente, diferencias no pequeñas. Su crítica del partido vanguardia y la visión de las nuevas expresiones minoritarias de sociabilidad, marcadas por el subjetivismo y la exclusión, como sujetos protagónicos del proceso revolucionario suponen

un esfuerzo de simbiosis de la sociedad civil y de la sociedad política, percibidas como diferenciadas desde Hegel. La dinámica revolucionaria que procuran desatar no aspira a construir, sino a destruir. Allí está el rasgo de neo anarquismo bakunineano. Saben que quieren destruir. No tienen como finalidad construir un orden nuevo. Critican la jerarquización y el verticalismo, como alienantes y factores que resultan caldos de cultivo de posibles o reales neo fascismos; pero ellos, los *filósofos de la diferencia*, los nuevos mandarines, ejercen, sin discusión, su función de profetas de la revolución, del rechazo al uso social establecido, de la condena inapelable del sistema, considerando que la crítica de su crítica, por el hecho de ser la crítica de su planteamiento, resulta intrínsecamente reaccionaria. Ellos, los padres del nuevo dogmatismo prometeico, están *au dessus de la mêlée*, al margen de toda crítica. Lo único vertical en la difusión del nuevo enfoque revolucionario es su rectoría intelectual.

La Nueva Izquierda plantea la revolución como radicalización extrema y superadora de la democracia liberal, como democracia liberal burguesa. Ortega y Gasset fue un liberal consecuente, como quedó patente con su amargo desengaño ante el desviacionismo maximalista de la II República Española causado, sobre todo, por el ala bolchevique del PSOE [Partido Socialista Obrero Español] (Francisco Largo Caballero [1869-1946], Luis Araquistáin [1886-1959]), la FAI [Federación Anarquista Ibérica] y el PCE [Partido Comunista de España]. Ese maximalismo fue un intento trágico y fracasado de las estructuras partidarias y sindicales, típicamente jerarquizadas y centralizadas, que en la actualidad consideran superadas los que surgen de manera *sui generis* contra el uso en medio de la etapa crepuscular del postmodernismo. Los actuales revolucionarios que moldean la utopía desde la psiquis, prescinden de la clave de la consideración de clase y consideran partidos y sindicatos tradicionales de corte leninista como un obstáculo real para la dinámica de crítica y de cambio a la cual aspiran. No proclaman la muerte del mundo burgués. Consideran, por el contrario que llevar coherentemente a sus últimas consecuencias los postulados del liberalismo clásico será la forma eficaz para desprenderlo del individualismo que permite la consolidación del sistema capitalista, considerado éste como la encarnación histórica del mal. En su pseudo ética, la bondad o maldad derivan plena y exclusivamente de las estructuras en las cuales está encuadrada la existencia humana. No es la libertad humana la que da vida a las estructuras e instituciones de la sociedad, sino que son esas estructuras e instituciones las que no solo condicionan, sino que determinan el existir humano. De allí la banalidad tanto de la existencia social en su conjunto como de las instituciones, en su variedad polimórfica.

Más aún, centrando en la psique, la visión del ser humano y de su comportamiento relacional en el encuadre social dado, llegan a menudo a la afirmación rotunda y acrítica del que *la persona humana es un constructo*; y, por tanto, sería escapismo metafísico intentar una antropología filosófica que volviera a la consideración óntica de la persona. Por ello, toda perspectiva fenomenológica de raíz metafísica estaría apriorísticamente negada como válida en un intento de antropología filosófica. Se ponen, por parte de los *filósofos de la diferencia*, todo tipo de obstáculos a cualquier visión de lo humano que supere lo estrictamente material corpóreo. Se percibe en ellos una mezcla, cerrada a la trascendencia, de nihilismo nietzscheano, voluntarismo marxiano y determinismo *sui generis* que asegura la destrucción del orden liberal a través de su plena realización; sin detenerse, sin embargo, en formular el orden alternativo al cual aspiran. De éste sólo indican, con vaguedad semi romántica, que estará adornado de todas las virtudes ausentes en el orden

que muere y debe ser sustituido. Solo plantean una nueva versión de la utopía, sin detenerse más que en describirla como una especie de ave fénix, que brotará de las cenizas del orden que debe ser destruido porque ellos han formulado una condena irrevocable e irreversible. Intentan una especie de ontología socio-política con necesaria dimensión práctico-histórica.

Allí en sus elucubraciones, a menudo de poca claridad y difícil comprensión, está una barroca y propia concepción de la filosofía de la *praxis*, pero no por cauces marxistas (en los cuales existe una cierta racionalidad) sino por los cauces diferenciadores de un enfoque barroco que va de Sigmund Freud [1856-1939] (a quien intentan dejar atrás), el marxismo freudiano y la adopción psicoanalítica como clave de la nueva visión científica del devenir social y político. Acabar con la construcción socio-política liberal-democrática en su versión capitalista por la vía de la radicalización y coherente plasmación de sus postulados (que permitirá el rechazo de toda exclusión; y la hipotética exclusión de los que excluyen), resulta, sin duda, un planteamiento novedoso que más que neo marxista amerita la calificación de post marxismo, sin excluir que algunos lícitamente puedan encontrar, en la teoría y en la *praxis*, elementos del anarquismo bakunineano. Sus rebeliones deben devenir en revoluciones. Ellos no emergen contra el abuso, sino contra el uso.

El Foro de Sao Paulo y el Grupo de Puebla

En el conjunto programático y estratégico-táctico del *Foro de Sao Paulo* y del *Grupo de Puebla*, están aceptadas *in genere* las ideas de los *filósofos de la diferencia*. Sin embargo, en la rectoría de tales superestructuras integradoras y coordinadoras de las expresiones de la nueva izquierda en América Latina, pueden distinguirse dos niveles: el de las organizaciones políticas partidarias en sentido estricto; y el de las dinámicas de cambio que, orientadas y dirigidas por ellas, deben cobrar un propio vitalismo de ensayo revolucionario, mediante la aplicación de tesis como las que quedan expuestas en los desarrollos teóricos de los *filósofos de la diferencia*, sobre todo en los de Deleuze-Guattari y, posteriormente, en los de Laclau-Mouffé.

En cuanto a las organizaciones partidarias, mayoritariamente (por no decir la totalidad) parecen mantener (sin ninguna disposición de cambio radical) la vieja concepción leninista (*Qué hacer?*, 1902), de estructura jerarquizada, conducción centralizada, militancia rígida (el *partido vanguardia*). Por esa matriz, en no pocos de los análisis partidarios de los integrantes tanto del *Foro de Sao Paulo* como del *Grupo de Puebla*, no se prescinde (al contrario) del diseño de interpretación y de formulación de estrategias en clave de clase revolucionaria. Pero en el nivel de las dinámicas que deben reflejar la *praxis* política de esas organizaciones sí se observa una mayor diversidad, pues intentan generar y poner en marcha las tesis de los *filósofos de la diferencia*, considerando que las manifestaciones polimórficas de las mismas terminarán, en última instancia, siendo dirigidas y aprovechadas por la estructura operativa del partido vanguardia, quien se impondrá, por su organización, a la espontaneidad de muchas de las manifestaciones del radicalismo democrático a través de la revolución molecular. Y en el caso de las organizaciones partidarias, las novedades teóricas de los *filósofos de la diferencia* deben verse enmarcadas de manera nada ingenua en su pragmática estrategia de poder. Entonces el elemento bakunineano de algunos enfoques de los *filósofos de la diferencia* resulta, sin duda, puesto aparte por una concepción leninista que pudiera calificarse de tradicional. Lo que evidentemente luce como

una contradicción no ha sido, hasta el presente, elemento de ruptura ni en la formulación teórica ni en el enfoque estratégico-táctico de la nueva izquierda.

Conviene recordar que en el cambio epocal precedente, la modernidad se afirmó, desde un punto de vista histórico-político, liquidando la alianza multisecular precedente entre el trono y el altar. Lo hizo impulsando el tránsito del súbdito al ciudadano, pero de un modo excluyente y antagónico, en sus formulaciones teórico-prácticas más conocidas, respecto a una concepción del mundo y de la vida de raíz judeo-cristiana. De la primacía del pensar sobre el ser en el idealismo continental de un René Descartes [1596-1650] aún cristiano (la autoconciencia, *cogito ergo sum*), se continuó con un proceso, lento pero sin pausa, de deificación de lo humano. Del *Deus sive natura, sive substantia* (Dios o la naturaleza o la substancia) del panteísmo de Baruch de Spinoza [1632-1677] se llegó al *Deus sive Homo* (Dios o el Hombre) en un tormentoso proceso intelectual en el cual del panteísmo hegeliano (reducción de lo sobrenatural a lo natural humano, de lo trascendente a lo inmanente, de la teología a la política) se alcanzó la nietzscheana hominización plenaria (Ludwig Feuerbach [1804-1872]: el hombre es para el hombre el ser supremo; Karl Marx [1818-1883]: si el hombre es para el hombre el ser supremo, la creencia en un ser supremo es la suprema alienación; la religión es el opio del pueblo y la crítica de la religión es condición de toda crítica; Friedrich Nietzsche [1844-1900]: la muerte de Dios, el Superhombre, la voluntad de poder).

La modernidad liberal burguesa perdió la brújula de la economía al servicio del hombre cuando ignoró o negó la necesidad de una antropología filosófica de base metafísica. Por eso terminó pervirtiendo hasta su sentido de la libertad. La modernidad liberal burguesa pretendió ignorar que la persona humana no solamente *tiene* libertad, sino que *es* libre; es una criatura ontológicamente libre, en cuanto dotada de razón y voluntad, en cuanto hecha a imagen y semejanza de Dios. El diálogo con la modernidad lo estableció el humanismo cristiano procurando la recuperación de la persona, de su dignidad intransferible en cuanto ser libre. Quiso recordar que postulados como *libertad, igualdad, fraternidad*, para recordar la trilogía de ideales aventados históricamente por la Revolución Francesa en el tránsito del súbdito al ciudadano, son de honda raíz judeo-cristiana. Resultan, en efecto postulados que, al ser vaciados de su hondo sentido teológico, condujeron al empeño suicida del hombre prometeico de la modernidad y de la postmodernidad.

El *fundamentalismo secularista* de la postmodernidad, en el cual se ubica la nueva izquierda post marxista, tiene un fanático empeño en negar a Dios y a cualquier reconocimiento de su existencia en el orden cultural social. Ese fundamentalismo secularista que hoy impregna la cultura dominante y que se intenta imponer forzosamente, con distintas manifestaciones de sectarismo e intolerancia, es el que vemos en los objetivos del llamado *radicalismo democrático* de la nueva izquierda de la postmodernidad. Sus supuestas visiones plenarias de liberación histórico-política retratan culturalmente al mundo que está muriendo. Prometen vitalidad eterna, recurriendo de manera explícita al anti-humanismo. Estando como están las cosas, así como Marx planteó, al hablar de la alienación religiosa, que *la crítica de la religión es condición de toda crítica*; viendo cómo, con distintos enfoques y matices, el rechazo a lo teológico se ha hecho un dogma bastardo del fundamentalismo secularista que reduce toda elaboración personal y social a la dimensión de constructo; siendo tal pseudo-dogma pilar fundamental de la cultura dominante

y de su manifestaciones rectoras; el humanismo cristiano debe, por el contrario plantear que *la crítica del poder es condición de toda crítica*; y ello es válido tanto en el genérico campo de la cultura como en el específico orden político. Si la nueva izquierda postmarxista exalta la decadencia postmodernista, viendo en sus manifestaciones identitarias la radicalización superadora en su individualismo de la democracia liberal burguesa, el humanismo cristiano no chapotea en las charcas culturales de la modernidad y sus degradaciones postmodernistas, ni convalida sus manifestaciones políticas o anti-políticas.

Eso lleva, en primer lugar, a afirmar que si el trabajo político es hoy, más que nunca, un trabajo cultural, la reflexión filosófico-política sobre la crisis terminal de la modernidad y la postmodernidad, ayudará a ir, progresivamente, señalando los cambios básicos en la lenta aparición de la nueva civilización. En tal tarea, no se deberán rechazar los elementos positivos o de avance que en los últimos cuatro siglos, desde su génesis, la modernidad haya generado; ni los notables cambios tecno-científicos, imprescindibles para continuar en el parto de la nueva civilización, teniendo singularmente en cuenta para el operar político los avances que han hecho posible la llamada Revolución Tecnológica de la Información (*IT Revolution*).

Plantea, en segundo lugar, una gran interrogante sobre la caducidad de las viejas formas de organización política partidista y sobre la configuración de las nuevas organizaciones políticas, teniendo en cuenta que la centralización y verticalidad del modelo leninista, que se impuso genéricamente desde inicios del siglo XX en los partidos de modelo europeo, marxistas o no, pudiera estar siendo afectado de manera irreversible por la misma dinámica de crisis de la postmodernidad.

En tercer lugar, lleva a plantearse el reto de generar estructuras de solidaridad e intercambio que permitan una visión más universal de sus compromisos políticos prácticos. Muchos partidos y movimientos vieron ahogada su vitalidad, considerando terminada su vigencia por el economicismo globalista posterior a la caída del Muro de Berlín. Por el contrario, la crisis no interrumpida de la postmodernidad y las posturas teóricas y los empeños prácticos de la nueva izquierda post marxista, muestran a las claras, la urgencia de una revitalización de la presencia política del humanismo cristiano en los espacios públicos de la sociedad contemporánea en proceso de cambio epocal.

Interrogantes e incertidumbres

Vivimos en un mundo fracturado por la pandemia. El líder chino Xi Jinping [1953] afirmó, a inicios de 2021 en el Foro Económico Mundial [FEM] de Davos que el mundo no volvería a ser el mismo. (Quizá no sólo hacía referencia al coronavirus, sino al gigantesco crecimiento de 18,5 % de la economía china, mientras el resto de las economías del mundo experimentaban estancamiento o retroceso). La peculiar y llamativa coincidencia de la Agenda 2030 de la ONU con el pragmatismo economicista de los macro intereses representados en el Foro de Davos y con no pocos de los postulados de la Nueva Izquierda que ahora insiste cosméticamente en ser llamada *progresista*, presenta un intento de globalismo de nuevo cuño que va más allá de la simple globalización económica, aceptada acriticamente después de la caída del Muro de Berlín (1989).

Pareciera que el mundo de las instituciones de Breton Woods (1944) o de la original Carta de la ONU (1948) está muerto y enterrado. Esta muerte *del mundo que fue* no encuentra su causa en el coronavirus. Pero el Covid-19 si ha permitido cobrar conciencia más viva de ello.

La alianza de apariencia omnipotente entre las plataformas digitales (Amazon, Google, Twitter, Instagram, etc.) con los macro intereses económicos presentes en el FEM de Davos (a su vez implicados en las plataformas digitales y en la *Big Tech* en general) y con la Agenda 2030 de la ONU, muestra una estructura globalista proclive a la imposición de un pensamiento único. De ello aparece, en intento de lograr beneficio colateral, las expresiones más dinámicas del post marxismo, generando narrativas que lucen como las aguas lustrales de sus desastres prácticos y corrupciones históricas. Son narrativas que proclaman *a priori*, contra cualquiera de sus críticas objetivas, su condición de víctimas perpetuas de *Lawfare* o guerra jurídica o de *golpes blandos*. Y con tales etiquetas pretenden la incineración de un pasado nada respetable y su cirugía estética para presentar cara de futuro y no de pasado. La cosmética narrativa los exime, así, de toda culpa o responsabilidad.

El autor del presente ensayo es abogado, egresado de la Universidad Central de Venezuela. Doctor en Derecho Canónico de la Universidad de Navarra, Pamplona, España. Doctor en Derecho (especialidad en Filosofía del Derecho) de la Universidad de Navarra. Profesor de Historia de las Ideas en la Facultad de Derecho y de Antropología Filosófica de la Universidad de La Sabana, Chía, Colombia.



Editado por los Papeles del CREM, el 16 de marzo del año 2025.
Responsable de la edición: Raúl Ochoa Cuenca.

casablancaitali@gmail.com