

## **Marx y Freud en América Latina**

### **Entrevista a Bruno Bosteels**

Marcelo Starcenbaum

Bruno Bosteels es Profesor de Romance Studies de la Universidad de Cornell y Profesor visitante en la Universidad de Columbia. Es autor de *Badiou o el recomienzo del materialismo dialéctico* (Palinodia, 2007), *Badiou and Politics* (Duke University Press, 2011) y *The Actuality of Communism* (Verso, 2011). Ha traducido al inglés numerosos textos de Badiou, como *Teoría del sujeto*, *Rapsodia por el teatro*, *Filosofía para militantes*, *La aventura de la filosofía francesa*, y *La antifilosofía de Wittgenstein*. Asimismo, es autor de numerosos trabajos sobre literatura y cultura latinoamericana. Su último libro es *Marx and Freud in Latin America. Politics, Psychoanalysis and Religion in Times of Terror* (Verso, 2012), traducido al castellano como *Marx y Freud en América Latina: Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror* (Akal, 2016), en el cual realiza una lectura a contrapelo de diversas figuras del pensamiento crítico latinoamericano, como José Revueltas, León Rozitchner, Ricardo Piglia, Sabina Berman y Paco Ignacio Taibo II. Actualmente se encuentra preparando dos libros: *Filosofías de la derrota: la jerga de la finitud* y *La comuna mexicana*.

*Uno de los aspectos más llamativas de Marx and Freud in Latin America tiene que ver con el trabajo historiográfico. Con la lectura del libro da la sensación de que, sin ser historiador, logras una restitución de sentido histórico a esas figuras del marxismo latinoamericano que es difícil de encontrar en otros trabajos de historia intelectual latinoamericana o de historia del marxismo en Argentina. Vos te preguntas por algo que no está muy problematizado en América Latina: en qué medida las “trampas” de la memoria, de la autocrítica y de la abjuración del pasado marxista han bloqueado la historización de las trayectorias de los intelectuales de izquierda latinoamericanos. ¿En qué sentido la otra dimensión de tu trabajo, que tiene que ver con la intervención teórica sobre el comunismo, habilita esta restitución de sentido histórico a tradiciones marxistas y psicoanalíticas latinoamericanas? Es decir, ¿cuáles son las mediaciones entre tu pertenencia al debate teórico sobre el comunismo y tu trabajo como latinoamericanista?*

Esas dos líneas de mi trabajo empezaron a confluir hace poco, pero era por lo que estaba encontrando, no era una decisión consciente de “voy a tratar de conectar esas líneas”. Y en las dos vertientes era por curiosidad mía, y por encontrar justamente estos silencios, estos obstáculos para realmente entender la trayectoria de un pensamiento. Y ahí no me interesaban tanto los nombres propios, sino cómo se va de un punto A a un punto B, y si luego la gente calla, por distintos motivos, lo que ha pasado en el medio. Por ejemplo, en el caso de Badiou, cuando yo empecé a discutir su obra, en inglés no se conocía para nada, la gente lo confundía con el nombre de Bourdieu. En ese momento, justamente, por ser tan ignorado y por ser tan marginado, era una persona muy accesible, porque estaba contento de poder hablar con gente que había leído su trabajo -ahí ya se hacía una conexión interesante con mi trabajo como latinoamericanista porque Raúl Cerdeiras de la revista *Acontecimiento* fue mi interlocutor sobre Badiou antes de conocer personalmente a Badiou. Y cuando hablé con Badiou de todos modos noté que la cuestión, por ejemplo, del maoísmo, que en su caso también era una forma de superar a Althusser y que había mantenido durante mucho más tiempo que casi todos los miembros de su generación, hasta principios de los años '80, de todos modos tampoco aparecía. O sea, si tú lees *El ser y el acontecimiento* no hay casi nada que indique que estás frente a un maoísta o ex maoísta. Pero yo le preguntaba a Badiou “¿qué pasa con esa experiencia?” Entonces también él era a veces un poco reacio a hablar de eso, en parte porque su maoísmo había sido una de las causas fundamentales de su marginación. Pero poco a poco empezaba a entender o a ceder, yo le decía “mira, hay mucha gente que va a leer tu obra y que estarían interesadas también en cómo se conecta con la trayectoria de la militancia maoísta”. Entonces él, por ejemplo, en una entrevista que le hice dijo “sí, sería interesante e importante volver a transmitir también la experiencia y no solamente la formalización de los conceptos”<sup>1</sup>, porque la formalización de los conceptos sí está en los libros. Entonces, en el caso del trabajo casi puramente teórico de Badiou, me di cuenta que eso faltaba, y de hecho fue en parte en respuesta a esas peticiones mías y de otros amigos interesados en su obra, que el propio Badiou empezó a volver sobre esos temas. De modo que *Lógicas de los mundos*, por ejemplo, empieza y termina con meditaciones sobre el maoísmo.

Y en la otra vertiente, mi trabajo como latinoamericanista, era un poco como resultado de la enseñanza y de mis propias lecturas, donde por los golpes militares, por las transiciones a la democracia que luego dificultan la discusión abierta, por la cuestión

---

<sup>1</sup> “Posmaoísmo: Un diálogo con Alain Badiou”. *Acontecimiento: Revista para pensar la política* 24-25 (2003), pp. 45-78.

de las responsabilidades, etc., también notaba que había como un abismo, un hueco ahí de algo que se dejaba sin hablar. Y empecé a notar que, de todos modos, esas fidelidades seguían presentes, pero de forma silenciosa, que salían a la superficie cuando uno empezaba a hablar, por ejemplo, sobre la cuestión del comunismo o del socialismo. La gente abría los ojos y se trazaban otras líneas de demarcación. En vez de hablar, digamos, de la izquierda, de la nueva izquierda o del post-marxismo, donde hay muchos, digamos, “falsos amigos”. Pero cuando uno de repente empieza a lanzar la pregunta “bueno ¿y qué pasa con el socialismo, qué pasa con el comunismo?” hay algunos ojos que se abren y hay otras miradas que se alejan y se van poniendo más cautelosas. Y por eso dije “se tiene que narrar esta historia”, y a veces pienso que tal vez una mirada de afuera, y de comparación, puede reconstruir esas trayectorias, no digo mejor, sino porque algunos interlocutores bajaron las defensas, no te consideran responsable si no te enteras exactamente que la última escisión rompió la amistad entre fulano y zutano y que por lo tanto si tú confundes los dos y los metes en la misma bolsa, bueno, no lo van a tomar como un pecado mortal. Y dije “aquí estoy en una pista”, donde después me tomé el trabajo de reconstruir algunas líneas, pero es un trabajo que para nada pretende ser exhaustivo. Traté de evitar las historias oficiales que existen para muchas de las tradiciones nacionales, existen algunos trabajos de Mariano Plotkin y Germán García sobre psicoanálisis en Argentina, en Brasil también, en México es mucho menos elaborado, pero también existen, y luego obviamente para los partidos comunistas, socialistas, maoístas, guevaristas, peronistas de izquierda, etc. Todo eso está bastante estudiado, y yo pensé que si lo discutía más desde el lado de la cuestión de cómo se subjetiva todo eso, podría aportar a través del trabajo literario, artístico, cultural, teatral, cinematográfico, alguna mirada que quizás no está tan presente, y que es una pieza diferente del rompecabezas. Entonces dije: no solamente voy a tratar de contar una historia desde esa subjetivación del campo más bien cultural sino voy a tratar de reconstruir algunos archivos y remover un poco la tierra. Y me encontré con algunas figuras que me llamaron la atención, que en mi opinión siguieron pistas parecidas o paralelas a las de algunos de la generación de Althusser, a pesar de que en los dos casos -estoy hablando de José Revueltas y León Rozitchner- son muy anti-althusserianos.

Y cuando empecé a estudiar más el trabajo de Rozitchner, en el 2000, me di cuenta que estaba el artículo de Emilio de Ípola y unos textos más elogiosos de Horacio González, pero que además de eso no existía nada sobre Rozitchner. Mientras tanto, cuando yo preguntaba a amigos exiliados “¿conocen el trabajo de Rozitchner?”, me decían “claro, yo aprendí mi Freud, o mi Marx, en el seminario con Rozitchner, el viejo

León”. Entonces por un lado está el placer de llevar un poco la contraria y estudiar pensadores que, como en el caso de Revueltas, ya no se leen o se consideran anticuados, por ser humanistas o setenteros. Y yo trataba de volver a esos textos para mostrar que aquí se estaba trabajando algo de forma bastante aislada pero que ellos habían mantenido esa continuidad, y son dos entre muchos casos que se podrían escoger. Entonces, de repente veía cómo el trabajo de latinoamericanista y el trabajo teórico se topaban con los mismos huecos y con la misma urgencia de volver a conectar el trabajo conceptual y crítico con una reconstrucción -obviamente orientada- de un archivo.

*Tu trabajo está centrado en figuras relativamente marginales que se cruzan con las tradiciones marxista y psicoanalítica desde campos que no son estrictamente los políticos, porque como vos decís, estos itinerarios permiten ver mucho mejor el desencuentro entre Marx y Freud con América Latina. Y también decís que priorizas estas figuras porque ya hay historias oficiales y las historias de los grandes intelectuales o las grandes corrientes ya están hechas. Sin embargo, esas historias están hechas en un sentido determinado. En general, son historias que están estructuradas a partir de lecturas autorreferenciales, prescriptivas, desencantadas y arrepentidas -uno podría pensar que son lecturas que están en las antípodas del concepto de fidelidad de Badiou.*

Yo no tengo ningún problema con el hecho de que esas lecturas sean prescriptivas, con lo que tengo más problemas o lo que me interesa estudiar y descifrar es que son desencantadas, y que hablan de una experiencia del pasado, de forma crítica o autocrítica, como si fuera siempre una experiencia inscrita en la tentación del totalitarismo, de una exageración, de una ilusión. La cuestión de la melancolía, del desencantamiento, me parece muy importante, porque esa es una lectura justamente donde la nueva izquierda o el post-marxismo se puede unir con muchas tendencias que de izquierda o de socialismo, digamos, no necesariamente tienen mucho. De hecho, lo que estoy preparando ahora es un pequeño proyecto bastante crítico sobre ese tipo de lectura que yo llamo lectura desde la derrota o desde el desencanto, y que hoy en día justamente se cruzan con todo un pensamiento teórico en la estela de Heidegger y de Derrida. Ahí obviamente la carta de Oscar Del Barco<sup>2</sup> es un buen

---

<sup>2</sup> En el año 2005 el filósofo cordobés Oscar del Barco publicó una carta titulada “No matarás” en la que llamaba a los militantes de izquierda de los años 1960 y 1970 a

ejemplo de eso: lectura de la militancia a través de Derrida, crítica a lo político para ir hacia una ética, un nuevo imperativo categórico, de respeto por la vida, en clave de Levinas. Es un esfuerzo noble en el sentido que puso en el tapete el tema de las responsabilidades, de la violencia, pero al mismo tiempo me parece que es un camino que lleva realmente a un callejón sin salida, lo que yo llamo una especie de interiorización de la derrota. Que después es también una postura hipercrítica, en cierto sentido irrefutable, porque entonces todos estos proyectos políticos de los '60 y los '70 se quedan en la metafísica del sujeto -por lo tanto siempre ilusión de la presencia inmanente del sujeto colectivo que se llama pueblo o clase-, se cruza con el post marxismo, y de ahí lo que sale en la mayoría de los casos es una mezcla que habría que realmente estudiar a fondo para formalizar, para entender, cómo se arman estos argumentos, pero que en general tienen un efecto absolutamente anti-político.

*El tema es que, en el caso argentino, son lecturas configuradas a partir del Terror. En el caso de Francia, si uno lee las críticas de Badiou a los nuevos filósofos, ahí no se juega nada más que posiciones intelectuales. Pero en Argentina lo que está en juego es la desaparición de organizaciones enteras. Quizás el camino sea tratar de pensar en otra sintonía esa fidelidad con la militancia.*

Ahí justamente la pregunta es cómo formular un argumento que esté situado del mismo lado pero que no necesariamente tenga que adoptar los mismos argumentos. He tratado de leer el dossier de las cartas y hay muchos argumentos ad hominem, hay muchas agresiones, hay muchos sentimientos involucrados, y como dices tú, la subjetividad está plenamente comprometida en eso, a un nivel que definitivamente no es el caso, digamos, cuando Badiou habla con André Glucksmann<sup>3</sup>. No es lo mismo, pero de todos modos también significa que quizá no es la misma intensidad de la polémica. O sea, si uno lee entre líneas los debates con Del Barco, por ejemplo la carta de León Rozitchner, uno puede estar en desacuerdo con algunas salidas, pero me parece muy impresionante su respuesta, no solamente para llevar la contraria, como siempre hacía, sino también para decir “mira, hoy la cuestión de la no violencia no nos ayuda mucho, la cuestión de la no violencia pura”. Eso no es un argumento a

---

asumir la responsabilidad por las muertes ocasionadas. Dicha carta inició un debate acerca de la relación entre política y violencia que se extendió durante varios años.

<sup>3</sup> André Glucksmann fue un filósofo francés que después de haber sido un maoísta radical integró el grupo de los “nuevos filósofos”, término que designa a los intelectuales que a finales de la década de los 1970 rompieron con el marxismo y se volvieron defensores a ultranza del orden liberal.

favor de la violencia, sino que sugiere que un argumento teórico-ético a partir de la no violencia, no nos ayuda realmente a digerir, a analizar o -en el sentido técnico- a reelaborar ese legado. Mientras que en los '70, Rozitchner estaba argumentando más bien a favor de la no violencia y en contra de la pulsión de muerte de ciertas organizaciones guerrilleras. Entonces, esa me parece una fidelidad modulada según las circunstancias, que en mi opinión, no me parece oportunista y no se coloca tampoco del otro lado, de la anti-militancia o de la anti-política, en nombre de los excesos de los años '60 y '70. Trata de trabajar desde dentro de una especie de punto de vista alternativo que no pase por la crítica ética al legado de la política militante. Y esa es la encrucijada que me interesa entender, desarrollar y seguir.

*En tus reflexiones sobre la hipótesis comunista también se percibe un doble anclaje, estadounidense y europeo por un lado, y latinoamericano por el otro. Tu intervención en la conferencia “Sobre la idea de comunismo”<sup>4</sup> está centrada en lo que ocurre con la idea comunista en el mundo capitalista avanzado. Allí explicas de qué manera los procesos de crisis en Estados Unidos y Europa conllevan una aproximación de tipo ética hacia hipótesis emancipatorias. Sin embargo, tanto en esa intervención como en The Actuality of Communism, hay referencias a lo que ocurre con dicha idea en América Latina, especialmente a través de la figura de Alvaro García Linera. Evidentemente, son dos contextos distintos. En el caso del mundo capitalista avanzado, el renacer de la idea comunista está relacionado con la crisis económica y la globalización del terror. En el caso de América Latina, este renacer se produce al calor del surgimiento de gobiernos de centro-izquierda o progresistas. ¿Cómo pensás esta doble vertiente del resurgimiento de la idea comunista?*

Son dos fenómenos muy diferentes, se podrían volver a vincular, pero para que esto ocurriera tendría que haber una especie de encuentro escalonado, que exigirá más cambios y esfuerzos de parte de Europa que de América Latina e incluso que de Estados Unidos. Yo creo que el caso de García Linera es un muy buen ejemplo ¿Por qué me interesó ponerlo como cierre? Un poco para abrirlo a un contexto menos eurocéntrico pero no sólo eso, no era solamente una cuestión políticamente correcta. Era también una cuestión de mostrar que alguien como García Linera, que está leyendo a Marx y la cuestión nacional a mediados de los años '90, cuando todos, sin

---

<sup>4</sup> “La hipótesis izquierdista: el comunismo en la era del terror”. Badiou, Alain; Negri, Toni; Rancière, Jacques; Žižek, Slavoj y otros. *Sobre la idea de comunismo*. Buenos Aires, Paidós, 2010, pp. 51-75.

excepción, se declaran abiertamente post-marxistas o anti-marxistas o ponen en hibernación su militancia para sacarla de allí apenas hace dos o tres años, está leyendo desde la cárcel los textos de Marx sobre la cuestión nacional para entender cómo se desarrolla el capitalismo en la periferia, como él dice, en las extremidades del cuerpo capitalista. ¿Por qué es tan interesante? Porque a diferencia de lo que está pasando entre los que proponen el regreso de la idea comunista en Europa -que son Toni Negri, Alain Badiou, Jean-Luc Nancy entre otros- en América Latina la cuestión del Estado no está fuera. Y entonces el desfase entre la experiencia del eurocomunismo y del socialismo al estilo de Mitterrand en Francia y la decepción que produjo entre los pocos que a principios de los años '80 todavía se mantuvieron fieles a su militancia de los años '60 -como por ejemplo Badiou y Negri- me parece que es insuperable. Por lo tanto, además de la idea comunista, lo poco que tienen en común Negri y Badiou es la aversión por cualquier cosa que tenga que ver con el Estado. Mientras que la situación de estos nuevos gobiernos en América Latina, la cuestión del Estado, la cuestión de la reforma de la Constitución, las asambleas constituyentes - luego hay que ver si están proponiendo no la famosa desaparición del Estado sino más bien una nueva hegemonía del Estado- son debates que ni siquiera existen en Europa. Y por lo tanto, hay que ver si un Berlusconi puede regresar en Italia o si la derecha otra vez va a seguir ganando en España o en Francia después de François Hollande. Son dos experiencias muy diferentes pero sí hay una solidaridad ideológica y un reconocimiento más o menos respetuoso hacia los experimentos que están ocurriendo en América Latina, y un interés de parte de los intelectuales y los políticos de América Latina por tratar de ver qué consecuencias tiene lo que está pasando ahora en Europa a nivel teórico-filosófico, qué significa para América Latina y si hay posibilidad de diálogo.

*Entonces, ¿de qué manera la tesis -tan fuerte en Badiou- de la separación entre la política y el Estado es pensable en contextos como el latinoamericano donde las transformaciones -radicales por lo menos en el caso boliviano- son impulsadas desde espacios estatales? En ese sentido, ¿cómo pensar el problema de la estatalidad, que aún en una experiencia como la de Bolivia, implica relaciones de dominación, represión y exclusión?*

El problema de la estatalidad no es una cuestión de todo o nada. Y a veces me parece que en el caso de Badiou o Negri, sí es a todo o nada. Y en realidad, nada. Pero si uno sigue los pasos de alguien como García Linera, esta contradicción está presente

en su trayectoria y en su persona. ¿Cómo puede ir desde una posición anti-estatal muy fuerte, con simpatías hacia la lucha armada, hacia esa postura de lo que él llama instalar un Estado integral, usando el concepto de Gramsci?<sup>5</sup> Incluso cuando empieza a adoptar una perspectiva que aparentemente es más tradicional, estatal, se basa de todos modos en la pregunta que le inquieta e interesa mucho a García Linera: ¿de dónde viene la fuerza, la energía, la fuente del poder estatal? Digamos, ¿qué consecuencias inmediatas tiene decidirse por la total disyunción entre una política socialista o comunista? Por eso un poco el cambio y el interés, no en la persona o el nombre propio, pero sí en la trayectoria detrás de García Linera.

Una cosa que estoy ahora estudiando para el caso de México es la cuestión de las comunas, que podría volver a poner en diálogo la cuestión de las trayectorias en Europa y en América Latina. Estudiar qué pasó con la idea de la comuna y qué significa la política de las comunas como base de organización, y reconstruir los momentos de política de la comuna en México –desde finales del siglo XIX con influencia directa de la comuna de París, hasta la rebelión en Oaxaca en 2006, que se autodenominó “Comuna de Oaxaca”. La idea es tratar de ver en la comuna, empezando con la comuna de París e incluso más allá, una posibilidad de diálogo entre estatismo y autonomismo, que es un poco el debate que se está teniendo ahora: los estatales, o los que no reniegan de la cuestión de la hegemonía estatal, frente a los autonomistas, anarquistas o post-anarquistas como se llaman ahora. ¿Y por qué se dio esa unidad en el caso de la comuna de París? ¿Y por qué hubo tanta influencia de la idea de la comuna en el Chile de Allende o hasta hoy en día en la Venezuela del legado de Chávez?

Entonces, es un punto de arranque para tratar de escribir otra historia, por ejemplo, de la Revolución mexicana. Es una historia muy interesante, porque Adolfo Gilly bautiza al experimento agrario quizás más radical del siglo XX, que fue la reforma agraria de los primeros zapatistas en México, como “La comuna de Morelos”, en su libro *La revolución interrumpida*. Un término que la gente trata de conectar con Isaac Deutscher, pero que probablemente venga de Héctor Agosti, que ya estaba traduciendo a Gramsci y hablaba de “revolución interrumpida” para traducir el término *rivoluzione fallita* del italiano<sup>6</sup>. Entonces no es una coincidencia que Gilly retome ese

---

<sup>5</sup> “Gramsci en Bolivia. Del Estado aparente al Estado integral”, en Oscar Ariel Cabezas (comp.), *Gramsci en las orillas*, Adrogué, Ediciones La Zebra, 2015, pp. 311-325.

<sup>6</sup> O sea: “revolución interrumpida por la incapacidad de ampliación del proceso nacional en revolución democrática movilizadora de las masas campesinas contra los residuos feudales,” José M. Aricó, *La cola del diablo: Itinerario de Gramsci en América Latina*, Caracas: Nueva Sociedad, 1988, p. 139.

término para hablar de la Revolución mexicana, pero esa decisión de llamar “Comuna de Morelos” a un proyecto que no es realmente socialista porque no tiene miras sobre el poder nacional, no tiene un programa, digamos, comunista, es interesante. Y hay varios experimentos más de este tipo, que fueron bautizados comuna por gente de fuera o, en el caso de Oaxaca, se autodenominaron comuna. Y es un tipo de trabajo donde espero que la combinación, digamos, de un trabajo teórico que parece apuntar más bien hacia una línea anarquista y el interés en los proyectos de izquierda estatal en América Latina, no sea una paradoja tan fuerte.

¿Qué pasa si incluso el interés de Marx sobre la “Comuna de París” tiene que ver no solamente con una experiencia eurocéntrica o basada en Europa, sino con su interés en la comunidad o comuna pre-capitalista, que está siendo sometida a una operación de acumulación primitiva permanente, constante, sobre todo en las periferias, desde Rusia hasta América Latina? Por lo tanto, podríamos darle la vuelta a la tortilla y decir que cuando Marx está hablando de comuna no tenemos que estudiar solamente la experiencia en la comuna de París y cómo se traslada y se traduce en América Latina, sino al revés, es una tradición más hispana, desde las comunidades de Castilla en el siglo XVI y las comunas en el siglo XVIII de los indígenas en Nueva Granada o en Bolivia, donde también hay una fuerte tradición de rebelión de los comuneros, una tradición con la que se topa consciente o inconscientemente Marx.

Eso es algo que estoy trabajando ahora, es un librito sobre la comuna mexicana. Más local, más latinoamericanista, pero con mucho trabajo de archivo, acerca de la recepción de la comuna de París, varios textos sobre la reforma agraria, y la cuestión de la comunidad en relación con la forma política de la comuna. Bolívar Echeverría, maestro también de García Linera cuando este estaba estudiando en México, tiene muchos textos muy interesantes sobre la cuestión nacional o lo que él llama la “nación natural”, que no tiene nada que ver con el nacionalismo sino con la pregunta: ¿qué hay de pre-capitalismo, qué se activa, qué “se potencia”, como diría Linera, en cualquier tipo de rebelión o de insurrección anti-capitalista?<sup>7</sup> Incluso en Estados Unidos se puede ver eso, con amigos en Oakland que deciden llamarse “la comuna de Oakland” y no “Occupy Oakland”. Probablemente es una visión, pero ahí podría haber de nuevo una confluencia entre una línea más autonomista y una línea estatal.

*Hay algo que está mencionado en tus trabajos sobre la idea de comunismo, pero no está muy desarrollado, que tiene que ver con un momento previo de historización de*

---

<sup>7</sup> Bolívar Echeverría, “El problema de la nación desde la *Crítica de la economía política*”, *El discurso crítico de Marx*, México: Era, 1986, pp. 179-195.

*esa idea. Evidentemente anclado en Badiou y la idea de las invariantes axiomáticas, y me imagino que también en el concepto de secuencia política de Sylvain Lazarus, vos hablás de un pensamiento sobre los despliegues en la historicidad de la idea comunista ¿En qué consiste específicamente ese trabajo? ¿Y cómo se relaciona esta historización con el carácter eterno de la idea comunista?*

Bueno, ahí la idea de Badiou, por ser tan sencilla y directa, y tal vez ingenua, es también la más atractiva. Él dice, y Rancière también diría, en cualquier momento, cuando hay una especie de rebelión en contra del abuso de poder, en contra de la jerarquía, en contra de la propiedad privada, estamos hablando de un momento de comunismo invariante, eterno. Entonces, no es tanto la idea de Walter Benjamin de la repetición y el rescate del pasado. Pero tampoco significa que la idea es siempre la misma, y que regresa en su pureza en distintos momentos históricos, aunque esa a veces puede ser la impresión que da el texto de Badiou. En uno de los últimos textos de Badiou, *El despertar de la historia*, dice en un capítulo, aunque se pierde en la traducción inglesa -me imagino que en español se puede traducir más fácilmente- “lo que vemos en la primavera árabe podría dar lugar a un nuevo reparto de cartas”. Él dice *nouvelle donne* en la historia de las políticas, políticas en plural. La idea es que hay una historia de las políticas, y para Badiou son formas históricas de la política, o más bien, modos históricos de la política, siguiendo a Lazarus, porque se inscriben en el eje de alguna idea clave, primero republicana, luego comunista utópica en el siglo XIX, comunista estatal a principios del siglo XX, y ahora dice quizás una idea comunista dialéctica, pero todavía no sabemos cómo se va a llamar, no está muy claro. Ahí la idea sencilla es que hay una historia de las políticas, y la idea comunista ha pasado por varias etapas, varias fases, y quizás estamos descubriendo una nueva etapa. Esa es una idea, en mi opinión, muy interesante, por eso el tipo de trabajo que propongo entre la historización y la teorización que espero que no sea puro historicismo.

Además de todo eso hay otra vertiente, que es mi interés en Borges. La simple expresión “historia de eternidad” es absolutamente fabulosa, ahí hay un aspecto en Borges, a pesar de todas sus afirmaciones explícitas sobre la política, que es realmente impresionante. El tiempo no es una copia de la eternidad, la eternidad es una fabulación o una fabricación hecha a imagen del tiempo, y la eternidad es una construcción histórica. Entonces, la eternidad es histórica, y eso no niega que es una eternidad, como dirían, digamos, los desencantados y los pensadores de la finitud, que dirían que todo hay que temporalizarlo y que estamos viviendo en una experiencia

echada, arrojada, en el sentido heideggeriano, que por lo tanto la cuestión de eternidad es la máxima ilusión ¿Quién hoy en día piensa en términos de eternidad? La verdad, hay Borges y hay Badiou. Parece una absoluta provocación, pero la idea de Borges de empezar sus ensayos con la idea de una historia de la eternidad es absolutamente sorprendente, hay una especie de terrenalidad de lo eterno, como en Marx. Todo está de este lado, *Diesseitigkeit*, todo eso es terrenal, como dice Gramsci y ahora en el libro de Peter Thomas<sup>8</sup> -él trabaja mucho, al final, la cuestión de la inmanencia, la terrenalidad del pensamiento de la política. Borges, a pesar de todo, tenía esos focos intuitivos que a mí realmente me fascinan.

*Por último, ¿cómo ves las transformaciones que se están produciendo en el pensamiento materialista, como la relectura de Gramsci a través del concepto de post-hegemonía o las formulaciones de algunos discípulos de Badiou sobre el realismo especulativo?*

En primer lugar, yo creo que es muy importante pensar que los nuevos materialismos, como el europeo, el de los discípulos de Badiou -Quentin Meillasoux, Ray Brassier-, que luego influyó en Estados Unidos con lo de la ontología orientada hacia los objetos, en general son un intento de rebasar el marxismo. O sea, si hablas del nuevo materialismo, ¿cuál es el viejo materialismo que quieres cancelar, que quieres superar? El viejo materialismo es el marxismo. Obviamente sabemos cómo hay que criticar al marxismo: el marxismo es eurocéntrico, es esencialista, teleológico, es metafísico ¿Pero realmente qué es lo que ofrece el nuevo materialismo? En un trabajo menor sobre Bolívar Echeverría<sup>9</sup> traté de regresar a su lectura de la tesis de Feuerbach, y estoy convencido que los nuevos materialismos de hoy son el viejo materialismo del que estaba hablando Marx en la tesis sobre Feuerbach. Es decir, dan una especie de agencia -ahora le dicen actancia- directa al objeto. La tendencia general me parece una especie de reempaquetamiento del fetichismo. En los nuevos materialismos, los objetos tienen actancia... “hemos sido demasiado antropocéntricos, tenemos que escuchar las historias que cuentan las mesas y las piedras, y tenemos que dejar de ser militantes”... porque eso es en mi opinión la base del argumento: ¿Cuál es el objetivo principal de estos nuevos materialismos? Lo que quieren denigrar, lo que quieren destruir, lo que quieren aniquilar y que pase al olvido es cualquier

---

<sup>8</sup> *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*. Leiden, Brill, 2009.

<sup>9</sup> “El materialismo de Marx según Bolívar Echeverría”, ponencia leída en el congreso de la *Latin American Studies Association*, Washington DC, 2013; ahora disponible en *Papel Máquina: Revista de Cultura* 9 (2015), pp. 179-186.

intervencionismo humano, esto es lo que está en juego. Yo creo que, incluso en el propio Althusser, ¿por qué tanto interés en el último Althusser? Yo realmente creo que el último Althusser, el materialismo aleatorio, tiró todo por la borda, o sea, realmente abdicó en muchos sentidos, y perdió y se olvidó de todo lo que ya tenía de crítica de la teleología, del esencialismo, de la contradicción pura, en su época canónica. Entonces ¿por qué hay tanta atracción de este último Althusser? Porque es un Althusser perfectamente compatible con una mirada levemente moderada, progresista, liberal, hasta se puede llamar quizás de izquierda si uno está fuera de Estados Unidos. Pero en realidad, toda la cuestión de lo aleatorio, de la contingencia, de la multiplicidad, en sí no tiene nada de la izquierda.

Por otro lado, es cierto que hay un auge de los estudios más bien de reconstrucción del marxismo, y sí soy consciente que hay otro peligro, que es una especie de fetichismo de la tradición del marxismo. Pero realmente yo creo que hay que ahí tomar partido y atreverse a tratar de contar una historia orientada, trazar una trayectoria con sus líneas de demarcación, y donde “marxismo” como “socialismo” o “comunismo” puede servir de brújula para dividir un poco más las líneas, porque si no todos podemos leer *Espectros de Marx* de Derrida y pensar que somos marxistas. Por ejemplo, ahora aproveché el viaje a la Argentina para por fin encontrar el libro de Aricó, las conferencias del '77 en el Colegio de México<sup>10</sup>. Me parece fabuloso, es un libro que trata de narrar una historia, ¿qué pasa con el marxismo?, ¿qué es el marxismo? El marxismo es una teoría, donde se vincula un análisis de los procesos económicos con la militancia política, y hay de todo, desde el determinismo vulgar hasta la autonomía absoluta de la política, que es lo que tenemos en Badiou, Negri y otros. Obviamente no habla de ellos Aricó pero es consciente de que esta es la tendencia en Italia. Ese libro debería ser fundamental para hablar de Gramsci en América Latina, Gramsci en el mundo, y eso es lo que quise decir en el texto sobre Peter Thomas, Vivek Chibber y Jon Beasley-Murray<sup>11</sup>. Si decimos post-hegemonía, significa olvidémonos de todos los proyectos anteriores, que son proyectos hegemónicos. Pero entonces, ¿de qué estamos hablando cuando hablamos de hegemonía? La influencia no solamente de un pensador como Gramsci, sino de conceptos, de tres, cuatro décadas de pensadores en la Argentina, en México, en Chile, en Cuba, que han pensado su momento a través de hegemonía, contra-

---

<sup>10</sup> *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo*, México D.F., El Colegio de México, 2011.

<sup>11</sup> “Gramsci at the Margins”, ponencia leída en la conferencia *Radical Thought at the Margins*, Princeton, 2013; traducido al castellano como “Gramsci en los márgenes”, *Papel Máquina: Revista de Cultura* 10 (2016), pp. 133-144.

hegemonía, anti-hegemonía, porque esos procesos políticos sí que estaban vinculados con el pensamiento teórico. Pero de todo eso que son docenas de libros y debates no se dice ni una sola palabra en las discusiones de moda sobre poshegemonía. Si desde el pensamiento teórico, en nombre de la crítica a la metafísica o en nombre de un autonomismo feroz, decimos “ya, pasemos la hoja y vamos a otra cosa”, obviamente se puede condenar todo trabajo teórico político inscripto en una situación concreta, porque sigue con lo viejo. Entonces tenemos los nuevos materialismos, post-hegemonía, post-marxismo, el post-humanismo, todo es “post”, “fin de”. Realmente creo que uno puede sacar lecciones importantes de ese tipo de trabajo, pero no es el tipo de fidelidad que a mí me interesa o me llama la atención. Me interesa más una especie de fidelidad crítica pero desde dentro, donde yo digo “si nos declaramos post, es también perder la conexión con esta generación”. Estoy pensando en alguien como Rozitchner, lo conocí una sola vez en persona, pero hubo una conexión inmediata y estuvimos escribiéndonos mucho por correo, incluso el día antes de que fuera al hospital, del que nunca salió. Entonces, mañana nos podemos llamar post-izquierdistas. No digo que hay que estar en la nostalgia del pasado, pero por lo menos entender que no siempre somos más listos que la generación anterior, como piensan los que declaran el fin de todo. Y además las generaciones anteriores ya estaban pensando esas crisis internas de los conceptos, de la hegemonía, del Estado, de la política. ¿Quién dice que un pensador mejora siempre con la época? Pienso en el caso de Althusser, el materialismo aleatorio, donde dice en ese eclecticismo absoluto, “Derrida, Deleuze, Heidegger, Wittgenstein, Lucrecio, todos, entren, son parte de mi tradición subterránea”. Muy atractivo, mucho más mercantilizable que la reedición de un libro de Aricó, que luego se declarará marxista oscuro. ¿Cómo es posible? Un tipo como Aricó, que ha montado un proyecto de divulgación crítica de un pensamiento mundial, no latinoamericanista, no identitario, un pensamiento de la política a nivel mundial que no tiene par en el mundo, salvo si uno piensa en la Unión Soviética como aparato estatal, burocrático. La Biblioteca del Pensamiento Socialista, los Cuadernos de Pasado y Presente... O sea, si uno ve el libro de las conferencias en el Colegio de México y ve la bibliografía, es realmente impresionante: todos estos libros, de Rosa Luxemburgo, de Bujarin, de Marx, de la Segunda Internacional, de Bauer, no solamente fueron traducidos sino editados con introducción crítica y bibliografía en español. Entonces, tratar de entender qué es lo que estaba pasando ahí, creo que no es historicismo.