

Capitalismo, revuelta y comunidad. Entrevista a Richard Gilman-Opalsky



Starcenbaum, Marcelo

Marcelo Starcenbaum

mstarcenbaum@gmail.com

Instituto de Investigaciones en Humanidades y
Ciencias Sociales - Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas, Argentina

Sociohistórica

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

ISSN: 1852-1606

Periodicidad: Semestral

núm. 47, 2021

publicaciones@fahce.unlp.edu.ar

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/78/781859008/index.html>

DOI: <https://doi.org/10.24215/18521606e133>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-
NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Richard Gilman-Opalsky es profesor de Teoría Política y Filosofía en el Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Illinois-Springfield. Es licenciado en Filosofía por la Universidad de Hofstra, y magíster en Filosofía y doctor en Ciencias Políticas por The New School for Social Research. Su investigación se centra en la historia del pensamiento político, la teoría social contemporánea, el marxismo, el capitalismo, la teoría crítica, la revuelta y la revolución.

Es autor de seis libros: *Unbounded Publics: Transgressive Public Spheres, Zapatismo, and Political Theory* (Lexington Books, 2008), *Spectacular Capitalism: Guy Debord and the Practice of Radical Philosophy* (Minor Compositions, 2011), *Precarious Communism: Manifest Mutations, Manifesto Detoured* (Minor Compositions, 2014) [el único con traducción al castellano: *Por un comunismo de la precariedad. Lectura subversiva del Manifiesto Comunista*. Bellaterra, 2015], *Specters of Revolt: On the Intellect of Insurrection and Philosophy from Below* (Repeater Books, 2016), *Riotous Epistemology: Imaginary Power, Art and Insurrection* (Minor Compositions, 2019) y *The Communism of Love: An Inquiry into the Poverty of Exchange Value* (AK Press, 2020). También ha editado junto a John Asimakopoulos *Against Capital in the Twenty-First Century. A Reader of Radical Undercurrents* (Temple University Press, 2018).

Ha sido profesor en universidades de Estados Unidos, Europa y China. Recientemente ha sido nombrado "Académico del año" por la Universidad de Illinois. Visitó la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP en el marco de dicho premio, el cual le permite viajar a universidades de distintas

partes del mundo a dictar conferencias y mantener intercambios con investigadores y grupos de investigación que trabajan sobre temáticas afines a las suyas.

P: *Me gustaría preguntarte, en primer lugar, sobre los comienzos de tu carrera. Actualmente das clases en la Universidad de Illinois pero estudiaste en The New School for Social Research en Nueva York. ¿Cómo te acercaste a la teoría y a la política? ¿Cuáles fueron tus primeras referencias intelectuales?*

R: Cuando pienso en mis comienzos, no puedo dejar de pensar en mis padres, quienes no tenían formación universitaria. Mi madre había llegado a Estados Unidos desde Rusia cuando era adolescente y mi padre nació y creció en el Lower East Side de Manhattan. Haber ido a la academia me volvió una especie de extraño en mi familia. Empecé a interesarme en estos problemas durante unas clases de filosofía que tomé siendo estudiante de grado. Me sentí fuertemente conmocionado al enfrentarme a preguntas fundamentales sobre mí mismo y el mundo. Este encuentro me convenció de seguir el camino del estudio de la filosofía. Recuerdo especialmente una profesora que comenzó su curso sobre existencialismo escribiendo “Dios ha muerto” en el pizarrón con letras gigantes. Le comenté que nunca me había sentido de esa manera en un aula trabajando con textos e ideas y ella me alentó a seguir estudiando. Así llegué a The New School for Social Research, uno de los pocos lugares de Estados Unidos en los que se podía estudiar teoría crítica y donde podías tomar cursos con Jürgen Habermas, Jacques Derrida y Julia Kristeva. Me sorprendí un poco cuando me di cuenta de que allí podía estudiar a los autores de la teoría crítica pero no a Marx, que era lo que yo estaba esperando. Comencé a estudiar a Marx por fuera de la currícula de la institución y así me fui vinculando cada vez más con la filosofía y la política.

P: *Tu primer libro, **Unbounded Publics**, está centrado en el problema de la esfera pública. Es un tanto sorprendente que te acercaras a un tópico que no es generalmente jerarquizado en el marxismo y en la cultura de izquierdas. ¿En qué contexto se produjo ese acercamiento? ¿Cómo podrías definir una aproximación marxista al problema de la esfera pública?*

R: Esa fue mi primera investigación madura y el trabajo en el que me di cuenta que la teoría debía aprender de las luchas reales en América Latina. El libro es eso que sospechas, una apropiación marxista de los debates sobre la esfera pública, los cuales habían ingresado a Estados Unidos a partir de la traducción al inglés del libro de Jürgen Habermas, *La transformación estructural de la opinión pública*. En Alemania se había producido una apropiación marxista de la teoría de la esfera pública por parte de Oskar Negt y Alexander Kluge, sin embargo, esta lectura no se conoció en Estados Unidos sino hasta mucho tiempo después.¹ Y sí, estoy de acuerdo en que gran parte de la literatura sobre la esfera pública es un legado de la teoría política liberal. Esta concepción nace con Kant, quien escribe sobre el uso público de la razón en el siglo XVIII, y es retomada por Habermas y otros pensadores de la tradición europea occidental. Llegué al concepto de esfera pública porque estudiar política en Estados Unidos es pensar en la clase política. La tendencia principal en las ciencias políticas estadounidenses es pensar en la política como el Estado, como las instituciones de gobierno. El concepto de esfera pública fue una manera alternativa de pensar en la política. Pensar la política como algo que nace en la sociedad civil, pensar en asociaciones voluntarias y en asambleas agonistas. Llegué a la esfera pública como un teórico político marxista interesado en pensar la política desde abajo. Habermas estaba conectado tanto con Marx como con Kant, sin embargo a mí me interesaba pensar cómo la teoría original de la razón pública en Kant estaba conectada con el horizonte cosmopolita de la esfera pública. Habermas, cuyos primeros trabajos fueron producidos poco tiempo después del nazismo, no estaba pensando en el horizonte cosmopolita de la esfera pública, sino sobre todo en la legitimidad del estado alemán. Estaba pensando en problemas como la transparencia y la reciprocidad entre el estado alemán y el pueblo alemán. Por eso dice, en una entrevista que le realiza Peter Dews, que luego de los juicios de Núremberg los alemanes se habían dado cuenta de que habían estado viviendo en un sistema político criminal.² Él creía fundamentalmente que la esfera pública había sido manipulada, algo que es comprensible ya que había sido alumno de Adorno y

Horkheimer. En las décadas de 1960 y 1970, él estaba pensando en la legitimidad del Estado-nación. Pensaba en términos muy nacionales.

Lo que encontré en el zapatismo fue una teoría diferente de la esfera pública. Algo que estaba ausente en la filosofía política europea. Que la esfera pública no era nacional ni transnacional sino ambas cosas a la vez. Como su nombre lo dice, el EZLN era un ejército de liberación nacional. Pero, al mismo tiempo, realizaban encuentros de carácter intergaláctico en los que se hablaba de la humanidad contra el neoliberalismo. Se trataba de entender al mismo tiempo la situación de los indígenas en los marcos de la nación y en el contexto neoliberal de la posguerra fría. Entonces me pregunté: “¿y si en vez de hacer lo que haría cualquier teórico de mi entorno –esto es, aplicar la literatura teórica al análisis de un caso–, trato de entender la inteligencia del propio movimiento, que ya está produciendo una comprensión teórica muy sofisticada de sus propios problemas?”. Hacer teoría de este modo implica pensar no tanto cómo la teoría explica el acontecimiento sino cómo el acontecimiento produce teoría. Y este modo específico de aproximarse al zapatismo me acompañó en el resto de mis investigaciones. Comencé cada una de ellas con el convencimiento de que las formas más interesantes de teorización no provienen de la universidad sino de las luchas cotidianas del pueblo.

P: *Tu segundo libro, **Spectacular Capitalism**, está apuntalado en una lectura cruzada entre Marx y Debord. ¿Cómo llegaste a esa articulación entre el marxismo y la teoría del espectáculo? ¿Cuáles son las implicancias políticas de la incorporación de Debord dentro de un universo conceptual abierto por Marx?*

R: Creo que lo más significativo –y a la vez polémico– de ese trabajo es que se trata de una lectura marxista de Debord. Digo esto porque hay un culto a Debord a nivel mundial, y hay algunas personas que tratan de proteger a Debord de lecturas e interpretaciones heterodoxas. Yo fui alumno de Derrida en The New School y nunca coincidí con los profesores conservadores que afirmaban que él le faltaba el respeto a los filósofos cuando los leía de un modo original y creativo. Los guardianes del legado de Debord no están muy contentos con esta aproximación, pero creo que es necesaria si lo que queremos es tomar en serio su trabajo teórico. En Estados Unidos, Debord fue traducido y leído por primera vez por un grupo anarquista en Detroit llamado Rojo y Negro. Fredy Perlman, un teórico y activista muy interesante, tradujo y distribuyó copias baratas de *La sociedad del espectáculo*. Al principio, Debord me pareció muy difícil, casi impenetrable, no podía entender qué era lo que estaba haciendo. Pero cuando volví a su obra muchos años después, lo que más me impactó fue que Debord había entendido a Lukács, Hegel y Marx de una manera excepcional. Yo no había captado en mis lecturas anteriores –y creo que el grupo de Perlman tampoco– la profundidad con la que Debord se había acercado a la filosofía marxista. Me di cuenta entonces de que Debord no era tomado en cuenta seriamente como un teórico marxista. Los lectores de Debord trabajaban fundamentalmente sobre historia del arte. Debord era algo así como una nota al pie de mayo de 1968. Debido a su trabajo como cineasta y su sensibilidad como analista, se había vuelto muy influyente en el mundo del arte. Uno de sus biógrafos, Anselm Jappe, que escribió una excelente historia intelectual sobre Debord,³ daba cuenta de su estudio serio sobre Lukács y Marx. Si bien este libro no iba más allá de una biografía intelectual, fue una oportunidad para comenzar una indagación sobre el significado que podía tener la teoría de la sociedad del espectáculo para la filosofía marxista.

La dimensión política de esta lectura está vinculada con la trayectoria de la teoría crítica francesa después de Debord. Podríamos pensar en Jean Baudrillard, que escribió sobre Debord y publicó en revistas situacionistas. Baudrillard trabajaba sobre economía política y llegó a escribir un libro maravilloso sobre Marx a comienzos de la década de 1970.⁴ Sin embargo, después de Debord y Baudrillard se produce en la teoría crítica francesa una pérdida de fe en cualquier proyecto político transformador. Este abandono está relacionado en cierta medida con la frustración de las tendencias ultraizquierdistas en figuras como Jean-François Lyotard. Lo que encontré en Debord fue precisamente el momento previo a este proceso. Es decir, él estaba conectado con activistas que intentaban generar redes internacionales que enfrentaran los problemas del capital. Lo que me propuse entonces es un rescate teórico de Debord. Sobre todo porque la teoría del espectáculo nos ayuda a entender los *impasses* actuales. Pienso en el siglo XXI. ¿Cómo puede ser posible que sepamos que

algo está mal en un mundo gobernado por la mercancía pero aun así no podemos modificarlo? Veo a Debord como alguien que no cree en el marxismo clásico pero que, en vez de abandonar la política revolucionaria, quiere imaginar alternativas revolucionarias. Es decir, ¿qué alternativa revolucionaria puede ser todavía revolucionaria? Alguien podría decir que esto está en Foucault o en Guattari. Y creo que de algún modo es cierto, pero Debord tiene la singularidad de recurrir a la teoría marxista para enfrentar este mismo *impasse*. Este *impasse* radica en que sabemos que algo está mal pero no sabemos cómo superarlo. Esto puede verse en las paredes de cualquier ciudad capitalista. Ciudades gobernadas por la mercancía pero en cuyas paredes puedes encontrar expresiones que reflejan el descontento de vivir en un mundo capitalista. Es decir, sabemos que vivimos en un sistema capitalista, sabemos que este sistema es inaceptable, y aun así lo aceptamos. Tenemos que aceptar lo inaceptable. Aceptamos y no aceptamos el capitalismo. Este es exactamente el problema que enfrentó Debord en Francia en las décadas de 1950 y 1960.

P: Tu cuarto libro, **Specters of Revolt**, está dedicado al análisis de una serie de procesos políticos entre los que se encuentran los levantamientos de España, Grecia y Turquía, los movimientos **Occupy** y **Black Lives Matters**, y las puebladas de Baltimore y Ferguson. ¿Qué te llevó a intentar una comprensión global de este conjunto heterogéneo de revueltas? ¿Cómo se vincula el análisis de estas revueltas con una redefinición de la filosofía marxista?

R: Creo que tuvimos que esperar mucho tiempo para dilucidar cuál era la relación entre Derrida y Marx. Derrida escribió su libro *Espectros de Marx* luego del final de la Guerra Fría. Y como el resto de los libros de Derrida, recién fue procesado luego de varios años. Mientras leía *Espectros de Marx* se desarrolló este ciclo de revueltas a nivel global. En España, en Turquía y en el mundo árabe en general. Mención aparte merece Estados Unidos, en donde a través del movimiento *Occupy* la gente volvió a discutir en las calles acerca de los problemas del capitalismo. Esto es interesante, ya que el capitalismo no aparecía en las consignas de las protestas en Estados Unidos desde finales de la década de 1960. Apareció entonces esta idea de que quizás no estemos tan acechados por los espectros de Marx como por los espectros de la revuelta. Por eso comienzo el libro con esta anécdota de un viaje que hice a Nueva York luego de la reocupación de la plaza Zuccotti. Llegué al lugar y solo había unos policías. Le pregunté a uno de ellos dónde estaba la gente. Me dijo: “se fueron a su casa”. Entonces le pregunté por qué todavía había policías en el lugar. Y me dijo: “porque siempre vuelven”. Eso fue muy indicativo para mí del acecho de la revuelta, de su carácter espectral. Las fuerzas de seguridad siempre se están preparando para algo que aún no ha ocurrido pero que esperan que ocurra. Y ellos no estaban pensando en Marx sino que estaban pensando en otra cosa. Desde el punto de vista del poder, estaban pensando en la actualización del movimiento real.

Pero, ¿qué es la revuelta? La revuelta no es la revolución. Y a veces la revuelta aparece como un intento desesperado por reformar las cosas. Por ejemplo, si el movimiento *Black Lives Matters* en Estados Unidos busca poner cámaras en el cuerpo de los policías, esto no es revolucionario, sino que tiene que ver con el control sobre la policía. Es decir, es esencialmente reformista. Sí, de acuerdo. Sin embargo, me parece más productiva una posición como la de Enrique Dussel, quien no habla tanto de reforma o revolución como de transformación. De diversos modos, la revuelta siempre pone en cuestión la moral y la justicia de la realidad existente. Las revueltas son diferentes entre sí pero todas ellas ponen en cuestión el mundo en el cual se desarrollan. Todas ellas apuntan a la inmoralidad y la injusticia de la realidad existente. Y lo mismo pasa con la filosofía. La buena filosofía pone en cuestión la moral y la justicia del mundo en el que se desarrolla. La filosofía obliga a pensar y repensar la realidad en la que vivimos. Entonces, la revuelta para mí no es tanto un acontecimiento revolucionario como un evento filosófico. Y aquí hay una conexión con Marx. En *La ideología alemana*, cuando Marx finalmente enuncia qué es lo que entiende por comunismo, dice “el movimiento real que busca abolir el estado de cosas actual”. Se trata de un movimiento real que busca transformar la realidad tal como es. Creo que hoy el imperativo materialista es pensar más en la revuelta que en la revolución. Si hubiese vivido hacia fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, también hubiese dicho que había que pensar más en la revolución. Pero en el siglo XXI, pensar en la revolución es algo demasiado

teórico, demasiado filosófico, porque si miras lo que pasa en el mundo, no ves tanto lo que Edmund Burke o Marx entendían por *revolución* sino que ves muchas revueltas.

P: ¿Cómo se relaciona esta concepción de la revuelta como interrupción del orden existente con las propuestas teóricas del posmarxismo o el marxismo posfundacional? Pienso sobre todo en el concepto de acontecimiento en Badiou o en la idea de la política como irrupción del orden policial en Rancière.

R: Me parecen muy productivas. El trabajo de Rancière tiene una gran importancia en *Specters of Revolt*. Badiou es muy importante en mi trabajo actual sobre el amor. De Badiou me interesa el modo en que es capaz de producir análisis al mismo tiempo que se producen las revueltas. Cada vez que tiene lugar una insurrección, Badiou se esfuerza por ayudarnos a comprender lo que está ocurriendo sin condenar ese acontecimiento como un simple hecho de violencia irracional. Rancière fue más influyente porque en su obra quizás se encuentre la única teoría de la democracia que mantiene vivo al concepto de democracia. Si no fuera por su obra, creo que solo la de Franco Berardi nos permitiría aún seguir pensando en la democracia. Me interesa mucho la idea de Rancière de que cuando el demos está tan descontento, no tiene otro camino que el de expresar de algún modo ese malestar. Esto puede producirse en la plaza Tahrir, en Gazi Park, en la plaza Taksim o en la Ciudad de México. Si no tuviéramos una concepción tan procedimental de la democracia, nos daríamos cuenta de que la actividad más vital de la democracia se encuentra en estos acontecimientos.

Déjame poner un ejemplo de la política estadounidense contemporánea. Quienes pertenecemos a la izquierda y nos oponemos al sistema capitalista, vemos en Bernie Sanders la posibilidad de lograr aquello que aquí en Argentina se ha logrado gracias al peronismo. Es decir, tener un sistema de salud pública, un sistema educativo gratuito, etc. Y mientras nosotros tenemos esta discusión, Sanders está siendo derrotado por Joe Biden, que es el dirigente menos interesante y más conservador que ha dado el Partido Demócrata en los últimos treinta o cuarenta años. ¿Qué es lo que está movilizándolo todo este apoyo a Biden? Lo primero que debemos aceptar es que hay un apoyo efectivo a Biden. ¿Y esta energía proviene de su campaña? Esto no puede ser porque no está haciendo campaña. ¿Proviene del deseo de derrotar a Trump? Tampoco, porque los números no son buenos al respecto. Lo que está movilizándolo todo el apoyo a Biden es lo que Rancière llama “el odio a la democracia”.⁵ La gente teme a todo lo que no sea el *status quo*. Los liberales en Estados Unidos, en su mayor parte, no se sienten empujados por las manifestaciones masivas llenas de jóvenes hablando sobre el capital y la deuda. Todo el llamado sistema democrático está configurado no para apreciar las manifestaciones y sus demandas sino para silenciarlas. Y esa es la base del odio a la democracia. Rancière tiene mucho para decir sobre la vitalidad de la democracia en las revueltas. Badiou también, pero creo que Rancière nos habla especialmente de cómo el nivel de la democracia procedimental anula al *demos*.

P: Tu trabajo más reciente, *The Communism of Love*, propone una lectura crítica del sistema capitalista mediada por el amor como fuerza disruptiva. Quisiera preguntarte por esta idea del amor, que, salvo algunas excepciones –los últimos trabajos de Badiou, por ejemplo–, es difícil de encontrar en las ciencias políticas y en las ciencias sociales y humanas en general. Más aún, tiene una connotación más bien negativa en el discurso de la teoría crítica o del pensamiento radical. ¿Qué buscas con la introducción de esta idea? ¿En qué sentido el amor puede ser una fuerza contraria a la lógica del capital?

R: Déjame comenzar por Enrique Dussel. Cuando Dussel piensa en el amor en *Filosofía de la liberación* está pensando en el amor romántico y en la relación sexual. Y este no es solo un problema de Dussel, sino que ya se encuentra en Sócrates y Platón. Dussel dice que debemos encontrar un camino emancipatorio a partir de lo que conocemos, es decir, a partir de nuestra experiencia de vida. La verdad es que tenía dudas sobre escribir un libro sobre el amor, precisamente por las razones que tú mencionas: que la gente experimenta cierto rechazo por el amor como concepto político. Estaba pensando en todo esto y me encontré con un libro de Maurice Blanchot, que tiene un capítulo llamado “La comunidad de los amantes”.⁶ Y de lo que habla Blanchot en este capítulo es de la revuelta de 1968. Entonces me pregunté: ¿qué tiene que ver el amor con una revuelta? Hubo un esfuerzo en la teoría crítica de mediados del siglo XX –en Marcuse y en Fromm, por ejemplo– por pensar en lo que yo llamo “el comunismo del amor”. Me resultó interesante que, luego de

ese momento, la teoría política hubiese tocado solo de manera lateral el problema del amor como concepto político, porque creo que en Fromm hay una cuestión importante. En libros como *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, *El arte de amar* y *Del tener al ser*, Fromm comprende un aspecto, que luego fue relegado por teóricos contemporáneos como Axel Honneth y Nancy Fraser. Fromm dice: “si pensamos en el amor no tanto como posesión sino como práctica, ¿qué significa practicar el amor en una relación entre personas?”. Así llega a la conclusión de que la práctica del amor implica seguir una lógica contraria a la lógica del capital. No tratamos a las personas a través del amor del mismo modo que las tratamos a través de la lógica de intercambio de las sociedades capitalistas. No pienso al otro como alguien a quien debo tener sino como alguien con quien me relaciono a través de actos. Es decir, ¿cómo me comporto en relación a esa otra persona? Después de Fromm, leí la literatura sociológica sobre el amor, pero me sentí frustrado cuando me encontré con la concepción restringida del amor, es decir, como amor romántico y relación sexual, por ejemplo, en la obra de Eva Illouz. Una de mis principales referentes, Hannah Arendt, castigaba al activista negro James Baldwin por hablar del amor como un concepto político. Ella decía que el amor no solo era no-político sino también antipolítico. Tenemos entonces en la teoría política, por un lado, un tratamiento lateral del amor como concepto político, y por el otro, la concepción del amor como algo demasiado liviano para la política.

¿Pero qué pasa si pensamos en el amor no como la relación privada entre dos personas sino como una lógica diferente a las relaciones de intercambio capitalistas? Por ejemplo, el 40% de la población argentina, que apoya plenamente las políticas neoliberales, que no solo no critican al capitalismo sino que quieren más capitalismo, secretamente, en la privacidad de su vida, defienden al comunismo del amor. Pero no piensan en el comunismo del amor porque no piensan lo suficiente sobre el amor. Si pensarán un poco más en lo que significa el amor en sus propias vidas, se darían cuenta de que las mejores cosas que pasan bajo el sistema capitalista son las menos capitalistas. Si piensas en tus hijos, tus colegas, tus estudiantes, nunca actuarías con ellos a cambio de trabajo. Jamás le dirías a un amigo que está pasando un mal momento: “voy a hablar con vos pero a cambio de 20 dólares la hora”. Esto no solo iría en contra de las reglas de la amistad, sino que destruiría esa relación. Las relaciones capitalistas no gobiernan las relaciones en el seno de una familia tipo en Argentina. Esas relaciones no son permitidas en el hogar. No son permitidas en la vida familiar de un porcentaje importante de personas que están en contra del comunismo, pero que, secretamente, defienden el comunismo en sus propias casas. Es decir, son las relaciones que más valoran y que no cambiarían por otra cosa. Y aquí me parece importante esa idea de Dussel de partir de lo que conocemos. Mi investigación se pregunta: “¿qué ocurriría si pudiéramos ver que el comunismo del amor es algo que la mayor parte de las personas defendería independientemente de sus posiciones políticas?”. Es decir, algo que defenderían de las relaciones de intercambio capitalistas. Entonces podríamos pensar en el amor –y esto es un poco peligroso de decir– como algo parecido a una aspiración universal, al igual que la dignidad y libertad. ¿Quién no aspira al amor? Si el amor es necesariamente e irreductiblemente comunista, podemos decir que el comunismo es una aspiración universal.

P: ¿Cuál es la relación entre esta concepción del amor y la idea de comunismo en Marx? ¿Cómo dialoga esta interpretación del amor con otras lecturas realizadas desde el campo del marxismo, la de la Teología de la Liberación, por ejemplo?

R: En relación a la idea de comunismo, una parte importante de mi libro *The Communism of Love* está dedicada a los *Grundrisse*. Allí Marx habla del comunismo en términos de *gemeinwesen*, que en alemán refiere a “sensibilidad común” o “ser común en el mundo”. Marx piensa constantemente al comunismo como algo que es destruido por la relación mercantil. Es decir, piensa en el comunismo cuando trata de entender cómo las relaciones sociales son reemplazadas por relaciones mercantiles. Marx trata de entender *qué nos pasó*. ¿Cómo pasó que yo solo confío en el otro si me deja un depósito? Creo que si queremos entender el proyecto de Marx en sus niveles más fundamentales, tenemos que entender que en lo que está pensando es en formas de vida. Y no es sorprendente que el marxismo hable de formas de vidas. Si lees a Rosa Luxemburg, Alexandra Kollontai o Jenny Marx, ves que el amor está dentro de la teoría del comunismo y que tiene mucho para

decir sobre las formas de vida. Marx dice en los *Grundrisse* que las relaciones de intercambio comienzan en los bordes de la comunidad. Hablar del comunismo del amor implica entonces reconectar con las ideas originarias de la tradición comunista, las cuales se remontan a las preocupaciones del propio Marx por el ser humano. Algunos podrían decir –los althusserianos por ejemplo– que esto es demasiado humanista. No coincido, creo que no debería ser caracterizado como un elemento perteneciente a una escuela. Cuando uno lee los *Grundrisse*, lee sobre el *gemeinwesen*. Y cuando uno lee a Marx, lo ve enfrentando la realidad política y económica de Manchester. Entonces, el comunismo en Marx está totalmente vinculado con la pregunta acerca de las formas de vida en la que vivimos. No es una cuestión naïf o romántica, sino precisamente todo lo contrario. Está enraizado en la experiencia concreta de personas reales en el mundo real.

Con respecto a la religión, hay un libro de Berardi, quizás el más bello que escribió, llamado *Almas al trabajo*, en que dice algo así como: “siempre tuvimos miedo de hablar del alma porque nosotros, marxistas, creemos que el alma pertenece a la teología”. Y dice también: “¿qué pasaría si pensáramos al alma como la energía que anima al cuerpo?”. Es decir, podríamos pensar al alma en términos materialistas. ¿Por qué deberíamos entregarle este problema a la teología? Algo similar ocurre con Dussel. A mí me resulta muy interesante cuando Dussel habla francamente sobre este problema y dice: “podemos llegar a la clase obrera a partir de la historia de Moisés”. Esto es comprensible en Dussel, dado el contexto latinoamericano y la importancia de la Teología de la Liberación. Pero no deberíamos dejar que la teología se apropie de estos problemas. Si pensamos que el amor es un concepto útil, deberíamos usarlo y no dejar que solo exista en la vida privada de las personas o en la casa de los poetas y los teólogos.

NOTAS

- 1 Negt, Oskar y Kluge, Alexander. *Public Sphere and Experience: Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Sphere*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- 2 Dews, Peter. *Autonomy and Solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*. Edited and Introduced by Peter Dews. Londres, Verso, 1986.
- 3 Jappe, Alnsem. *Guy Debord*. Barcelona, Anagrama, 2006.
- 4 Baudrillard, Jean. *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*. Barcelona, Gedisa, 1980.
- 5 Rancière, Jacques. *El odio a la democracia*. Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- 6 Blanchot, Maurice. *La comunidad inconfesable*. Madrid, Arena, 1999.