



HAL
open science

Pasiones de Marx

Dardo Scavino

► **To cite this version:**

Dardo Scavino. Pasiones de Marx. Boca de Sopa. Revista de arte, literatura y pensamiento, 2018.
hal-02009329

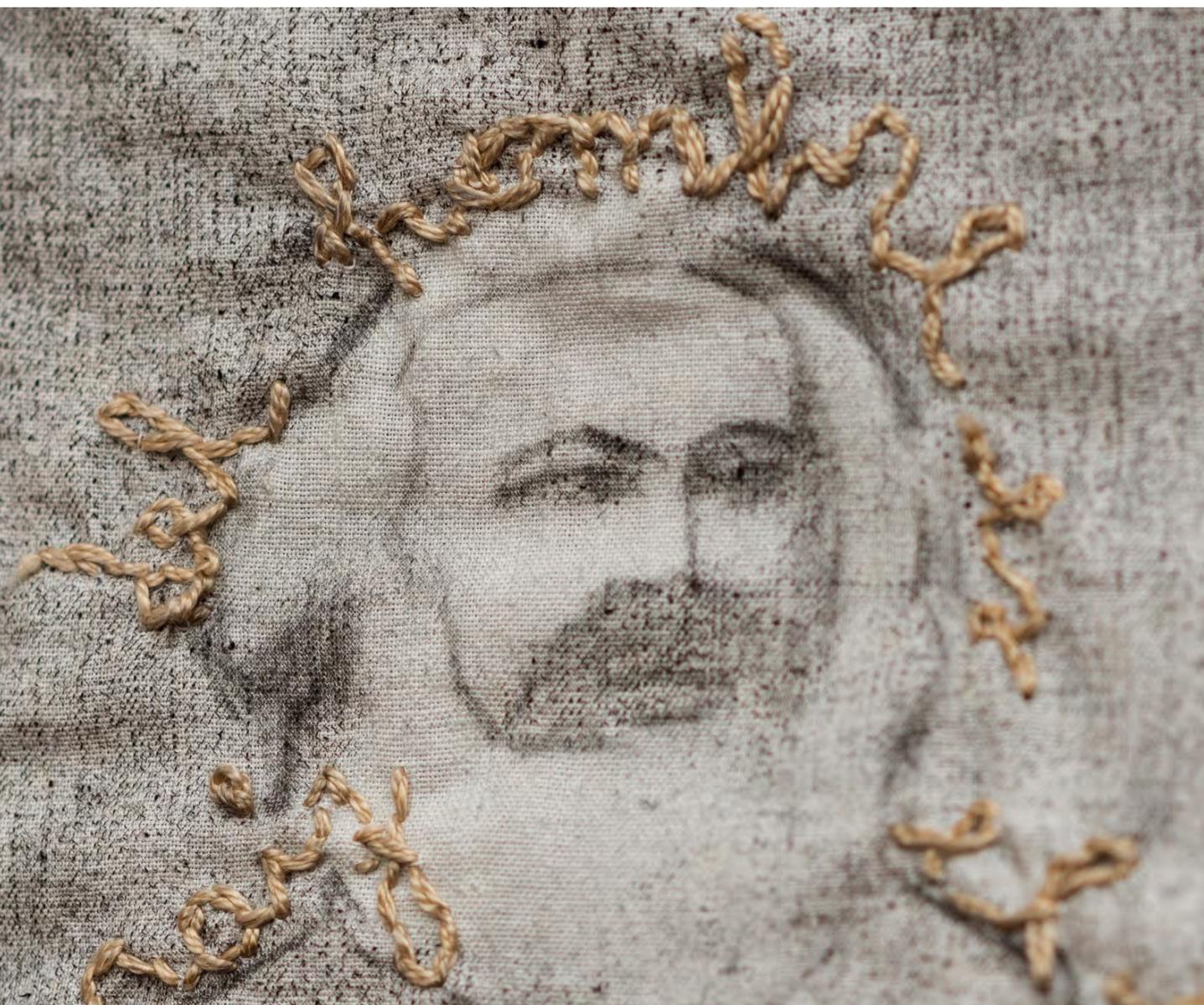
HAL Id: hal-02009329

<https://hal.science/hal-02009329>

Submitted on 6 Feb 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HOMENAJE

PASIONES DE MARX

Entre las frías aguas del cálculo burgués y las pasiones revolucionarias, el pensamiento político se debate: corazón & bolsillo. Sin embargo, para comprender las causas que movilizan a los sujetos políticos, es necesario dar cuenta también de las narraciones que movilizan la acción más allá del frío interés. La indignación de los sujetos proviene en gran medida de su apasionado amor por algún mito colectivo: es allí donde la propaganda política encuentra su mayor eficacia y las armas críticas o militares se desenfundan movilizándolo a la acción.

POR DARDO SCAVINO

Suele pasarse por alto la dimensión intensamente feminista de la obra de Marx y Engels. Es cierto que se trata de un asunto que aparece en sus escritos con menos asiduidad que los combates de clase o la emancipación proletaria. Pero nos proporciona a pesar de todo una clave para comprender su pensamiento. Baste con recordar aquellos pasajes de *La familia, la propiedad privada y el Estado* que presentan las disputas conyugales como el primer antecedente de la lucha de clases. La opresión de un sexo por el otro precedía, y anunciaba, la opresión socioeconómica, y por eso Engels estimaba que la prostitución introducía un ostensible progreso en relación con el casamiento: la cortesana cedía su cuerpo durante un tiempo acotado a cambio de una remuneración, a la manera del trabajador asalariado, mientras que la esposa lo entregaba hasta el final de sus días, como le ocurría al esclavo. Hasta tal punto la mujer era concebida como una posesión de los varones que en un pasaje de su *Manifiesto* Marx y Engels se burlaban del miedo de los burgueses a que sus esposas fueran “colectivizadas” cuando los comunistas abolieran la propiedad privada. Engels recordaba incluso que la palabra *familia* no aludía en latín a ese “ideal, mezcla de sentimentalismos y disensiones domésticas, del filisteo de nuestra época” sino “al conjunto de los esclavos pertenecientes a un mismo hombre”, entre quienes se encontraban los demás “menores” de la casa, a saber: mujer, hijos y entenados. Y podríamos agregar que un término insoslayable del vocabulario marxista como la palabra *economía* proviene de una expresión griega que aludía a la administración del hogar, expresión que los modernos decidieron escoltar con el epíteto *política* para que no se confundiera con un asunto doméstico, aunque supieran, por supuesto, que el adjetivo *económico* significaba “doméstico” y aunque dieran por sentado que el reparto de tareas y de bienes en el seno de la casa constituía un boceto de la división del trabajo y los bienes en el seno de la sociedad. Repitiendo una metáfora popularizada por algunos revolucionarios americanos a finales del siglo XVIII, Marx recurrió incluso a una figura del derecho familiar como la “emancipación” de los hijos —los varones— para aludir a la liberación de los trabajadores de la tutela burguesa. Y las feministas van a hacer lo propio cuando hablen de la “emancipación” de las mujeres con respecto al patriarcado. Muchas feministas, de hecho, seguirían defendiendo las tesis de Marx y Engels hasta nuestros días, como cuando

la italiana Silvia Federici asegura que el filisteo denomina “amor” al trabajo no remunerado, y “frigidez” al ausentismo laboral.

Crítica del corazón

Habría que aclarar no obstante que aquel “filisteo de nuestra época” no sería tanto el burgués como el pequeñoburgués, porque el *Manifiesto* le atribuía un papel “revolucionario” a la burguesía debido a que le arrancó “su velo emotivo y sentimental a la relación familiar para reducirla a una unión puramente monetaria”. La burguesía habría llevado a cabo incluso esta misma operación con las “relaciones feudales, patriarcales e idílicas” de l’*Ancien régime* para no dejar subsistir otro lazo entre los seres humanos que el “frío interés” y el “desapasionado pago contado”. El capitalismo había ahogado “los estremecimientos sagrados del éxtasis religioso, del entusiasmo caballeresco y de la sentimentalidad pequeñoburguesa en las aguas heladas del cálculo egoísta”, poniendo en evidencia la “explotación abierta, desvergonzada, brutal, directa” detrás de todos esos sentimientos presuntamente elevados.

Una persona es explotada, en efecto, cuando se convierte en un medio, un instrumento, para el beneficio de otro. Y así definía Kant el acto inmoral por excelencia. En un artículo 1786, “Conjeturas sobre los inicios de la historia humana”, Kant imaginaba que esta había comenzado cuando los hombres se situaron por encima de los animales, y parafraseaba un pasaje del Génesis como si Adán le hubiese dicho a un cordero: “La naturaleza no te dio esa piel que portas para ti sino para mí” (III, 21). Pero la historia también se iniciaba, en su opinión, cuando el hombre descubría el deber de dirigirse a otro hombre como a un “asociado que participa por igual de los dones de la naturaleza”, lo que implicaba que un hombre no podía decirle a otro que la naturaleza no le había dado su fuerza de trabajo “para ti sino para mí”. Aunque Kant no dijera si las mujeres formaban parte de estos hombres, Marx estaba de acuerdo con él, sobre todo en la definición del prójimo como un asociado con quien compartimos, por igual, la naturaleza. Solo que indignarse moralmente por la instrumentalización del otro resultaba improcedente mientras perdurase un orden económico basado en la explotación. Y el problema es que el *homo oeconomicus* no era sino el individuo guiado por el “interés frío” y el “cálculo egoísta”, lo que significa que siempre va a

LOS SENTIMIENTOS SERVÍAN PARA 'DISIMULAR' EL CONTENIDO
INTERESADO DE ESTAS REVOLUCIONES POLÍTICAS, AUNQUE
ESTA DISIMULACIÓN FUERA 'NECESARIA' PARA QUE ESAS
MUTACIONES LLEGARAN A PRODUCIRSE

percibir a su vecino como un medio, un instrumento, para su propio beneficio, aunque “disimule” esa instrumentalización con el “velo” de los buenos sentimientos y aunque el otro acepte “libremente” ese papel a cambio de una remuneración.

Marx y Engels no abordaban sin embargo esos afectos como una simple declaración hipócrita de los cónyuges, los señores y los siervos, o como si unos y otros fingieran sentimientos de amor o veneración que nunca experimentaron. Por supuesto que sentían eso, pero estos sentimientos los cegaban con respecto a la naturaleza interesada del lazo que los unía. Aquello que sentían no era lo que los movía. El dilema novelesco entre matrimonio por conveniencia o por amor se presentaba en pocos casos desde el momento en que la fortuna, la educación, los modales, los rasgos étnicos y todos aquellos signos de pertenencia a un medio socioeconómico tenían la virtud de encender las pasiones en los individuos de ambos sexos. Y algo semejante podía ocurrir con la posición ocupada por una familia noble o real capaz de despertar sentimientos de veneración filial entre sus vasallos, como ocurre todavía hoy, a pesar de la liberalidad de sus regímenes, con la reina de Inglaterra o con la monarquía holandesa. Los sentimientos mienten y la burguesía vino a desenmascararlos revelando el “interés desnudo” de las relaciones sociales, incluidas las matrimoniales. Marx y Engels suponían que la burguesía se había convertido en clase universal porque su afán de lucro era el secreto mejor guardado de los vínculos humanos en cualquier tiempo y lugar, de modo que la revolución burguesa consistía, antes que nada, en un desapasionamiento del mundo. Con la metáfora del “agua helada del cálculo egoísta” el *Manifiesto* estaba sugiriendo que la burguesía era eminentemente flemática y había propagado esa misma flema por el mundo: en aquella teoría de los humores que se remonta a Hipócrates y que, a pesar de su debilidad científica, dejó una impronta indeleble en las lenguas occidentales, la linfa era ese líquido frío que predominaba en las personas impasibles (en contradicción con la sequedad fogosa de los coléricos y por oposición a la humedad caliente de los joviales y a la sequedad fría de los atrabiliarios).

Kant conjeturaba no obstante que esa “simpatía de aspiración lindante con el entusiasmo” que la Revolución francesa había despertado entre sus espectadores insinuaba la existencia de una “disposición moral del género humano” hacia el bien, y esta simpatía podía considerarse desinteresada desde el momento en que no provenía de ninguna ventaja egoísta. De modo que, para Kant, existe un sentimiento, el entusiasmo, definido

como la “participación *apasionada* [mit *Affect*] en el Bien”, que lleva a los hombres a buscar desinteresadamente un ideal, como si este afecto purgara a los sujetos de cualquier interés propio. Marx discutiría esta conjetura kantiana en dos ocasiones por lo menos. La primera vez, en *La Santa Familia*. En 1789, aseguraba, triunfó el “interés de la burguesía” aunque se hubiera “desvanecido el ‘pathos’” y “marchitado las flores ‘entusiastas’ cuya cuna había sido coronada por ese interés”. Si esta revolución provocó un “entusiasmo” o una “exaltación” pasajera en las masas, se debe, precisamente, a que no triunfó el interés de la mayoría sino solo de la burguesía, aunque, por un momento, y como lo repitió el propio Marx en muchas oportunidades, este interés se hubiese convertido en el “representante general” de la sociedad en su conjunto. La segunda respuesta a la conjetura kantiana sobre la Revolución francesa aparece más tarde en la introducción al *18 Brumario*: una clase tan poco adicta a las iniciativas heroicas como la burguesía europea había tenido que recurrir a las emociones, la abnegación y las pasiones desinteresadas para que algunas revoluciones engendraran las sociedades burguesas. “Sus gladiadores”, de hecho, habían encontrado “en las tradiciones estrictamente clásicas de la República romana los ideales y las formas de arte, las ilusiones que necesitaban para disimularse a sí mismos el contenido estrechamente burgués de sus luchas y mantener su entusiasmo en el nivel de una gran tragedia histórica”. Así, “Cromwell y el pueblo inglés le tomaron prestado al Antiguo Testamento el lenguaje, las pasiones y las ilusiones necesarias para su revolución burguesa”, pero una vez consuma-

do este proceso político, “Locke destituyó a Habacuc”, lo que significaba que el interés individual sustituyó el “entusiasmo” colectivo. Los sentimientos servían para “disimular” el contenido interesado de estas revoluciones políticas, aunque esta disimulación fuera “necesaria” para que esas mutaciones llegaran a producirse, como si los sujetos precisaran echar un “velo” sentimental sobre los verdaderos motivos de sus actos para llevarlos a cabo: el matrimonio conyugal es una forma de explotación de la mujer por el hombre, pero ambos deben “disimularse” a sí mismos esta opresión para que la institución siga funcionando, y las relaciones feudales no habrían perdurado durante siglos en Europa o en Japón si la dominación económica no hubiese quedado enmascarada por los ardientes sentimientos de fidelidad y devoción del siervo por su señor. En esta ilusión necesaria reconocemos una dimensión de la sociedad y de la subjetividad que Marx y Engels identificaron en torno a 1845: la ideología. Los sentimientos y las pasiones como el odio o el amor, como la indignación o la compasión, como el entusiasmo y la simpatía, formarían parte, para ellos, de la ideología, a la manera de otras falsas representaciones que una sociedad propone de sí misma. Parafraseando a un ministro de economía de Raúl Alfonsín, podría decirse que la ideología nos habla “con el corazón” mientras que la realidad nos responde, para Marx, “con el bolsillo”.

Crítica del bolsillo

Tres años antes de la publicación del *Manifiesto*, Marx había lamentado que Feuerbach identificara la auténtica actitud humana con la contemplación, o la teoría, mientras reducía la práctica a una actividad “sórdido-judía”, inspirada en el “cálculo egoísta”. Feuerbach estaba omitiendo así el estatuto específico de la “práctica-crítica” o “revolucionaria”. Esta distinción resulta fundamental porque en la famosa tesis 11 Marx declararía que los filósofos, hasta ahora, se habían dedicado a interpretar el mundo cuando lo importante es transformarlo, transformación que no provendría de la práctica utilitaria sino, precisamente, de aquella “práctica-crítica” cuya naturaleza se convertiría en objeto de discusiones y disputas durante varias generaciones de revolucionarios marxistas. La revolución, en todo caso, no sería una actividad inspirada en el “interés desnudo” o, como escribe aquí Marx, citando a Feuerbach mismo, una actividad “sórdido-judía” (“*schmutzig-jüdischen*”). En la primera parte de *La esencia*

del cristianismo el filósofo bávaro le había dado rienda suelta a su antisemitismo declarando que la utilidad era “el principio supremo del judaísmo” y que el culto religioso de este pueblo no era sino “egoísmo bajo la forma de la religión”. En la segunda agregaba que “la visión práctica es una visión sórdida [*schmutzig*], teñida de egoísmo, porque el sujeto solo se remite a una cosa para beneficiarse personalmente”, mientras que la visión teórica es “alegre, feliz, satisfecha por sí misma, porque para ella el objeto es objeto de amor y de admiración”. La visión teórica es “estética”, concluía Feuerbach, lo que en términos kantianos significa “desinteresada”; la visión práctica, en cambio, “no estética” porque es, precisamente, “interesada” o, en términos de la *Crítica de la razón práctica*, “patológica”. Pero Marx no se conforma con esta dicotomía porque para él existe una práctica —e incluso, se supone, una “visión práctica”— que no es estética pero tampoco interesada y esta práctica sería la actividad revolucionaria. Solo que Marx no nos aclara en sus *Tesis* si esta praxis desinteresada proviene de los mismos afectos que la “visión teórica” de Feuerbach —la alegría, la felicidad o la autosatisfacción— o si el motor de la actividad revolucionaria es el amor o la admiración, de modo que no lograremos saber nunca si, desde su punto de vista, habría un “sentimentalismo” que no fuera “pequeñoburgués” o si la lucha proletaria contra la burguesía no sería, en última instancia, un combate entre el corazón y el bolsillo.

Un par de párrafos de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* nos proporcionan algunos elementos de respuesta. En las primeras páginas de este ensayo Marx le declara en un momento la guerra al “estado de cosas alemán”. Y esta guerra, en su caso, era una batalla “crítica”: cuando “lucha” contra este orden de cosas, asegura, “la crítica no es la pasión del cerebro sino el cerebro de la pasión”, y por eso no es el “bisturí” del cirujano sino el “arma” del combatiente desde el momento en que “su objeto es un *enemigo* que ella no quiere refutar sino *aniquilar*”. Hace rato, explicaba, que el espíritu del orden alemán fue refutado. Ahora se trataba de acabar con él. Marx estaba anticipando así su célebre tesis 11 sobre Feuerbach. La crítica solo puede transformar el mundo “denunciando” sus injusticias: “Su pasión fundamental es la indignación”, concluye entonces, “su actividad esencial la denuncia”. El “cerebro” de la “pasión” es la “crítica” inspirada en la “indignación” —o, si se prefiere, en la “bronca”—, de modo que la pasión no viene a disimular aquí la percepción de un estado de cosas

obnubilando el cerebro de los indignados. Al contrario, viene a estimular su denuncia. Y esta denuncia resulta fundamental porque, cuando se vuelve pública, cuando conmueve al pueblo, “la opresión se vuelve más opresiva” y “la vergüenza más vergonzosa”: “¡Hay que pintar cada esfera de la sociedad alemana como la *partie honteuse* de esta sociedad, hay que forzar esas situaciones fosilizadas a ponerse a bailar! Hay que enseñarle al pueblo a *tener miedo* de sí mismo para darle *coraje*”. Cabe destacar que Marx es quien les pone itálicas a los vocablos de este pasaje que aluden a sentimientos y afectos: las partes pudendas, el miedo y el coraje. Alguien puede señalarme que, como en muchas otras ocasiones, Marx estaba recurriendo a dos expresiones francesas, *partie honteuse* y *courage*, lo que explicaría el uso de las itálicas, y es cierto. Pero también escribe en itálicas el verbo alemán *erschrecken* (asustarse o tener miedo), de modo que destaca no solamente los vocablos extranjeros sino también las pasiones y emociones que provocan la crítica y que a su vez esta provoca. Todo pareciera indicar que la “indignación” es una pasión estrechamente asociada con la crítica: denunciemos una situación porque nos dan bronca, como se suele decir, sus injusticias, y nos dan bronca, a su vez, porque alguien las denunció, es decir, porque las exhibió como tales, quitándoles el “velo” a sus partes pudendas. Esta “indignación” se encuentra en las antípodas de la flema burguesa: ya no se trata de un “agua helada” sino del fuego colérico, y sin este fervor, aparentemente, no habría revolución. Pero si era preciso además darle “coraje” al pueblo alemán, se debía a que “el arma de la crítica no puede remplazar la crítica de las armas”: solo puede destituirse “una fuerza material con otra fuerza material” aunque la “teoría” también se convierta en “fuerza material cuando afecta [*ergreift*] a las masas”. Pero la teoría, agrega, solo “afecta” a las masas o, para decirlo literalmente, solo las “agarra”, “cuando demuestra *ad hominem*”, lo que no significa, en este caso, cuando ataca a tal o cual hombre en particular, como sucede con los argumentos *ad hominem* de los oradores inescrupulosos que prefieren poner en duda la moralidad o la idoneidad de su adversario en lugar de refutar sus razonamientos, sino cuando “se vuelve radical” porque, concluye Marx, “para ser radical hay que tomar las cosas por la raíz y la raíz del hombre es el hombre mismo”. El pueblo se indigna cuando descubre que un orden de cosas no proviene de la voluntad divina sino humana, es decir, cuando se da cuenta de que un orden de cosas no es eterno sino histórico o no es natural sino social. Las “armas de la crítica” incitan la bronca del pueblo y, gracias al coraje, es decir, a esa pasión que anidaba, para los antiguos, en el corazón, ese pueblo se libra a una “crítica de las armas” capaz de aniquilar el orden existente.

No habría que subestimar la importancia de esta práctica crítica en la perspectiva de Marx. La segunda tesis sobre Feuerbach anunciaba que la atribución de la “verdad objetiva” al pensamiento humano “no era una cuestión teórica sino práctica” debido a que la “verdad”, la “realidad efectiva” y la “potencia” (*Macht*) de un pensamiento solo podía probarse si, “conmoviendo a las masas”, o convirtiéndose en “fuerza material”, lograba “transformar el mundo”. Pero las masas no estarían dispuestas a llevar a cabo esta revolución si ese pensamiento crítico no despertara su “indignación”, de modo que la revolución no provendría de la flema cerebral de los burgueses sino del fervoroso pecho de los proletarios. Marx y Engels,



en efecto, anunciarían más tarde que la burguesía había engendrado una clase, el proletariado, y que esta clase acabaría por transformar el propio mundo burgués como lo había anunciado ya la tesis 11, de manera que la universalidad de las “aguas heladas” del interés egoísta que la burguesía había revelado en el conjunto de la humanidad terminaría convirtiéndose en una particularidad histórica y, con ella, se supone, la determinación “en última instancia” de la economía en las relaciones humanas. No bastaba, sin embargo, con que la burguesía hubiese engendrado esa clase: hacía falta que esa clase se viera “afectada” o “agarrada” (*ergreifen*) por un pensamiento, una teoría, cuyo valor de verdad se probaría el día en que las masas terminaran transformando el mundo burgués (lo que traería aparejada la cuestión del “futuro anterior” en el marxismo, una teoría que “habrá sido” verdadera cuando las masas llevan a cabo la transformación que ella había pronosticado). En su *Manifiesto*, no obstante, los autores no se mostraban tampoco muy locuaces acerca de lo que ocurriría con los intereses y los sentimientos cuando la revolución se consumara. Habrá que esperar cuatro décadas para que Engels asegure que la pareja proletaria no era un matrimonio por conveniencia sino por auténtico amor, el único que sustituía la relación “puramente

monetaria” por un afecto desinteresado. Y en la futura unión libre entre seres libres renacerían los sentimientos, esta vez, y por decirlo así, purificados del burgués “cálculo egoísta” y del sentimentalismo pequeñoburgués, como si la típica disyuntiva de las novelas de Jane Austen entre la razón y el sentimiento solo terminara resolviéndose en favor de los afectos con la revolución comunista.

Affetto, febbre, fanatismo d'azione

Pero podríamos preguntarnos por qué, para Marx, Engels e incluso para Jane Austen, la razón se encontraba indefectiblemente del lado de los intereses. Todo ocurre entonces como si la razón no fuese el cerebro de la pasión sino del bolsillo, o al menos de esa pasión constituida por el interés mercenario. Se supone que la razón es desapasionada, es cierto, porque pensar de manera racional, cerebral y, como consecuencia, linfática, suponía sustraerse a las pasiones febriles que perturban la cabeza. Pero esto no significa que el egoísmo y el interés individual fueran “fríos”, como si un individuo, por el solo hecho de actuar para beneficiarse personalmente, estuviera obrando de manera desapasionada y racional, o como si la *auri sacra fames*

DESDE PLATÓN HASTA MAQUIAVELO Y DESDE
ARISTÓTELES HASTA SPINOZA, LA FILOSOFÍA
VINCULÓ EL PENSAMIENTO POLÍTICO CON LAS
PASIONES O LOS AFECTOS...

hubiera dejado de ser una pasión ardiente para convertirse en una inclinación fría. Para Kant, sin ir más lejos, una acción interesada era una acción “patológica” o dotada, como consecuencia, de *pathos*. Pero ya para Platón cada forma de gobierno estaba dominada por algún fervor. En la timocracia, o el gobierno de los militares, predominaban las pasiones del pecho como la cólera, vinculada con el deseo de gloria y honores. En la democracia, en cambio, prevalecían las pasiones bajas, como la gula o la lujuria. Pero los gobiernos oligárquicos o plutocráticos también estaban poseídos por una pasión ardiente: la codicia y el afán de lucro. Y Platón no pretendía que el afán de lucro se escondía detrás del deseo de gloria o de placeres. El ateniense, a lo sumo, distribuía estas pasiones entre las edades: la búsqueda de los placeres caracterizaba a los jóvenes, la de la gloria a los adultos y la de la riqueza a los viejos. Ni siquiera la razón —o la *dianoia*, en su caso— se situaba por encima de las pasiones humanas dado que estaba indisolublemente asociada con el amor de la belleza y el bien. En la *Apología de Sócrates* Platón se mostraba en perfecto acuerdo con su detestado Pericles cuando sostenía que el amor a la patria era la pasión más virtuosa. Para Aristóteles, en cambio, el pueblo no se caracteriza por su afición a los placeres sensuales sino por su amor de esa igualdad que trae aparejada la indignación y las consecuentes rebeliones que amenazan el equilibrio frágil de la *polis*. El Estagirita, no obstante, añadía una reflexión muy curiosa: el amor popular por la igualdad era, según él, desinteresado, dado que los pobres no se rebelaban con el objetivo de apropiarse de los bienes o el poder de los señores, “sino porque ven que otros, de manera justa o injusta, poseen más que ellos”. Y por eso, concluía, el sentimiento popular por excelencia es la envidia —*phthonos*— por la riqueza o el poder de las clases superiores, lo que significa que el envidioso no actúa por su propio bien sino por el mal del otro.

En su celebrada tesis de 1977, *The Passions and the Interests*, Albert Hirschman había escrito la historia intelectual del proceso de desapasionamiento del interés y, sobre todo, del interés económico en el siglo XVIII. Poco a poco, el afán de lucro quedaría vinculado con el amor de sí, mientras que las pasiones serían catalogadas en la rúbrica del amor propio: el primero, para Rousseau, se confundía con una suerte de instinto de conservación natural; el segundo, con un narcisismo que por lo general se opone al primero. Quien defiende su imagen —su imagen ante los demás— no defiende necesariamente su vida, y una buena parte de los actos autodestructivos tendrían su origen en este amor propio, como ocurría con esa búsqueda de gloria militar que precipitaba a los hombres a la muerte. Pero a pesar de elevar el *conatus*, el amor de sí o la perseverancia en el ser al estatuto de causa primera de los comportamientos humanos, Spinoza aseguraba en su *Tratado sobre la reforma del entendimiento* que los hombres son movidos por los sueños de gloria (*honor*), el deseo sensual (*libido*) o el afán de riquezas (*divitiae*). Desde Platón hasta Maquiavelo y desde Aristóteles hasta Spinoza, la filosofía vinculó el pensamiento político con las pasiones o los afectos, y hasta un pensador tan amigo de los bolsillos como el escocés Adam Smith escribió una *Teoría de los sentimientos morales* en la que explicaba los comportamientos humanos, incluidos los económicos, a partir de los afectos y no solo de los intereses mercenarios. A mediados del siglo XIX, no obstante, Marx y Engels declararon que todos esos sentimientos nos ocultaban la verdad sobre las relaciones humanas, que la verdad había que buscarla en el interés desapasionado y que esta inclinación “fría”, “calculadora” y, por decirlo así, flemática caracterizaría a una clase, la burguesía, que se convierte en clase universal desde el momento en que el motor de sus conductas —el afán de lucro— habría movido desde tiempos inmemoriales a los demás seres humanos aunque enmascarasen esta propensión bajo un velo de sentimientos y emociones desinteresadas, como si las *divitiae* fueran la verdad detrás del *honor* y la *libido*, o como si el interés económico fuera una prolongación natural del instinto de conservación. Todos seríamos, por naturaleza, burgueses poseídos por la pasión del beneficio personal, solo que solemos disimularlo, pintándolo con los oropeles de las grandes emociones, como ocurre con la explotación de la mujer por el hombre tras el “velo” de los afectos conyugales. Todos fingiríamos, finalmente, un arrebatado ardor meridional para ocultar la previsoramente septentrio-



nal. Pero sostener que los bolsillos constituyen la verdad última de las relaciones sociales significa asegurar que la economía es la causa primera de la política, y que todas las luchas apasionadas, incluidas las revoluciones, se explican verdaderamente cuando se encuentran sus causas en el funcionamiento frío y maquinales de los mecanismos mercantiles, industriales o financieros. Y una buena parte de las ciencias sociales va a partir de esa premisa: explicar los fenómenos sociales, remontarse a sus causas o sus motivos, significa revelar cuáles serían los “intereses en juego”.

Casi un siglo después del *Manifiesto*, mientras globaba *El Príncipe* de Maquiavelo en una cárcel del fascismo, Antonio Gramsci estableció una diferencia entre la “pasión-interés” que calificó, evocando la tesis 1, de “*schmutzig-jüdischen*”, y la pasión política que era “*affetto, febbre, fanatismo d'azione*”. Y por eso, proseguía, puede hablarse “separadamente de economía y de política” y de “pasión política”, en consecuencia, “como de un impulso inmediato a la acción que nace en el terreno ‘permanente y orgánico’ de la vida económica, pero lo supera, haciendo entrar en juego sentimientos y aspiraciones en cuya atmósfera incandescente el mismo

cálculo de la vida humana individual obedece a leyes diferentes de las que rigen el pequeño interés individual”. Se habrá notado que la “atmósfera incandescente” contrasta aquí, y de manera bastante explícita, con el “agua helada” del *Manifiesto*, porque Gramsci también pensaba, como el Marx del *18 Brumario*, y como Georges Sorel, que los hombres necesitan pensarse a sí mismos como los protagonistas de un “mito”, “*una creazione di fantasia concreta che opera su un popolo disperso e polverizzato per suscitane e organizzarne la volontà collettiva*”. Sin los mitos y las pasiones el pueblo no llevaría a cabo las acciones exigidas por una revolución, de modo que las narraciones y sus ardores tienen más peso en política que el “cálculo frío” y no se limitan a “disimular” el contenido estrechamente interesado de las luchas. Porque si bien es cierto que estas nacen siempre en una coyuntura económica particular, con un conjunto de “intereses en juego”, es cierto también que la “superan”. El interés económico no sería, para Gramsci, la causa primera de los comportamientos humanos: las pasiones también pueden movilizarlos, incluso en contra de sus intereses socioeconómicos, lo que significa que las luchas políticas no se reducirían a un epifenómeno de



las contradicciones en el seno de un modo de producción. Gramsci recurriría incluso a un viejo vocablo griego, la catarsis —purga o purificación—, para explicar el pasaje del interés meramente económico a las pasiones políticas, como si este pasaje “lavara” a los sujetos de aquel *schmutz*, es decir, de aquella “mugre” del interés egoísta, expresión que pone en evidencia el trasfondo católico y mediterráneo del pensamiento de Gramsci. Para Marx y Engels, en cambio, los afectos políticos, o incluso los conyugales, servían para disimular esa “mugre” que seguía siendo la motivación secreta y, por decirlo así, *honteuse* de las conductas humanas. Para Gramsci, las pasiones “purgaban” a los sujetos de semejante interés porque una persona apasionada obra por lo general en contra de sus convenien-

cias, de modo que, aunque nazcan en un contexto económico específico, las luchas políticas no son un “reflejo” de las contradicciones en el orden productivo, a tal punto que muchos hijos de burgueses apoyaron en su momento las luchas de los proletarios y muchos proletarios, a su vez, las políticas burguesas. Resulta difícil saber si Aristóteles entendía la catarsis en el mismo sentido que Gramsci cuando se refirió a este concepto en la *Poética*, pero es cierto que los espectadores, según él, sienten temor y pena cuando asisten a una tragedia, aunque, curiosamente, no por ellos sino por el protagonista de la historia, como si la tragedia les permitiese separar esos afectos del interés personal, como si, gracias a la representación teatral, lograran ponerse por un momento en el lugar de los otros.

A diferencia de Homero, quien hubiese deseado que la cólera capaz de perturbar “hasta al más sabio” desapareciera del pecho de los hombres y los dioses para que sus querellas cesaran, Gramsci no estaba planteando que los intereses individuales o colectivos se ven purgados de esas pasiones que suelen considerarse “irracionales”, sino al revés: la política purifica a las pasiones de ese interés individual “*schmutzig*”. Algunos le responderían que sería preferible limpiar a la política de todo sentimentalismo para convertirla en una actividad estrictamente racional cuyo único referente deberían ser los intereses de las partes porque, a diferencia de las pasiones, los intereses pueden negociarse mientras que las pasiones precipitan a los sujetos a tomar decisiones nefastas para el conjunto de la sociedad, e incluso nocivas para ellos mismos, como sucedía en la tragedia. Suele invocarse, en estos

casos, la figura sublime de Antígona. Pero las pasiones trágicas engendraron también las historias de Medea, Hamlet o Ifigenia. Pero suponiendo que lo mejor, o lo ideal, fuera limitar la política a la racionalidad del “frío interés” y el “cálculo egoísta”, habría que considerar si esta puede verse depurada, en lo real, de las pasiones ardientes o si los sujetos políticos son movidos, para bien o para mal, por los diferentes fervores, como pensaban Platón, Aristóteles, Maquiavelo o Spinoza.

Cabría recordar que mientras Gramsci proponía esa visión pasional de la política, un alienista vienés, Sigmund Freud, igualmente interesado en el misterio de las antiguas tragedias griegas, establecía una diferencia entre dos tipos de pulsiones: aquellas que favorecen la conservación del individuo y aquellas que, al contrario, propician la conservación de la especie en detrimento de sus miembros. A las primeras las llamó pulsiones de vida; a las segundas, de muerte, aunque desde cierta perspectiva contribuyeran a mantener viva a la especie, lo que sugería, en su opinión, hasta qué punto estaban vinculadas con la actividad reproductiva. La única manera de explicar esos actos en que el individuo atentaba contra sus intereses personales hasta el punto de precipitarse en la desdicha y la autodestrucción consistía en conjeturar la existencia de una pulsión —de un impulso— distinto de la autoconservación. Y Freud presumía igualmente que estas pulsiones se manifestaban, sobre todo, en el caso del amor-pasión y de los movimientos de masa, como si los enamorados y las multitudes depusieran sus intereses, y hasta su instinto de supervivencia, para obedecer a una causa de otro orden, o como si la pasión amorosa y el fervor político tuvieran el poder de superar o “purgar” ese egoísmo que Lutero y Calvino consideraban indeleble.

Pero ni Gramsci ni Freud celebran, de por sí, las pasiones desinteresadas. Para el italiano, es cierto, la Revolución rusa no hubiera sido posible sin esos amores y esos odios, sin ese entusiasmo y esa bronca. Pero

la Marcha sobre Roma tampoco. Los liberales suelen recurrir a estos ejemplos para asegurar que el comunismo y el fascismo fueron, finalmente, la misma cosa, y que ambos recurrieron a una propaganda que excitaba las pasiones irracionales en lugar de practicar una política de negociación razonable de los intereses. Pero hace rato que los comunicadores de la derecha liberal saben, sobre todo gracias a la contribución de un sobrino de Freud, Edward Bernays, que una propaganda política eficaz no debe centrarse en las ventajas de un proyecto para los intereses económicos de los eventuales electores sino apelar a sus afectos y sus emociones, excitando, en algunos casos, el odio hacia una persona o un partido, el miedo a un programa político o el desprecio hacia un sector de la sociedad, y obteniendo resultados excelentes en el mercado electoral. Las pasiones políticas no son, de por sí, ni de derecha ni de izquierda. Son, sencillamente. Son, inexorablemente. Podríamos llamar, a lo sumo, populistas a esas políticas que, a la derecha o a la izquierda, ensalzan esas pasiones y piensan que el pueblo solamente las siente cuando responde al llamado de sus narraciones. Podemos llamar, en cambio, anti-populistas a esas políticas que, a la derecha o a la izquierda, las denigran y piensan que se apoderan del pueblo cuando este responde a las consignas “irracionales” de sus adversarios. Pero pensar la política —pensar racionalmente la política— no consiste solamente en “denunciar” la trama de intereses económicos detrás de las pasiones y los sentimientos, esa “*partie honteuse*” que las emociones vendrían a disimular. Pensar racionalmente la política —buscar las causas que movilizan a los sujetos políticos— significa comprender también que aquella “indignación” que movía a los sujetos a desenfundar las armas —críticas o militares— contra algún poder establecido no proviene de su “frío interés” sino de su fervoroso, de su apasionado amor, por algún mito colectivo.



***Dardo Scavino**

(Buenos Aires, 1964) es egresado de la Universidad de Buenos Aires y desde hace veintitrés años vive en Francia. Actualmente es profesor de cultura latinoamericana en la Universidad de Pau. Entre sus obras, pueden mencionarse: *La filosofía actual* (1999), *Narraciones de la independencia* (2010) y *Las fuentes de la juventud* (2015). En 2018 fue galardonado con el Premio Anagrama de Ensayo por *El sueño de los mártires. Meditaciones sobre una guerra actual*.

OBRAS DE JORGE SÁNCHEZ