

EL DESVÍO EPICÚREO DE LA RECTA EN EL MODO DE PRODUCCIÓN COMUNISTA¹

Adrián López

En otras circunstancias, arriesgamos como hipótesis que era viable concebir la forma de creación de objetos de disfrute reconstruida con base en la igualdad, dentro de lo que cincelamos “*dialéctica del Desvío*”. Sin embargo, allí también sostuvimos que un “axioma” semejante requería dilucidar algunas cuestiones previas, operación que vamos a realizar seguidamente:

I. Tomas de partido

a) ¿Existe alguna clase de dialéctica en Marx, especialmente en obras como *El capital*?:

La respuesta a ese problema ha sido motivo de numerosas discusiones entre los estudiosos de reconocido prestigio intelectual, tales como Althusser, Balibar, Kosik, Godelier, entre otros. E. g., los dos primeros pensadores franceses mencionados sostienen, al igual que el autor de *Racionalidad e irracionalidad en economía*, que el suegro de Aveling está demasiado pegado a la dialéctica especulativa de Hegel y que por ello, su teoría estaría colonizada por filosofemas, metodologemas e ideologemas metafísicos de parte a parte.

Esa es en simultáneo, la postura de los post/estructuralistas, especialmente en el caso de aquel Derrida que escribió *Espectros de Marx* y en donde se pretende “deconstruir” las proposiciones de su apuesta teórica. Por su lado, Kosik, Lucien Goldman y De la Garza Toledo no ponen en duda

¹ A pesar de ser una pesquisa que integra otros palimpsestos (como el libro *Remolinos y circunvalaciones...*) y que fue un viejo *Informe de Investigación* de 1996, opté por esparcirla por Internet, con leves alteraciones de estilo y múltiples agregados, con el horizonte de alejar la mala fe de la “sospecha” respecto a que habría plagiado a Michel Serres en la idea de una “dialéctica de lo curvo”, que *mucho después* de su lectura, pude rabautizar como “dialéctica del *clinamen*”, aun cuando esa noción estuviera disponible ya con la obra de Epicuro y con los cuadernos preparatorios de su Tesis Doctoral, en Marx.

el carácter dialéctico de *El capital* y de todos los textos rubricados bajo la firma del pensador alemán tematizado.

Ahora bien, una posible causa de esas divergencias puede radicar en el insistente dogmatismo de la mayoría de los marxismos políticos del siglo XX, tales como el leninismo, el trotskismo, etcétera. En efecto y en virtud de que los pos/estructuralistas, f. i. (la situación de Foucault o Derrida es bastante paradigmática al respecto), tomaron por el amigo de Engels lo que hicieron de él los marxismos citados, se abocaron a “criticar” la filosofía que aún insistía en la dialéctica materialista. Pero en esa operación no estaban deconstruyendo los metodologemas empleados por el pensador aludido, sino que ponían de manifiesto las limitaciones de las lecturas que, del lado de los marxismos de autoritaria militancia, transformaban al admirador de Wolff en un fundador de ciencia y de escuela. Y frente a ese reduccionismo de las izquierdas ortodoxas, aparecieron algunos teóricos que acentuaron el carácter dialéctico en los textos de Marx, sin desear caer en “aporías” metafísicas, aunque finalmente hayan estado sujetos a ellas.

Empero, nos parece que basta una atenta mirada al índice de *El capital* para advertir que su desarrollo es dialéctico, en el sentido de que cada capítulo siguiente no sólo explicita lo que en apartados anteriores no se hizo muy obvio, sino que los temas abordados son siempre la “síntesis” de los resultados alcanzados hasta ese instante y el anuncio de los nuevos problemas que tendrán que resolverse. Precisamente, esa estructura tan elaborada, tan meticulosa, cuidada y detallista es lo que influyó para que el resto de los textos fuesen editados “*post/mortem*”, dado que la argumentación en ese ritmo precisaba demasiado tiempo. De ahí también que el suegro de Longuet haya escrito numerosos borradores, en los que sin embargo, todavía puede apreciarse la forma dialéctica de plantear las cuestiones (así por ejemplo, los *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política* de 1858).

Además, al referirse a la narrativa de *El capital* no sólo hay que contemplar el volumen I, sino que es necesario tener una visión de conjunto

de las obras. El primer tomo deshilvana el proceso de producción capitalista; el segundo, el proceso de circulación; el tercero, es una síntesis de los dos primeros y muestra la génesis de riqueza percibida en toda su complejidad, y el cuarto es la deconstrucción histórica de las teorías sobre la plusvalía. La exposición sigue, como puede apreciarse, una secuencia dialéctica escandida en sus tres momentos “clásicos”, con el añadido de un cuarto tiempo crítico-deconstructivo (que más tarde analizaremos).

b) ¿Qué significa en Marx la frase “poner de cabeza la dialéctica hegeliana” ?:

Para tratar ese problema, hay que caracterizar brevemente la dialéctica mencionada. Respecto a la misma, podemos sostener que es, en primer término, una estrategia de enunciación que pretende soldar, sin ninguna fisura ni distanciamiento, la idea y la cosa. Hegel intenta salvar el conocido problema de la verdad de las proposiciones y de la efectividad de nuestro saber, afirmando que si el concepto es el objeto, la Conciencia tiene un discurso cierto sobre aquél.

En segundo lugar, es también un modo de explicar la aparición de todos los sistemas filosóficos y el surgimiento del creado por Hegel: si el Espíritu Absoluto avanza hacia el Saber Total, entonces las filosofías son fases de aproximación a dicho Saber. Por otra parte, el hegelianismo se presenta entonces como un discurso necesario en el devenir del pensamiento, ya que ha sido previsto por el Espíritu para ser hablado en ese sistema. Al decir del Lic. Jorge Lovisolo (Carrera de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, Salta capital, Pcia. de Salta, Argentina), Hegel es el “escriba” del Espíritu Absoluto y su propuesta es la codificación filosófica de su derrotero.

En tercera instancia, la dialéctica es un movimiento que intenta dar cuenta de la tradición judeocristiana en términos especulativos. Aunque Hegel no se expresa de esa manera, podemos sostener que en la “soledad” de la noche infinita de lo Eterno, el Espíritu Absoluto, que es Pensamiento Puro, es

Inquieto, por cuanto la reflexión es lo menos inercial, lo menos quieto. Como este Espíritu es Inquietud, comienza por preocuparse acerca de su esencia y a poner su Sí Mismo como Objeto de aquella preocupación o Inquietud. Pero al colocarse como Objeto, se pone frente a sí, y al hacerlo se posiciona ante sus ojos; el Espíritu se objetiva. En virtud de que era lo Universal y Absoluto, aquello en lo que el Espíritu se objetiva es, por oposición, Particular y Relativo. Lo que tiene esas características es el cosmos: de la objetivación ha nacido el Universo, la Naturaleza.

Sin embargo, el cosmos no es conciencia para sí, no es conciencia; por lo tanto, el Espíritu, que es Conciencia Absoluta, vuelve a sentirse inquieto porque no se reconoce en el “espejo” de la Naturaleza. Sólo puede reconocerse en otra conciencia y por ello es que la evolución de las especies tiene por resultado al hombre, en tanto saber para sí. El Espíritu entonces, ha completado su objetivación: es frente a sí, Universo e Historia Humana. No obstante, el Espacio y el Tiempo no son más que copias desangradas, según Borges, de la Eternidad apacible en la cual reinaba el Espíritu. Por ende, tiene que absolverse y liberarse del Espacio y de la Temporalidad; debe retornar a la Eternidad. Estamos ante el fin de la historia como regreso del Espíritu a la conciencia de que Él fue siempre Saber Absoluto (Hegel 1966).

Frente a una dialéctica de los rasgos descritos, el suegro de Lafargue efectúa algunas inversiones sustanciales. No la toma como el devenir de una entidad metafísica denominada “Espíritu Absoluto”, sino que la emplea en tanto que estrategia de análisis. Y ello implica que no transforma a la dialéctica en lógica de lo real (como es el caso de Hegel, a través de la Idea), sino que la usa como instrumento, en cuanto herramienta; la dialéctica en Marx posee un “valor de uso” que viene definido por la naturaleza de los problemas que debe resolver.

Aunque a primera vista parece que contradijéramos las más desgastadas afirmaciones en relación con el tema, lo cierto es que el pensador alemán radicado en Inglaterra no adoptó la dialéctica a manera de una “clave maestra” para entender el universo. Lo que sugirió es que los procesos

sociales e históricos podían estudiarse poniendo en acción a la dialéctica. Eso es lo que afirma en las escasamente citadas páginas de los escritos periodísticos sobre el capitalismo: sea o no la oposición de los contrarios una regla universal (tal como lo creía Hegel) –continúa el admirador de Engels– podemos hacerla intervenir para el análisis de los acontecimientos humanos (Marx 1964 b: 32). Mediante la sentencia pronunciada, el nacido en Tréveris reconoce implícitamente que la dialéctica (simplificada en la alusión a la citada ley) es una cuestión de pensamiento y no de ontología u ontologización. El supuesto materialismo dialéctico es responsabilidad, en cierta medida y con algunas salvedades, de Engels y de los marxismos posteriores (de Lenin, del soviétismo, de los leninistas, del leninismo y del “marxismo”/leninismo).

Tampoco consideró a la dialéctica como método, ya que el devenir pensar tiene que resultar lo más creativo posible. El *methodos* limita las fuerzas de la intelección y reduce la complejidad de lo real. V. g., en *Miseria de la filosofía* nos advierte que es imperioso eludir convertirse en un sacerdote de la verdad y del método al modo de Proudhon, quien no realiza simplemente

“[...] *un tratado de Economía Política, un libro corriente, [sino] una Biblia: ‘Misterios’, ‘Secretos arrancados al seno de Dios’, ‘Revelaciones’; nada falta en ella*” (Marx 1985 a: 43).

Un discurso que detente una orientación crítica no puede hacer del mismo una Biblia, ni de las proposiciones enunciadas, verdades expropiadas a los dioses, ni de su potencia deconstructiva, una teología ejercida por buenos profetas.

Ahora bien, el co fundador del Partido Comunista sostiene que en la interacción idealista (Hegel) y en la dialéctica caricaturizada (Proudhon), los problemas están solucionados de antemano por el omnipresente movimiento formal de las instancias dialectizantes. Todo cuestionamiento o cualquier dilema abiertos por la crítica, son rápidamente anulados en el desplazamiento avasallador de las tesis que acaban en síntesis absolutas. En la interacción idealista no hay lugar ni para los problemas ni para los

avatares de la praxis, puesto que todo está presente en el origen del movimiento: lo único que realiza la dialéctica es poner ante el registro del discurso, lo que estaba ya dado en la tesis, y que será rescatado del olvido por la síntesis y el saber absoluto. Al respecto, se nos dice que “[...] *Hegel no tiene problemas que plantear [por cuanto] no tiene más que la dialéctica*” (Marx 1985 a: 121). Pero la interacción así sustantivada es una Encarnación, una Trascendencia, el Emisario privilegiado del Logos. En tales condiciones,

“[...] *si todo lo que existe [... puede] reducirse a una categoría lógica a fuerza de abstracción; [... si ...] de esta manera puede ahogarse [...] el mundo real en el mundo de las categorías lógicas, ¿quién se extrañará?*” (lo destacado es ajeno).

Y a lo precedente, es añadida la observación respecto de que “[...] *la metafísica, toda filosofía [...] se resume en el método*” (Marx 1985 a: 116,114). La preocupación por el *methodos* es un pre-texto idealista, metafísico, acrítico. En eso que se mal resumió con los lexemas “materialismo histórico” (especie de “pseudónimo”), hay entonces, una oposición a la institucionalización de un método, y más todavía si éste pretende ser Total, universal y absuelto de cualquier particularidad histórica: “[...] *un] método absoluto [... explicaría] todo [...]*” (Marx 1985 a: 116). El *methodos* es tratado así como la senda segura, el sentido hacia la esencia como verdad realizada, el camino que conduce, sin desvíos ni diferimientos, al paraíso de las síntesis dialécticas y de los logros de la razón. Por lo tanto, en una propuesta que está enfrentada a toda la metafísica y sus filosofemas diseminados en los más diversos discursos, no puede haber una preocupación sobre el Método, salvo algunas especificaciones para reforzar su poder deconstructivo.

Cuando el enamorado de Jenny se arriesga por un “methodos” diferente respecto del utilizado por la metafísica, la dialéctica idealista y la Economía Política, no se inserta dentro de la necesidad de encontrar la senda infalible para restaurar en el discurso y en la conciencia, lo sabido en la tesis. La cuestión del “método” tiene el carácter de una estrategia de lucha, mediante

la cual el materialismo histórico al mismo tiempo que es una teoría crítica, sea en paralelo, una deconstrucción de la ciencia y de sus lexemas, tópicos y metáforas. Por ese doble carácter de deconstrucción crítica y crítica de la ciencia, dicha teoría puede evitar retornar en el movimiento de lo deconstructivo, hacia los filosofemas y metodologemas que pretendía superar. La potencia deconstructiva de la dialéctica materialista y su proceder, es una manera de que la crítica no se convierta en punto de apoyo del mundo sino en la palanca que lo acelera a una velocidad insoportable para lo establecido. Y aquí tenemos por consiguiente, otro foco de subversión de la dialéctica hegeliana.

II. Algunas diferencias entre la dialéctica de Hegel y la de Marx

c) Estamos ahora en condiciones de plantear el siguiente interrogante: ¿en qué se distingue la dialéctica materialista de la dialéctica hegeliana? Con lo que hemos sostenido en los ítems anteriores, parte de la respuesta quedó gubierta: la interacción marxiana es una inversión de la filosófico/especulativa. Sin embargo, existen otros dos nudos esenciales en los que ambas son radicalmente distintas, y es en la manera de construir los conceptos y en la existencia de un cuarto momento, el cual hace que la interacción citada opere como *dialéctica del Desvío*.

En relación con la producción de categorías, es necesario abordar dos perspectivas disímiles: la que tematiza la conexión entre “*metodos de exposición*” y “*método de investigación*”, y la que problematiza la secuencia “*concreto(pensado)-abstracción real-concreto (reformulado)*”.

En cuanto a los términos enlazados con el primer “*metodos*”, lo que podemos adelantar apoyados en Althusser, es que las palabras alemanas se traducirían bien por “‘*método*’ de escenificación” o mejor todavía, por “‘*estilo*’ de escenificación” que por “*metodos* de exposición”. Pero si traducimos de esa guisa los lexemas en juego, los términos remiten más al ámbito del arte y en particular, a la esfera del teatro, que al universo de la dureza científica. Y

esto no habrá de ser casual, en especial, si contamos que a Marx le fascinaba el arte, en particular, la ópera, la literatura, la música y la pintura.

Por si fuera poco lo anterior, el judío alemán sostiene que lo real no puede sino ser expresado en lenguaje y que por ende, es imprescindible hacer que la narración no comprometa el texto con los poderes instaurados. El “estilo” de exposición no tiene que pretender ser objetivo y exacto, puesto que ello implicaría creer en una cosa más allá del signo, lo cual sería otra forma de metafísica. Lo que debe evitar es presentar un objeto analizado dentro de los intereses de los grupos sociales hegemónicos, es decir, un objeto que sea elaborado con base en la denegación de aquello que no es conveniente explicitar en la conciencia social.

En cuanto al segundo “método”, otra vez el ejercicio filológico nos arrima una perspectiva de sorpresas: si “weisse” puede continuarse traduciendo por “estilo”, la otra parte de la palabra remite a un espíritu que formula preguntas y problemas, antes que respuestas y descubrimientos. Lo que se castellanizó por “*methodos* de investigación” podría homologarse a “manera de formular preguntas y plantear problemas”. Esa traducción es más fiel a la preferencia crítica de Marx, para quien y según lo que nos informa una de sus hijas, había que dudar de todo, incluso de la duda misma.

Por su lado, la investigación “debe” abordar al ente desde los ángulos más intrincados posibles, alejando la tentación del reduccionismo y de la simplicidad lineal. La exposición y la investigación tienen que entrar en una interacción dialéctica que permita la reconstrucción de lo real en el lenguaje, sin pretender ninguna ontoteología de la “*Copia*”.

En lo que se refiere a la sucesión del “concreto/abstracto/concreto” ya mencionada, el comentario exige un mayor detenimiento porque, según nuestras investigaciones, no son tres los momentos, sino cuatro.

Si recordamos la estructura expositiva de *El capital*, constataremos que el enemistado con los hermanos Bauer, no se contentó con una narración dialéctica de tres instantes del modo de producción burgués, sino que llevó a cabo una labor crítica de las teorías económicas sobre la plusvalía. Existe

por consiguiente, un momento que es crítico-deconstructivo muy específico y que no puede asimilarse a ninguno de los otros.

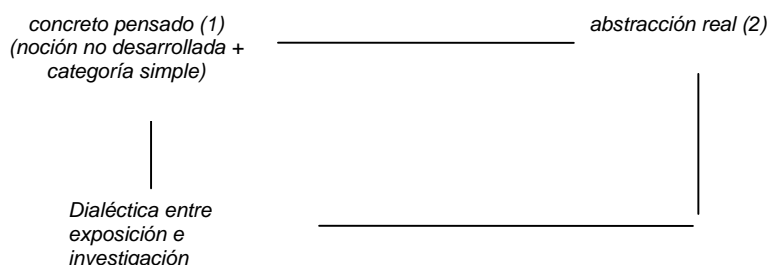
Es en los *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política* (Marx 1971) en donde son realizadas clasificaciones finas sobre las categorías; allí encontramos una *Semiótica del concepto* (antes que una “metodéutica” o una Gnoseología), tal como lo sugiere Greimas en su recorrido teórico para sí mismo (Greimas 1979).

La primera distinción atiende al hecho de que el grado “inicial” de abstracción en la génesis de lexemas analíticos, debe ser la categoría concreta, *id est*, la idea que haga cuerpo con la naturaleza más íntima de un proceso. En ese punto, el incomprendido por Bakunin postula que “[... parece] justo comenzar [...] por el supuesto efectivo [... en razón de que lo] concreto es concreto porque es la síntesis [...] de lo diverso [...]” (Marx 1971: 21).

Sin embargo, eso no significa introducir los filosofemas del realismo dogmático o de los que corresponden a la visión de la teoría como reflejo exhaustivo de los sucesos, porque si bien éstos efectivamente acaecen, su aprehensión depende de los resultados trabajados por el pensamiento. Dicho concreto es un concreto/total, complejo y que es el producto de la intelección como proceso dialéctico de síntesis. La observación de que “[...] *la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como [...] concreto del pensamiento, es [...] un producto del pensamiento [...]*”, es complementada con otra que especifica lo siguiente: que el mundo social, en la teoría, es un concreto pensado que ya pasó por un doble movimiento de investigación (selección y síntesis) y de exposición (puesta en discurso y construcción narrativa). El concreto histórico no es entonces, la realidad pura y transparente, ofrecida sin mediaciones al lenguaje de la crítica y al discurso de la teoría social. Por el contrario, en la medida en que ese lenguaje interviene, y en la proporción en que investigación y exposición son flujos que reconstruyen el devenir real en “[...] *el cerebro del hombre [...]*”, el concreto determinado es ya un particular pensado (Marx 1971: 31).

Ahora bien, la idea específica está vinculada con formas sociales menos desarrolladas: “[... *el concepto*] *más concreto se [halla] plenamente [realizado] en una forma [de colectividad] menos [evolucionada y diferenciada ...]*” (Marx 1971: 24).

F. e., “*trabajo*” es un lexema analítico concreto, en tanto muestra que el proceso laboral es un tipo de acción “fundamental” y común a toda comunidad. Pero esa categoría acotada sólo da cuenta de las condiciones en que cambia una sociedad, cuando la misma es un colectivo con cierto desarrollo de las fuerzas productivas. En el caso de una formación societal como la burguesa, “trabajo” ya no explica de por sí la organización de tal comunidad, porque la tarea humana posee rasgos muy peculiares. A esta idea concreta es necesario agregarle otros elementos que la transformen en una categoría compleja, a fin de que con ella se pueda analizar una sociedad más desarrollada y con múltiples determinaciones. Esa idea expresa relaciones y determinaciones de un todo evolucionado que como tal, incluye en su seno a los procesos de formaciones colectivas menos complejas. En esquemas, tenemos hasta aquí lo que a continuación se grafica:



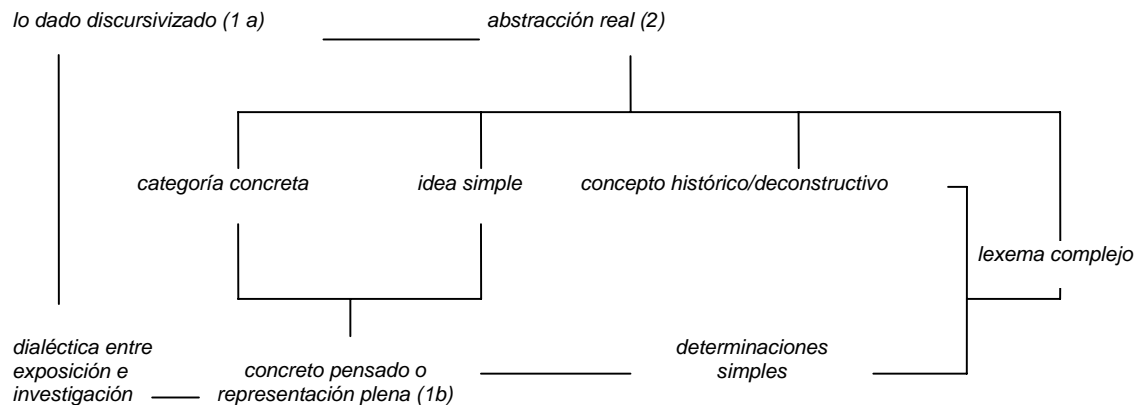
En esa instancia, pueden ocurrir paradojas históricas: por un lado, que las determinaciones complejas de una noción desarrollada (e. g., el capital comercial) sean parte de sociedades que no han desplegado la categoría en cuestión en todas sus relaciones, (f. i., el concepto “capital” no es dominante en las formaciones pre capitalistas, pero en ellas existen sus manifestaciones antediluvianas, como el capital comercial). En consecuencia, una categoría simple o desarrollada puede existir en sociedades poco diferenciadas, en las cuales sus particularidades son expresadas en nociones concretas.

Por otro lado, puede que existan formas de asociación humana muy desenvueltas, y en las que los lexemas complejos de sociedades de mayor poder de control sobre la biosfera y la producción, estén presentes, pero que tales formaciones pertenezcan a etapas muy anteriores. Tal es el caso de las sociedades precolombinas del Perú, en las cuales “[...] *se encuentran las formas más elevadas de la economía -por ejemplo, la cooperación, una división [avanzada] del trabajo, etc. [...]*” (Marx 1971: 23).

Que una sociedad despliegue como categoría simple lo que, en comunas anteriores, estaba desarrollado bajo un concepto de relaciones no complejas, genera la ilusión de que tales organizaciones “evolucionan” hacia la plena realización de la idea concreta como lexema analítico avanzado. Y esa ilusión puede dar lugar a la *Crítica Romántica de la Decadencia* (cf. al respecto Splenger 1995), en tanto las sociedades anteriores no han sido nada más que una etapa oscura y una barrera para la plenitud del concepto simple. Alucinación a la que hay que dismantelar por la instancia categorial “*histórico/deconstructiva*”. El lexema mencionado debe evitar, en un movimiento simultáneo y dialéctico, hacer de la crítica un romanticismo e impedir la sustantivación de las ideas empleadas.

Sin embargo, para que la abstracción real así conseguida no resulte invaginada en alguna metafísica, es necesario suscitar una interacción entre el concreto espiritual o pensado (el cual deviene de la interacción entre categoría no desarrollada e idea simple) y sus determinaciones más desarrolladas. De ese modo, “[...] *de lo concreto representado se llegaría a abstracciones cada vez más sutiles, hasta alcanzar las determinaciones más simples [...]*” (Marx 1971: 21).

En esquemas, tenemos:



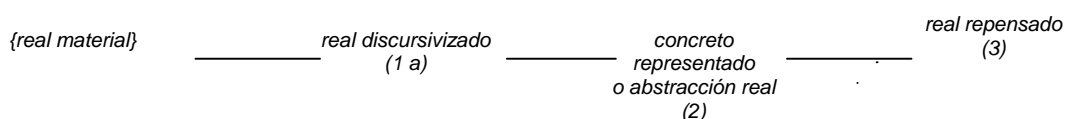
Lo que sintetiza todas estas diferenciaciones en la abstracción real es el lexema críticamente reelaborado, en virtud de que si persistimos en la tarea de intelección podemos entrar en el laberinto de las conceptualizaciones cada vez más ideales, denegando lo concreto (ver el planteo del “*tipo ideal*” en Weber 1994). El existente críticamente pensado, es la totalidad conseguida luego de la interacción entre el concreto representado (categoría no desarrollada y concepto simple), de la reconsideración de las determinaciones en juego, y de los efectos generados por la idea histórico/deconstructiva.

De ahí que el devenir que va del concreto pensado y dialectizado con las determinaciones específicas de los procesos, para impedir que el trabajo categorial suscite abstracciones vacías, al concreto críticamente pensado, es el camino en el cual

“[...] las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto a través del pensamiento [...]” (Marx 1971: 21).

Una vez que se han sistematizado los primeros niveles de la abstracción real, es imprescindible reiniciar el proceso y deconstruir el concreto social,

tomado como premisa, lo dado elaborado críticamente. Pero el movimiento de retorno no es para que la idea coincida con la cosa, ni para que el concepto sea un reflejo exacto de sus accidentes más insignificantes, tal como lo entendieron los marxismos de un realismo mecanicista, sino para que lo reprimido en ese *constructo* de lo social, sea un objeto desestructurable:



Una vez que fue establecido lo dado críticamente elucubrado, se emprende la siguiente “etapa”: la de la crítica socio/histórica y la de la sociología histórico-deconstructiva, en las que tienen lugar un desmantelamiento general de la sociedad y de su producción total (material y semiótica). Ese momento aparece en las otras instancias, pero sólo se despliega como tal cuando el concreto social ha devenido concreto reconstruido críticamente. Para nosotros es el punto de investigación y exposición más importante en el amigo de Engels y es el que, en algunos palimpsestos sobre el “método” marxiano, fue menos puesto a consideración, por creer que únicamente existen tres escansiones y no cuatro (ir a De la Garza Toledo 1982; Mondolfo 1969).

En el plano de la crítica socio/histórica deben abordarse

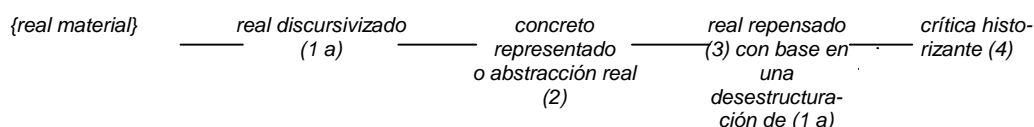
“[...] 1) las determinaciones abstractas generales que corresponden [...] a todas las formas de sociedad [...] ; 2) las categorías que constituyen la articulación interna de la sociedad burguesa [...]” (Marx 1971: 29).

La sociología histórico-deconstructiva, en cuanto teoría de los mecanismos de la “evolución” colectiva, debe componer las intelecciones pertinentes, en vistas a resolver el problema general que, a continuación, se detalla:

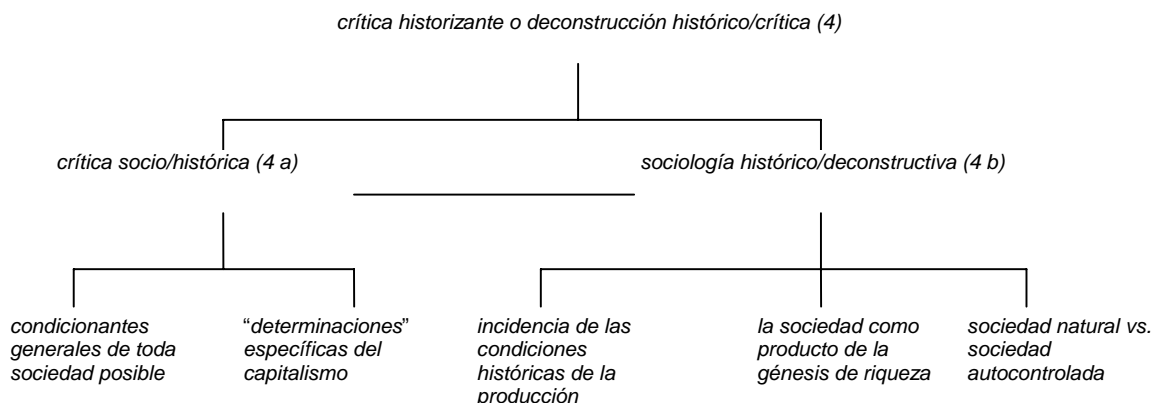
“¿[...] cómo inciden las condiciones históricas (universales) en la producción y cuál es la relación que mantienen con el movimiento histórico? [...] ¿Cómo es que la comunidad de agentes, aunque aparezca como un supuesto ..., ella misma es a su vez producto de la producción, [y esto] no solamente [en el sentido] de la producción histórica general, sino de la [temporalmente] determinada? [...]” (Marx 1971: 18, 17).

En otras palabras, son objeto del marxismo las estrategias generadas para que la producción vaya siendo condición de sí y su propio presupuesto, de manera que las citadas premisas y las condiciones de su despliegue se conviertan, de hechos naturales exteriores, en resultados histórico/sociales.

Los gráficos anteriores quedarían ahora como sigue:



Por su parte, el nivel (4) poseería los estratos a detallar:



Ahora bien, para dar ejemplos conceptuales que nos hagan visualizar la estructura interna de los elementos fundamentales de la teoría marxiana y con el horizonte de que caractericemos escuetamente los modos creativos de tesoro pre comunistas, tematizaremos la dialéctica entre fuerzas “modeladoras”/relaciones intersubjetivas-forma de producción. Trataremos igualmente, la naturaleza de los cuatro momentos “esenciales” de la vida

social y las estrategias globales para la administración de la riqueza. Con esos pasos, quedaría fehacientemente demostrado el rasgo dialéctico del pensamiento en Marx, y estaría abierta la posibilidad de analizar la “*dialéctica del Desvío*” y su vínculo con el modo de producción comunista.

III. La “naturaleza” de la dialéctica social “clásica”

Sostenemos que la interacción potencias creadoras/relaciones humanas-forma productiva (que denominamos “ortodoxa”, por haber sido considerada por los marxismos políticos como la única dialéctica de importancia en el nivel de la teoría sociológica), está en el plano de la abstracción real.

La mencionada dialéctica no es un concreto social, en razón de que su complejidad permite la problematización de los cambios comunitarios; alteraciones que surgen, a diferencia de la citada interacción, con la fisonomía de ese concreto social que es pre/texto para el devenir-pensar de la inteligencia. Por ende, la dialéctica en cuestión está ubicada en el estrato de la construcción histórico/crítica. En efecto, la interrelación entre conexiones intersubjetivas-fuerzas constituyentes/modo de producción no es una categoría concreta, en virtud de que supone que lo sustancial al proceso fue especificado mediante el trabajo de la dialéctica entre concreto representado (el cual incluye a la categoría no desarrollada y a la que alude a la totalidad diferenciada multilateralmente), y determinaciones simples.

Tampoco es una idea compleja que pondría en perspectiva a una realidad social polimorfa, a causa de que la mencionada dialéctica es la crítica de los resultados generados por la interacción entre concreto espiritual y particularidades simples. Se trata de una abstracción real, sí, pero de la categoría más deconstructiva, puesto que la citada interconexión desmonta los mecanismos que impiden el despliegue incondicionado de las fuerzas subjetivas del hombre.

Por ello, critica a las formaciones correspondientes como productoras de una irracionalidad negativa. Las comunas que existieron hasta el capitalismo, no fueron sino organismos serviles de vida y estados de dependencia que,

en lugar de impulsar a mujeres y varones a su emancipación de la Necesidad, continuamente reprodujeron las pasiones tristes y las pulsiones de muerte. Todas las colectividades anteriores al comunismo no proporcionaron la transformación libertaria de la tarea, a fin de que deje de ser trabajo y se constituya en una Semiótica de la Belleza. *Id est*, en una lógica de producción que fuese creadora, en virtud de que genera vida de la vida y *estesis* bella de lo vital (Greimas 1990: 59). Por el contrario, la dialéctica entre potencias creadoras-vínculos humanos/modo de producción, fue permanentemente bloqueada para que no adviniera en una dialéctica estetizante.

No obstante, si la dinámica descrita debe alterarse, entonces el obrero libremente asociado tiene que espiritualizarse y ligarse progresivamente a lo humano, en lugar de limitarse a la esfera de la naturaleza. Los agentes deben civilizarse cada vez más, entablando formas superiores de trato con el otro. Ese desarrollo de las maneras elevadas de trato social, tiene que darse en mayor proporción que el despliegue polimorfo de la riqueza. Es imprescindible una inversión total que expanda espiritualmente a este trabajo “pos” trabajo o “no trabajo” y a sus productos, en la medida en que el hombre sea más bellamente humano.

Pero si la dialéctica entre interconexiones sociales-modo de producción/poderes de subversión modeladora es una categoría histórico-deconstructiva y en consecuencia, una abstracción real, el análisis materialista no puede permanecer en la citada dialéctica. Según lo expuesto sobre la crítica en el padre de Eleanor, una vez que es obtenida la abstracción real es imprescindible retornar hacia la totalidad social de la que se había partido. Es así que aparecen los momentos del concepto críticamente pensado, el análisis histórico/crítico y la sociología histórico-deconstructiva.

Mientras el orden del concreto histórico/deconstructivo, está vinculado con la interacción llamada “clásica”, el nivel del lexema críticamente pensado se relaciona con otras dialécticas. Una demostración lograda de la existencia de

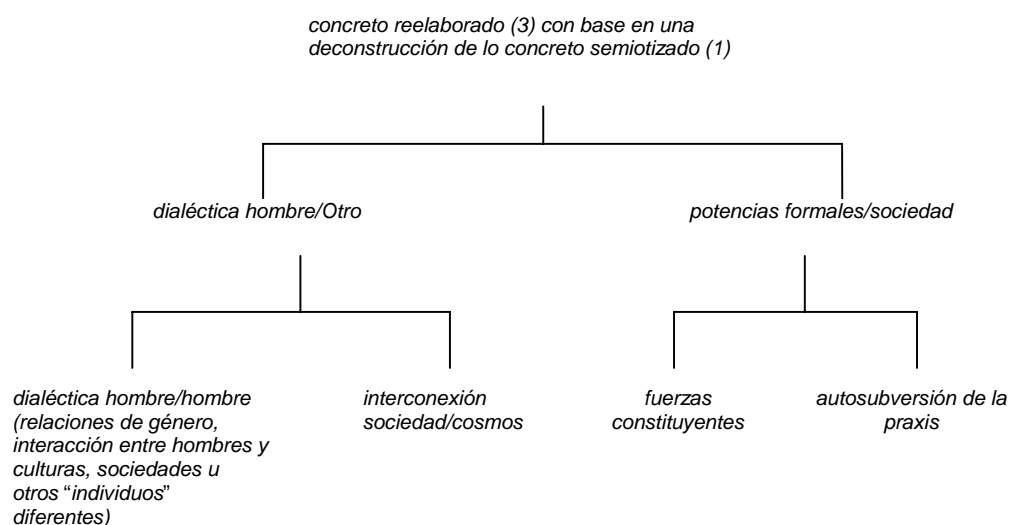
tales interacciones y de su ubicación en el plano mencionado, demandaría un estudio minucioso que en este contexto, no es pertinente. Podemos empero, decir que las dialécticas implicadas son la interacciones “*hombre-otro*” y el movimiento “*fuerzas formales/sociedad*”.

La primera dialéctica no se reduce a las relaciones que el hombre pueda entablar con otras culturas, con otros individuos o con colectividades distintas, sino que incluye los enlaces de la sociedad con la Biosfera y el universo en su conjunto. La interacción hombre-otro abarca la interconexión hombre/hombre y la dialéctica sociedad-cosmos, por lo que la citada interrelación se convierte en la dialéctica hombre/Otro. Es decir, en el movimiento que comunica la sociedad con las diferentes alteridades que puedan inducir en varones y mujeres, multiplicaciones infinitas.

Respecto a la interacción fuerzas formales-comunidad, apuntamos lo siguiente: la dialéctica en cuestión consiste en que las premisas naturales de la producción, se conviertan en supuestos socialmente creados y determinados, esto es, en que las potencias subjetivas se desarrollen como un poder capaz de manipular las condiciones de la producción. O sea, que las fuerzas formales sean “*potencias constituyentes*”. Pero en ello interviene otra instancia expuesta por el amado por “Lenchen” en las conocidas “*Tesis sobre Feuerbach*” (Marx 1984 b: 666): que la actividad de los hombres es su propia autorrevolución, la subversión de la praxis. Esa práctica que se autorrevoluciona es una fuerza, un poder que permite a los agentes autosubvertirse en la misma proporción en que se modifican las circunstancias. Esa fuerza está orientada al “*homo sapiens*”, en tanto es la condición y resultado de las circunstancias que lo producen; por ende, la dialéctica fuerzas/sociedad es también una dialéctica entre potencias-ser humano; interacción que amplía las capacidades de acción y control de la asociación colectiva.

Las interacciones hombre/Otro y fuerzas-colectividad, ubicadas en el estrato del concreto críticamente pensado, nos muestran que en las sociedades existen formas de expresar las relaciones con el otro y modos de

conectar a los individuos con las potencias que los transforman permanentemente. La dialéctica entre poderes creadores/vínculos intersubjetivos-estrategias para la génesis de tesoro, reproduce el estatuto que la alteridad posee para los agentes, y el grado en que las fuerzas se desarrollan con el horizonte de subvertir las circunstancias y la sociedad. En esquemas, tenemos:



En lo que hace al análisis del cuarto momento, tomaremos únicamente el estrato de la “sociología” histórico/deconstructiva, en la cual se incluyen los principales instantes de la vida social (producción, intercambio, distribución y consumo) y los fondos de administración de los objetos de goce. Esos lexemas son uno de los elementos sustanciales para la deconstrucción de la historia general de las sociedades, es decir, uno de los conceptos más abstractos del materialismo histórico en cuanto tal. Dichos elementos fundamentales, se encuentran diseminados a lo largo de todos los textos marxianos y por ello, su reconstrucción es dificultosa. En el contexto de la presente investigación los daremos por ya ubicados en el “corpus” teórico, a fin de agilizar la exposición y evitar la confrontación de las citas.

IV. Algunos de los miembros nodales en la historización de las comunas

En cuanto a los fondos de administración, Mandel realiza una tipología muy útil, pero no tiene en cuenta algunas que nosotros también nos atrevemos a sugerir (VVAA 1993: 100). Estipula que toda comunidad debe disponer de tres fondos de riqueza, con el propósito de garantizar su funcionamiento, a saber:

- a- *Esfera de acumulación y reserva*: es la parte de la producción que se destina a ampliar la escala de la misma y a cubrir eventuales catástrofes o imprevistos.
- b- *Fondo de consumo*: es la fracción del tesoro global que es descontada para reponer los medios creadores que se “esmerilan”, para reproducir la fuerza laboral de la sociedad, y para el disfrute individual y comunitario.
- c- *Esfera para los gastos improductivos*: es la parte de la riqueza orientada al sostenimiento de las fuerzas sociales que son necesarias para la continuidad de la producción, pero que no son productivas en el sentido de inducir objetos de uso.

Creemos que en realidad, los fondos que pueden explicitarse en el desmotador de Hegel son cinco, de acuerdo a lo que es afirmado en la “*Crítica al programa de Gotha*” (Marx 1985 c: 229):

- a- *Esfera de acumulación y reserva*: aquí debe contarse no sólo lo destinado a ampliar la escala de la producción y a prevenir los azares históricos, sino también lo distribuido para asegurar a la fuerza viva de trabajo contra eventuales accidentes.
- b- *Fondo de producción y reproducción*: incluye a la porción del producto global, que se destina para asegurar la constancia del movimiento de la producción. En consecuencia, a fin de asegurar que los poderes de la reproducción sean suficientes, tanto como se requiera para mantener a la génesis de riqueza en operaciones.

La fracción del producto social destinado a la reproducción, debe hacer que ésta sea capaz de crear y recrear permanentemente las condiciones de la producción total (concreta y semiótica).

c- *Esfera de consumo y de distribución*: es el fondo que está destinado para:

- i) la reproducción de las fuerzas del trabajo social;
- ii) la satisfacción colectiva de necesidades sociales, f. i., las de la educación y enriquecimiento cultural.
- iii) el sostenimiento digno y humano de las personas no capacitadas para el trabajo.
- iv) la socialización de “[...] *los medios de consumo, [los que deben repartirse] entre los productores de la colectividad*” (Marx 1985 c: 229).

Los tres primeros momentos enumerados, correspondientes a la esfera “c”, pertenecen al fondo de consumo en estricto sentido, mientras que la instancia final es la distribución propiamente dicha y se vincula con el goce individual. Pero ese disfrute no está liberado todavía de las necesidades inmediatas, *id est*, de las que no son espirituales y que se encuentran ancladas con exigencias cotidianas.

d- *Ámbito para los gastos relacionados con el sostenimiento, reproducción y ampliación de las fuerzas necesarias para la operatividad del proceso productivo*: la parte del tesoro que se orienta aquí, no tiene que realizar tan sólo lo enunciado, sino que debe sostener, ampliar y reproducir las potencias que desarrollan las facultades internas del hombre, por ejemplo, ciertas instituciones sociales.

Si bien Marx denomina a ese acopio “[...] *fondo para] los gastos improductivos de administración, no concernientes a la producción [...]*”,

únicamente en las comunidades pre/socialistas dichos costos son improductivos. En efecto, como en tales colectividades hay que asegurar el “moldeado” de riqueza y de excedente, todos los gastos que estén involucrados en esa exigencia, son un derroche improductivo. Pero en una comunidad socialista, tales costos hacen al desempeño del hombre en funciones multilaterales, lo cual a su vez, repercute en el crecimiento de sus bienes internos. En consecuencia, tales gastos no pueden ser improductivos en el sentido en que lo eran en las colectividades pre socialistas. Mandel, por consiguiente, se ubicó desde el punto de vista de las asociaciones pre-comunistas, en la caracterización de la última esfera mencionada.

e- *Fondo de disfrute*: en él se acopia el segmento del producto global que tiene por finalidad:

- i) hacer de la tarea una fuerza cada vez más humana y la primera necesidad vital;
- ii) ampliar y diversificar los requerimientos sociales, de manera que el deseo sea estimulado incesantemente;
- iii) convertir a los objetos de uso en un tesoro cada vez más multilateral y enfocado al goce estético/pasional.

En cuanto a los cuatro momentos de la vida social, podemos sostener que están lejos de un economicismo y materialismo estrechos en el amigo de Wolff, al contrario de lo que hicieron con tales lexemas sus “discípulos” en el siglo XX. Una caracterización detallada de esos momentos, nos apartaría demasiado de nuestros objetivos, de forma que bastará con dar algunos trazos breves respecto a la producción, el instante que padeció las mutilaciones conceptuales más reduccionistas.

Antes, conviene aclarar que empleamos el lexema “intercambio” en lugar de “circulación” puesto que el primero es más general y perdura más tiempo que el segundo. Acorde a determinado Marx, sólo hay circulación a partir de

las sociedades con trueque simple, esto es, desde que una fracción insignificante de productos principiaron a funcionar en calidad de mercancías.

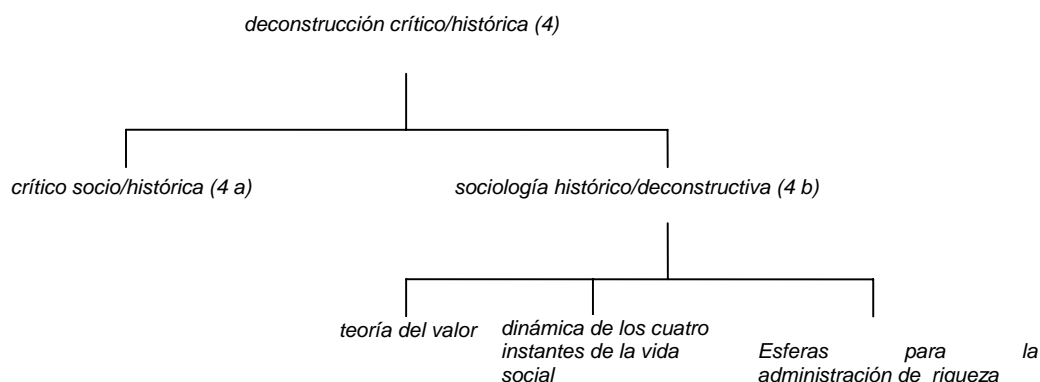
Llegado el socialismo y liquidado el empleo del dinero, etcétera, los valores de uso no tendría que cubrirse con el manto económico economicista del valor de cambio, por lo que tampoco habría circulación; empero, sí habría otra clase de intercambio.

Definimos la producción como el movimiento por el cual las fuerzas de la naturaleza y las de la comunidad, tanto formales como materiales y tanto actuales cuanto potenciales, son tensionadas para:

- i) colocar en juego los poderes modeladores de los bienes internos de los agentes;
- ii) objetivar dichas fuerzas con el propósito de que sean materia de relación del ser humano con su propia subjetividad;
- iii) producir a mujeres y varones en cuanto seres sociales;
- iv) generar tesoro, el cual no sólo es concreto y material, sino también espiritual y semiótico (la educación, la ciencia, el arte, etc. son también producción y riqueza, aunque de carácter inmaterial).

Aquellos marxismos que “unidimensionalizaron” la producción a sus rasgos técnico-instrumentales, en tanto una simple creación de objetos de disfrute y de medios productivos, descuidaron aspectos muy importantes. Esa simplificación de la teoría no sólo conduce a perspectivas no complejas de lo social, sino a interpretaciones que ponen entre paréntesis su pretendida orientación marxista.

Si graficáramos el cuarto momento, tendríamos lo siguiente:



Ahora bien, en el desarrollo precedente de la exposición quedó establecida la existencia de un cuarto instante en la dialéctica materialista; su rasgo peculiar de “*desvío*” le viene de los escritos sobre Epicuro del joven Marx.

V. ¿Una dialéctica del *clinamen*?

Pero aquí nos enfrentamos con el viejo dilema de si bajo la firma Marx y los textos que ella domina, hay un bisoño pensador que está en contradicción con el de enunciados más maduros, o si por el contrario, subsiste cierta relación de complementariedad. Muchos marxistas, como por ejemplo, Godelier o Althusser, han pincelado que en el joven seguidor de Engels el hegelianismo todavía actúa con demasiada fuerza; otros, por el contrario, como algunos exponentes de la “*Escuela de Frankfurt*”, ven allí un candoroso humanismo que luego sobrevivirá en capas aisladas de escritos menos “ingenuos”.

Nos parece que la discusión planteada en esos términos es estéril, ya que en un pensamiento, en un recorrido intelectual importa precisamente el viaje antes que las fases de su realización (la metáfora del “viaje” en Marx es por añadidura, bastante insistente en sus escritos de juventud, como para no emplearla aquí). Sin embargo, una razón adicional es que preocuparse por establecer “etapas” en la propuesta de un pensador conlleva el peligro de reintroducir la exigencia de “unidad” y por derivación, de compromiso con la

metafísica de lo homogéneo. El suegro de Aveling, en los apuntes finales sobre Epicuro, opina que ningún discurso es unitario, homogéneo a sí mismo, coherente, sino que, por el contrario, es diverso, heterogéneo y productivamente “incoherente”.

Un pensamiento demasiado unitario, igual a sí mismo, no es únicamente un sistema sino que es tan dogmático y “duro” como cualquier religión o filosofía. Una perspectiva que intente escapar de la metafísica como Archidiscurso y en cuanto Archiprograma de enunciados que colonizan todos los lexemas, no podría aspirar a tal unidad y rigidez. Digamos de paso que cuando el Derrida de los *Espectros de Marx*, pretende sorprendernos al afirmar que hay varios “Marx” y numerosos discursos en él, luchando y conviviendo entre sí, se nos regala una noticia que llega con demora (Derrida 1995). *Au fond*, con el padre de “Jennychen” ha sucedido lo que él sostuvo respecto a Epicuro: que la filosofía, que la historia de la filosofía estaban afectadas de sordera y de ceguera para entender, leer y oír una firma/texto que se les tenía que escapar irremediabilmente.

No sólo eso, sino que debían perder algo de Marx y de Epicuro para poder “leerlos”, pero sin llegar a “leerlos” absolutamente. V. g., el editor nos advierte que de la Tesis Doctoral del suegro de Longuet, las secciones IV y V (obsérvese el número de ellas), se extraviaron. Lo interesante de esta pérdida, de ese gasto insalvable, es que hacen aparecer la exposición de Demócrito y Epicuro en el formato de un discursar dialéctico desplegado en sus tres momentos hegelianos. Habría que preguntarse qué es lo que la filosofía, en particular, y los discursos que intentaron hablar de Marx, en general, extraviaron con el “objetivo” de que la interacción materialista represente (en el doble sentido de “teatralización” y “simulacro” que traen a la memoria otra dialéctica, que sería la original y verdadera) una estructura trinitaria, al modo platónico-hegeliano.

La cuestión del “doble” en ese texto singular no acaba allí, sino que comienza “antes”, en otra escena, de la cual también nos advierte el editor: el padre de Eleanor no habría defendido en persona su Tesis, no habría

comparecido ante el tribunal que lo examinaba, sino que envió a un tercero, a un otro para que argumentara por él y a favor de él. Marx se conservó fuera de juego, permitiendo con ello todos los equívocos que entonces, incluso con Engels, resonaron hasta ahora -y más allá de este presente de escritura. De l suegro de Lafargue no se puede hablar, a riesgo que caigamos en la sutil estrategia que usó para aprobar su Tesis ante una institución que lo combatiría vivo y muerto, en vida y más allá de la vida, con una furia digna del Apocalipsis. De Marx nos queda escribir, pensar en torno, alejarnos de su nombre para volver a él desde otros puntos de vista, desestabilizando lo que fue dicho, sangrando los ojos, los signos, el lenguaje, las cosas, la praxis. Una dialéctica del Desvío entonces, no encuentra justificación sólo en la exégesis prolija de los textos sino en el “zócalo *discursivo*” desde el que hemos asumido reflexionar; lugar que viene marcado a partir de la relectura paciente de unos apuntes olvidados, perdidos para La Filosofía.

Es así que el esposo de Jenny rescata de la filosofía natural democrítea y epicúrea, dos asertos fundamentales que en realidad, le corresponden a Epicuro, a saber: que los átomos se alejan de la Línea Recta y que cualquier conciencia tiene derecho a la más completa libertad, aún respecto a los discursos que estén amparados en la autoridad de lo serio y de lo científico.

El filósofo mencionado admite según Marx, un triple movimiento en el átomo. El “*atomon*” se mueve sobre una caída que no quiebra su recorrido (1), pero igualmente se aparta de ella (2). Al distanciarse de lo recto, hace posible la interacción con otros átomos (3). Al ser viable la interconexión entre los átomos, la materia se constituye y entonces aparece el universo. Cicerón, continúa el admirador de determinado Bakunin, se mofa de esa inocencia de Epicuro, puesto que para él está claro que las articulaciones y agregaciones de la materia únicamente pueden ocurrir dentro de lo Recto y de su perfección. Sin embargo, el Epicuro de Marx sostiene que las articulaciones se producen por la intervención creadora del Desvío y que por ende, hay que curvarse, desviarse, pensar en “estado de alejamiento” para captar las conexiones suscitadas por el azar en el mundo (Marx 1988: 53).

Aquí tenemos ya una valoración más que positiva de la posición de Epicuro respecto al azar, a lo imperfecto, a lo no lineal; valoración que nos permite decir que en el pensamiento del amado por “Lenchen” actúa el distanciamiento, el desvío, frente a la linealidad de la dialéctica hegeliana.

La “*declinación del ‘atomo’*” se presenta como el lexema que nombraría al cuarto momento de la dialéctica materialista: **tesis** (construida a partir de la “atesis” o “ceroidad” que implican la exposición, la investigación y los puntos de partida que, una y otra vez, Marx advierte que asumirá), **antítesis**, **síntesis** y **desvío**. La interacción que tuviese esa dinámica invaginaría la diseminación, la imposibilidad de cristalizar un sentido y una Síntesis de todas las síntesis; siempre habría que recomenzar el devenir, su vértigo. No se trata sólo de recuperar, retener y desplazar en la doble negación, sino también de hacer viable el alejamiento, el flujo que inicie otra serie de instantes dialécticos.

Por otra parte, el co fundador de la *Internacional* caracteriza las reflexiones de Cicerón, Aristóteles, etc., sobre Epicuro, el pensador materialista del *clinamen*, en tanto ejemplos de una Filosofía del Sentido, de lo serio y de la geometría lineal que hay en la Recta. Un pensamiento de tales características, no puede comprender, sin entrar en contradicciones, un enfoque como el epicúreo, que fracture la geometría impuesta al devenir/pensar. De ahí que la impotencia para concebir lo que una mirada del desvío suscita, haga que sus detractores proyecten sus contradicciones a ese mismo pensamiento. Este es el caso con el lexema “libertad”: los otros filósofos le objetan a Epicuro que si el desvío es causa de la repulsión y ésta es la que hace posible la libertad, la “declinación” es una motivación superflua de la libertad, en virtud de que para explicarla basta con la repulsión.

Por otro lado, si la “declinación” ocasiona que los “atomon” interactúen y se repelan, el desvío es una fuerza inexorable que necesariamente conduce a la interacción atómica. No habría entonces, libertad. Pero si hemos de mantener el principio de la libertad, tenemos que renunciar al *clinamen*. Marx

enuncia que esas oposiciones irresolubles son propias de aquellos que tematizaron el pensamiento epicúreo, con lo cual implícitamente sugiere que un saber que elucubra el Desvío, que apela a un saber no geométrico, corre el riesgo de ser entendido contradictoriamente (Marx 1988: 55).

De eso puede inferirse, a su vez, que la oposición en la dialéctica no puede emplearse indiscriminadamente por cuanto, respecto a una filosofía como la de Epicuro, llevaría a malentenderlo. Pensar ayudado con el formato dialéctico no consiste en detener un saber en opuestos, sino en salir de las contradicciones hacia otros horizontes. No siempre es conveniente meditar en términos de contradicciones, porque se puede reducir la singularidad de lo pensado (en este caso, el texto-Epicuro) y atarlo a oposiciones provenientes de aporías intradiscursivas. El carácter dialéctico de la postura del suegro de Aveling respecto a aquel palimpsesto, radicaría en que cuida que su saber no domestique el objeto de pensamiento, a fin de emanciparlo de los presupuestos que pudiesen reducir la particularidad de tal objeto. Lo dialéctico está en consecuencia, en el doble movimiento efectuado para meditar lo otro: aprehender al objeto y retornar sobre aquello “no pensado” que podría estar condicionando la reflexión. Por eso es que Marx, detectando que lo “no pensado” de las otras filosofías que trataron a Epicuro fueron las contradicciones, abandona las oposiciones en su lectura dialéctica.

De ahí que una interacción del Desvío sea una dialéctica que no siempre es dialéctica. El cuarto momento implicaría un devenir interesado en la singularidad de lo elucubrado, antes que una dialéctica de la superación. El Desvío sería, si nos está permitido el juego de palabras, una “*aufhebung de la aufhebung*”, con todas las ambigüedades que una operación de esa naturaleza involucra (reintroducir la dialéctica hegeliana en el mismo instante en que se la declara sorteada).

El joven engelsiano dice más adelante, que la filosofía epicúrea es una gran curvatura en relación con todo lo que empobrece la existencia, es un grito emancipatorio respecto a lo que limita la vida. Así, la finalidad de la acción es alejarse, liberarse del dolor, de lo que oprime y domestica la vida.

Pero al exponer el meditar de Epicuro de esa forma, está no sólo afirmando que un saber libertario es un pensamiento que ama lo vital, sino que es un elucubrar capaz de liberarse de sí. En efecto, si lo que puede apartarse de lo mortificante es la praxis, entonces el pensamiento debe orientarse hacia ella. Sin embargo, la acción es un desvío con relación a la teoría, al devenir-pensar.

Un saber que se desvía de sí, a través de la praxis, es un conocimiento *sin cimientos*, que se emancipa de su propia línea recta, de su “sí mismo” en tanto que línea recta. Un meditar libertario es un pensamiento que inicia su errancia siendo libre de sí; por ello es que el padre de Laura, en otro contexto y por razones diferentes, dijo “*yo no soy marxista*”, esto es, “*yo no soy mi propia Línea Recta ni mi propio rehén*”. Una interacción del *clinamen* implica un elucubrar que no hace sistema de su “sí mismo”, sino que se autodesafía y autoatraviesa (Marx 1988: 59). Sin embargo, el lexema “desvío” no puede transformarse en una categoría imperial, absoluta, en un nuevo dios (lo propio de los dioses es permanecer en un estado de alejamiento radical en relación con todo existente). Un desvío absolutizado de esa manera, introduciría los dioses y por ende, la mitología.

Empero, la absolutización del desvío es imprescindible para que el alejamiento sea capaz de apartarse de sí mismo de forma total. Una fuerza igualmente poderosa tiene que poner en juego el distanciamiento, para conjurarse como absoluto, como otro trascendente. Pero ese absoluto tiene que ser, de algún extraño modo, un tanto anémico; de lo contrario, su potencia haría volver la Metafísica y el alejamiento quedaría bloqueado.

VI. El *clinamen* “anarquizante” y emancipatorio

Ahora bien, prosigue el suegro de Longuet, la filosofía epicúrea no tiene su clave allí donde el logocentrismo la ubicó, *id est*, en la física de los átomos. Esa llave maestra parece encontrarse en la ética de la libertad y de la voluntad de elección, es decir en la “*ataraxia*” o en la supremacía de la conciencia con relación a cualquier fuerza, cuerpo, principio o energía que

intente subordinarla. En Epicuro, la conciencia, la libertad y la voluntad de elección son el alma de su doctrina; la física de los átomos y la de los objetos celestes o “*meteoros*” son “regiones” en donde ese elemento sustancial que es la “*ataraxia*”, puede aplicarse para entender los fenómenos acontecidos. La absolutez y la libertad de la conciencia son por ende, el principio del meditar epicúreo.

Por ello es que es dable afirmar que un materialismo emancipatorio no puede subordinar el “derecho” de la libertad humana a desviarse de todo orden, incluido cualquier principio o concepciones prefijadas. Frente a una teoría y método determinados, el desvío epicúreo de la libertad es superior. De la misma manera, el socialismo no es una posición que justifique, por una dialéctica perversa, la negación de lo libre respecto a todo sistema. Cualquier perspectiva que intente oponerse a la necesidad epicúrea de que la libertad sea siempre un apartarse de lo instaurado, debe sucumbir frente a esa necesidad.

La conciencia humana en tanto “principio” absoluto de cualquier elucubrar emancipatorio, implica que esta conciencia tiene que saberse como tal “principio”. Una conciencia que sabe de sí es autoconciencia; por consiguiente la autoconciencia es aquel punto de partida. Pero ella es la que cada hombre detenta; no es una autoconciencia en general. Es una autoconciencia singular. Por eso, el fundamento del pensamiento epicúreo es la autoconciencia singular elevada a principio, esto es, la autoconciencia singular abstracta. Pero si la autoconciencia debe conservarse siempre singular para ser libre y tiene que mantenerse dentro del círculo estrecho de su saber particular, no será posible la ciencia, pues ella requiere no sólo de una conciencia colectiva sino de un saber que pueda ser aceptado. La ventaja de una reivindicación de la individualidad es que impide la génesis de saberes autoritarios, como la ciencia, las mitologías, religiones, etcétera. Y es que la autoconciencia singular rechaza toda trascendencia que pretenda gobernarla. Si, con la excusa de que lo único que debe imperar es la conciencia colectiva, la conciencia universal, a fin de eliminar el egoísmo de

la conciencia particular, se erige el saber universal en norma, lo general se torna una mística supersticiosa y esclavizante. *Ningún saber, incluso la ciencia, tiene derecho frente a la libertad de la autoconciencia singular.*

Por lo anterior es que no puede sostenerse que el padre de Eleanor haga de una manera lineal ciencia, ya que no funda ninguna, no parte de ninguna en particular, sino que efectúa una crítica epicúrea de todas las formaciones de saber. "Ciencia" en Marx no significa otra cosa que crítica deconstructiva. Aunque establece, siguiendo a Epicuro, que la ciencia es un saber colectivo, piensa que esa comunidad de saber tiene que ser democrática, puesto que los hombres tienen el derecho de luchar ante cualquier transcendencia. Lo científico puede transformarse en un saber autoritario, cuando la exigencia de que lo particular se avenga a universales compartidos implique el ejercicio de un poder contra ese singular. En ese caso es preferible la aldeana sabiduría, que batalla para no ser oprimida por cualquier fuerza, a una conciencia comunitaria (como la ciencia) que someta de otro modo.

La autoconciencia singular siempre tendrá en sus manos una herramienta que hará posible mitigar los excesos de lo particular y de lo universal: la crítica. La deconstrucción de todo poder que intente el sojuzgamiento es otro aspecto de la dialéctica del Desvío que, como lo hemos dicho, también actúa en el modo de producción comunista, en la medida en que es una forma de crear riqueza en libertad.

Hay al respecto, una referencia explícita en el vol. III de *El capital* en donde se establece que las sociedades comunistas se comportarán unas con relación a otras, como si fuesen esferas aisladas para el moldeado de riqueza. Por lo tanto, las sociedades comunistas se comportan unas con respecto a las otras como átomos epicúreos. Asimismo, el modo de producción comunista, en tanto forma emancipatoria de generar tesoro, no es una totalidad asfixiante que bloquee el derecho de toda singularidad a apartarse de cualquier orden instaurado, incluso de uno como el comunista. El comunismo sería pues, un *anarco/comunismo*.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Derrida, Jackie Eliahou (1995) *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- De la Garza Toledo (1982) *Estudios de epistemología marxista. El método del concreto-abstracto-concreto*. México: UNAM.
- Foucault, Paul Michel (1992) *Genealogía del racismo*. Uruguay: Altamira.
- Greimas, Algirdas Julien (1980) *Semiótica y Ciencias Sociales*. Madrid: Fragua.
- _____ (1990) *De la imperfección*. México: UAP.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966) *Fenomenología del Espíritu*. México: F.C.E.
- Marx, Karl Heinrich y Federico Engels (1964 a) *Sobre el sistema colonial del capitalismo*. Buenos Aires: Ciencias del Hombre.
- _____ (1984 a) *La ideología alemana*. Madrid: Cátedra.
- _____ (1985 b) *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. Buenos Aires: SARPE.
- _____ (1964 b) "La revolución en China y en Europa" en (1964 a) op. cit.
- _____ (1971) *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Borrador 1857-1858)*. Vol. I, Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (1972) *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Borrador 1857-1858)*. Vol. II, Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (1983 a) *El capital*. Vol. I, Buenos Aires: Cartago.
- _____ (1983 b) *El capital*. Vol. II, Buenos Aires: Cartago.
- _____ (1983 c) *El capital*. Vol. III, Buenos Aires: Cartago.
- _____ (1984 b) "Tesis sobre Feuerbach" en (1984 a) op. cit.
- _____ (1985 a) *Miseria de la Filosofía*. Buenos Aires: SARPE.
- _____ (1985 c) "Crítica al Programa de Gotha" en (1985 b) op. cit.
- _____ (1988) *Escritos sobre Epicuro*. Madrid: Cátedra.
- Mondolfo, Rodolfo (1969) *Marx y marxismo*. Buenos Aires: Paidós.
- Splenger, O. (1995) *La decadencia de Occidente*. Buenos Aires: Planeta-De Agostini.
- VVAA (1993) *Repensar a Marx*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Weber, Max (1993) *Escritos sobre Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Planeta-De Agostini.