

Juan Duchesne Winter

## Cosmismo ruso, comunismo, cosmopolítica – glosas inconclusas

---

El universo no solo se rige por el progreso, sino por la inevitable decadencia. Y esto no hace al rol del pensamiento menos humano, optimista y emancipador.

—Evald Ilyenkov, *Cosmología de la mente*

La primera tarea consiste en escribir algo así como una historia de la eternidad comunista, en el sentido contrafactual borgesiano.

—Bruno Bosteels, *La actualidad del comunismo*

La *cosmopolítica* sostiene que la dicotomía entre naturaleza y sociedad humana no sirve para enfrentar los actuales retos planetarios y propone una concepción más adecuada según la cual no hay tal cosa como naturaleza por un lado y cultura por otro, sino un continuo *multinatural* basado en una cultura planetaria común a todos los seres humanos y no-humanos (Viveiros de Castro 2015). Así, toda acción dirigida a atender la crisis planetaria debe incorporar la participación de múltiples y extensas colectividades de actores humanos y no-humanos que se interpenetran mutuamente en el quehacer real de la sociedad y la *polis* global. Estos actores son entes humanos, animales, vegetales, bacterianos, virales, tecnológicos, geológicos, inorgánicos, astronómicos, culturales, y simbólicos que pueden comunicarse e interactuar entre sí en el marco de esa cultura multinatural que tienen en común. Es desde este punto de vista que intentamos hacer aquí una indagación provisional, casi conjetural, del *cosmismo* ruso, en la medida en que algunas de sus expresiones evidencian postular la dimensión cósmica del proyecto humano del común, es decir, de una sociedad de iguales sin clases ni propiedad privada en la que potencialmente participe la totalidad de los seres del cosmos, imbuidos de la dimensión humana genérica del propio cosmos. Consideramos aquí que los textos más coherentes e innovadores relacionados con el cosmismo ruso ofrecen herramientas al pensamiento cosmopolítico y que ambas corrientes, al postular las dimensiones cósmicas del común, aportan al replanteamiento contemporáneo del *comunismo*. Puede que el término “cosmismo” ruso haga dudar si se ha captado bien la palabra o si no se tratará más bien de “comunismo” ruso, pues los que no somos especialistas de la cultura rusa contemporánea la asociamos más bien al segundo término. Por tanto, comenzaré por ubicar mínimamente el concepto.

### *Cosmismo ruso*

En pleno fragor de la revolución rusa, en 1922, militantes del Partido de los Biocosmistas-Inmortalistas, agrupación con raíces anarquistas, redactaron un manifiesto que proclamaba el derecho de los seres humanos a la resurrección, el rejuvenecimiento y la inmortalidad, así como a la libertad de movimiento en el espacio cósmico. Alexander Svyatogor, uno de los teóricos del grupo, planteaba que “la inmortalidad de todos los seres humanos debía ser la meta y el prerrequisito de la futura sociedad comunista, puesto que la solidaridad social verdadera sólo podía imperar entre inmortales: la muerte separa a las personas; la propiedad privada no puede ser verdaderamente eliminada mientras cada individuo sea dueño de su pedazo privado de

tiempo”.<sup>1</sup> Ello equivalía, según Boris Groys, a plantear el biopoder total, “la colectivización, no sólo del espacio, sino del tiempo” (2018: 9). Estos militantes abogaban por una “sociedad comunista de inmortales” de alcance interplanetario e intergaláctico. Mediante expresiones de esa naturaleza estos representantes del anarquismo marginal y heterodoxo ruso no sólo acudían a las ideas cosmistas que les precedían por varias décadas, sino que a través de ellas tendían puentes hacia la aceptación del poder soviético naciente (10). La mayor parte de los cosmistas de principios del siglo XX asociaron sus ideas al marxismo en algún punto de su carrera intelectual e incluso militaron a favor de los bolcheviques y el estado soviético, pero esa afiliación no impidió que la sospecha del poder revolucionario cayera sobre la mayoría de ellos y que bajo el terror de Stalin no pocos recibieran cárcel e incluso fueran condenados a muerte. Bajo esas condiciones, el cosmismo se fue al *underground*; su mera mención provocó aprensión y rechazo durante más de medio siglo.

No es sino tras el colapso de la Unión Soviética que este movimiento reemerge del todo, cual Lázaro resucitado, y se reintegra a la vida artística e intelectual rusa. En sus tres vidas, pre-soviética, soviética y postsoviética el conjunto del cosmismo ha sido un fenómeno intelectual transdisciplinario que une filosofía, arte, ciencia y espiritualidad, con tangencias políticas muy contradictorias y ambiguas. Según Marina Simakova, el entusiasta fermento cosmista en la Rusia postsoviética actual “recurre al camuflaje de su postura moral estricta tras un lienzo colorido de ciencia-ficción e ideas místicas” (2016: 13). Simakova señala distintas y contradictorias perspectivas políticas y filosóficas autodenominadas cosmistas, con posturas “tecnó-optimistas”, “aceleracionistas” y posthumanistas (“transhumanistas”) que asumen ribetes nihilistas imprecisos, sin que falten propuestas radicales y emancipadoras de amplia pertinencia. George Young desglosa expresiones recientes de artistas e intelectuales presuntamente cosmistas, con derivas nacionalistas, pseudocientíficas y esotéricas de escasa coherencia que, en algunos casos, a juzgar por su descripción, bordean la charlatanería y el oportunismo mediático (219-234). Ese aspecto lo dejamos a especialistas y ruso-hablantes que poseen las herramientas para abordar el conjunto del fenómeno. En los renglones que siguen enfocaré textos puntuales de los filósofos postsoviéticos Boris Groys,<sup>2</sup> Marina Simakova y Keti Chukhrov disponibles a no-hablantes de ruso (por publicarse en inglés), que elaboran interesantes planteamientos a partir de ideas medulares de Nikolai Fedorov, el precursor/fundador del cosmismo. Keti Chukhrov nos aproxima sobre todo al marxismo soviético heterodoxo de Evald Ilyenko, quien de alguna manera recurre a nociones cosmistas y nos permite conectarlas con el replanteamiento del comunismo a la luz del pensamiento cosmopolítico.

Nikolai Fedorov (1829-1903), maestro escolar y bibliotecario casi autodidacta, es el autor de un gran hipertexto, inédito en vida y publicado solamente en ruso hasta la fecha, titulado *Filosofía de la tarea común*, que compartió solo con unos pocos buenos amigos. Pese a la selectividad y discreción notoria de sus contactos humanos, sus ideas llegaron a ser conocidas y admiradas por Tolstoi y Dostoievski. El célebre pasaje de *Los hermanos Karamazov* donde se reclama justicia para todas las víctimas ya fallecidas de la historia universal se inspira en la “tarea común” postulada por Fedorov. A Tolstoi, más que las ideas de Fedorov, le impactó la correspondencia total entre sus ideas y su estilo de vida (Young: 66). El ascético bibliotecario despreciaba absolutamente el dinero y los bienes materiales. Regalaba a diestra y siniestra el

---

<sup>1</sup> Todas las traducciones de citas del inglés al español son mías.

<sup>2</sup> El filósofo alemán Boris Groys ha vivido gran parte de su vida en la Unión Soviética/Rusia.

poco dinero que le sobraba de su sueldo magro y sus pocos gastos porque le aterraba que en caso que la muerte lo llegara a sorprender le encontrarán dinero en el bolsillo.

El pensamiento fedoroviano persigue consumir dos propósitos escandalosos, por desmesurados, que bastan para fundar una filosofía con imperativos éticos tan insoportables como fascinantes: 1) Alcanzar por medios tecnocientíficos la inmortalidad de todos los seres humanos; 2) Movilizar todos los recursos de la tecnociencia para resucitar, reivindicar y cuidar por la eternidad a absolutamente todos los muertos de la historia universal. Ambos actos éticos se fusionan en la gran “tarea común” que unirá al conjunto infinito de los seres del cosmos en una sociedad interplanetaria de inmortales que convivirán en paz y hermandad. Es impresionante la cantidad de cuestiones que emanan de este “modest proposal” del bibliotecario de Moscú.

Al abordar la evidente inspiración cristiana del programa de resurrección e inmortalidad elaborado por Fedorov, Groys nos recuerda que Marx, a diferencia de la ilustración francesa y el ateísmo de Feuerbach, no se quiso desprender del todo de la promesa cristiana, y la subsumió, en parte, dentro de la sociedad comunista terrenal. Sin embargo, argumenta Groys, Fedorov no solo tampoco se desprende de esa promesa, sino que la asume íntegra, y sobrepuja a Marx al poner sobre la mesa la resurrección y la inmortalidad como proyectos materiales y concretos, alcanzables por “la tecnología y la organización racional de la sociedad” en beneficio de la hermandad cósmica (2018: 5). Fedorov descartaba que el alma pudiera existir independientemente del cuerpo, en ese sentido era materialista y entusiasta proponente de la tecnología, pero también creía que esta debía ser controlada por una fuerte organización social que la dirigiera hacia el beneficio colectivo. Es en este sentido que Fedorov, según Groys, “era un socialista de cabo a cabo” (5). No obstante, el socialismo ordinario contradecía (y todavía contradice) los principios del fundador del cosmismo al permitir la injusticia absolutamente indignante, según él, de excluir del disfrute de la utopía social a las generaciones precedentes, ya fallecidas, incluyendo los que lucharon por la utopía. Tal cosa equivale, desde la perspectiva de Fedorov, a “explotar a los muertos en beneficio de los vivos, y además a explotar a los vivos de hoy en beneficio de los que vivirán más tarde” (Groys 2018: 6).

La resurrección de todos los muertos planteada como reivindicación política y acto ético supremo complica la relación entre el tiempo, la historia, la modernidad y la revolución de manera parecida al “Ángel de la historia” visualizado por Walter Benjamin en la famosa obra de Paul Klee, que mientras el viento del progreso lo empuja presuntamente hacia adelante, se sostiene volteado hacia atrás, contemplando con compasión inconsolable a las víctimas de ese progreso. También cabe mencionar que en la concepción del tiempo amerindia el pasado siempre está al frente y se camina hacia él, mientras el futuro permanece a las espaldas, pues es de ese pasado donde radican los ancestros que proviene todo conocimiento y afecto real ante a un futuro incognoscible por inexistente.

Marina Simakova ve en las escrituras de Fedorov el anticipo de una revolución cósmica del espacio y el tiempo. Ella propone “revisitar el legado de Fedorov con los lentes de la turbulencia revolucionaria” rusa anticipada en su obra (2018: 3). La revolución de Fedorov reorienta a toda la tecnociencia al redefinir su relación con el tiempo físico e histórico. La tecnología debe avanzar a toda marcha, sí, y en ese sentido, progresar, pero se trata de un progreso que mira al pasado, no para quedarse en el pasado, sino para traerlo al presente y restituirlo en su potencia ideal. La tecnología se pone al servicio de la vida como arte del cuidado

de todos los seres existentes y los que han existido. La historia deja de ser una narrativa de avance irreversible del acontecer para asumir como acontecer la propia curaduría y preservación del pasado. Se progresa más mientras mejor se preserva el pasado. Esto tiene implicaciones revolucionarias; obtenemos algo muy diferente de una tecnología dirigida por el mercado y sometida a la ley de la acumulación infinita del valor de cambio, orientada a la producción y consumo cada vez mayor de mercancías bajo el horizonte de una “sociedad de la abundancia” lograda al costo de la explotación de otros y la alienación de todos. Se propone, al contrario, una tecnología gobernada por la tarea común de la máxima inclusión y restitución de todos, comenzando por las víctimas del progreso ya fallecidas. Como afirma Simakova, Fedorov abraza la paradoja de convertir el pasado en el único proyecto para el futuro; él mira al futuro, sí, pero solo como proyecto de restitución del pasado. De esta manera, sostiene Simakova, el futuro tiene que integrarse a la labor creativa de la memoria. La tecnología, en concordancia, se debe dedicar a la distribución, el control y el cuidado. Sólo así los humanos se apropiarán de la historia como labor de transfiguración y creación permanente en el más pleno sentido artístico. En ese sentido artístico, dice la filósofa rusa, se sobreentiende que toda creación debe darse como recreación, que toda evolución ocurre como revolución. Ya conocemos, afirma ella, que el elemento de la repetición es inherente tanto al concepto de revolución como al concepto del arte. Ambos, la revolución y el arte consisten siempre en volver a algo (9).

Para calibrar un poco el sobredimensionamiento aquí implicado, tomemos en cuenta que en Fedorov el cosmos y el común son consustanciales ontológicamente, que toda política del cosmos es también una política del común. El programa *resurreccional* de Fedorov conlleva una deriva *insurreccional* de dimensiones cosmopolíticas imprevisibles. Reconsideremos que su proyecto es absolutamente igualitario y totalitario, se propone resucitar la totalidad de los individuos de la especie humana acumulados en el tiempo. Nadie puede ser excluido so pena de perpetrar una injusticia indignante, lo que impone la tarea de salvar obstáculos literalmente cósmicos. Por ejemplo, una pregunta básica: ¿dónde va a caber tanta gente resucitada? Para parafrasear al Chapulín Colorado, Fedorov lo tiene todo *amorosamente* calculado. Dado que los muertos de toda la historia terráquea no cabrán en el planeta a medida que resuciten, considerando también que resucitan a la vida inmortal entre los vivos también inmortales, Fedorov tiene previsto acondicionar incontables planetas en nuestro sistema solar y en otras constelaciones y galaxias para albergarlos. También ha considerado evitar que los resucitados sufran el shock destructivo de regresar a la vida en sociedades completamente diferentes de las que conocieron en su vida previa y que queden separados de la cultura, los recuerdos y los seres que amaron. Por tanto, como dice Groys, el proyecto del bibliotecario cosmista conlleva una ingente praxis de curaduría, apoyada en los máximos avances de la ciencia, para recuperar y cuidar en su integridad las condiciones de vida pasadas de los resucitados y de sus memorias más queridas. Así, los planetas intergalácticos serán habilitados de acuerdo con ese propósito, a manera de museos.

Es preciso tener en cuenta que, para Fedorov, según podemos entresacar de los comentarios y citas de Groys, Simakova y Chukhrov, así como de un texto del bibliotecario disponible en inglés (Fedorov 2015), en un mundo moderno-capitalista de obsolescencia programada donde todo se descarta rápidamente y se tira al basurero del olvido, el museo es el único sitio donde aquello que el progreso ha hecho obsoleto e inservible recibe atención y cuidado amoroso simplemente por ser lo que es, sin atender para qué sirve. Ya quisieran tantas personas hoy día ser tratadas como los objetos curados en el museo, medita Fedorov. Así serán los planetas habilitados para la curaduría universal, no sólo de las personas muertas, sino de

todos los objetos y condiciones del pasado que dieron sentido a sus vidas. Considérese que el proyecto fedoroviano da lugar a que cada individuo sea resucitado en condiciones óptimas de plenitud existencial, que capten para la inmortalidad, cual se hace con los objetos de arte de los museos, aquellos momentos en que cada cual es más virtuoso y bondadoso, más bello e inteligente. Hasta el sujeto más vil tiene un momento de integridad moral, de bondad y belleza que será captado y preservado amorosamente por los curadores del museo universal (Anton Vidokle 2017). Como vemos, la gran tarea común de Fedorov consiste en hacer del universo un museo de espacios infinitos donde el tiempo adquiere una plasticidad total, de simultaneidad infinitamente reiterada en el ámbito óptimo, pleno, del presente que incluye, por definición, a todos los seres existentes en una comunidad cósmica igualitaria. Tal pensamiento nos provee, cual nos permite resumir la interpretación de Simakova, una revolución total del tiempo y el espacio, es decir, cósmica, del tamaño del hambre multitudinaria de igualdad que expresó la época prerrevolucionaria rusa.

La revolución fedoroviana del tiempo implica, por cierto, una suerte de comparecencia de todos ante todos, sin distinción, a la hora cero de la abolición del tiempo lineal irreversible, es decir, del triunfo sobre el tiempo de muerte. Mas esto es lo que le permite recalcar a Simakova que se trata de una revolución, y su lectura es coherente en la medida que Fedorov no promulga un evento escatológico trascendental de fin del mundo y ascenso al paraíso espiritual, que advenga como una *parusía*. Mas bien esboza un proyecto, una tarea común para el común, que se realiza a través de la acción y la organización social. El fundador del cosmismo no tenía nada de contemplativo, ni su mensaje tampoco. Tomada a la ligera, la filosofía de Fedorov trasunta esoteria y misticismo dadas sus propuestas presuntamente hiperbólicas e irrealizables, tan afines a la ciencia ficción más fantásica; y por tener conciencia de ello, y del ridículo que comportaba exponer su tema ante públicos no preparados para ello, él fue muy selectivo a la hora de dar a leer sus textos, tanto, que no permitió que se publicara casi nada de lo que había escrito. Mas ante un examen detenido los intérpretes en que me baso han visto en este autor hiperdiscreto un proyecto de transformación social basado en percepciones muy concretas de los procesos de alienación de la sociedad capitalista contemporánea.

A continuación, elaboramos algunas de las interpretaciones de Simakova respecto a la conexión entre alienación, organización social y regulación en la filosofía de Fedorov. La reticencia de Fedorov a la exposición pública no podía responder a una inspiración esotérica porque cualquier esoteria contradiría su aguda percepción de la alienación en la sociedad de mercado y de propiedad privada. Como todo revolucionario, él encarna la “Undécima tesis sobre Feuerbach”, de Carlos Marx, al proponerse no solamente interpretar el mundo, sino también transformarlo. Uno de los problemas atinentes a este aforismo es la relación entre la teoría y la práctica, entre el conocimiento y la acción. Fedorov percibe que la sociedad de mercado separa el conocimiento de la acción por medio de instituciones clasistas como las escuelas y las universidades. Estas instituciones sirven a la apropiación del conocimiento por unos pocos, en exclusión del resto de la población. Por tanto, él detestaba todo asomo de propiedad intelectual privada. Así, la esoteria constituye una suerte de privatización del conocimiento al reservarlo para unos elegidos que sólo atienden a su propia iluminación y perfección individual. En algo parecido incurre el misticismo al girar en torno a saberes intencionalmente indefinidos y ambiguos en un lenguaje innecesariamente oscuro. Para Fedorov, la brecha entre los que controlan el conocimiento letrado y tecnológico y los que no tienen acceso a este, es el problema más grave que plantea la brecha existente entre las clases sociales. Según su análisis, solo la hermandad, la colectividad puede cerrar esta brecha. Él no

descarta la función de las escuelas y universidades en este sentido, pero destaca su fuerte preferencia por las bibliotecas y los museos, ya que juzga que “la universidad es esclava del industrialismo”, y que en general rige en ella la autoridad magistral incuestionable, el privilegio, la “ciencia de clase” (Simakova 2018: 5). En cambio, las bibliotecas y los museos le parecen a Fedorov modelos ideales de instituciones educativas, por el cuidado que ofrecen a las palabras y trazos de los muertos, protegiendo al conocimiento de la destrucción del progreso. Si bien la educación es necesaria para cerrar la brecha entre teoría y práctica y para organizar la tarea común, Fedorov advierte también contra la acción separada de la teoría, pues conduce a la guerra, la producción en masa, la explotación alienante del trabajo y el dominio por el mercado (Simakova 2018: 3). Su idea de la revolución definitivamente tiene que ver más con la organización que con el caos. El concepto de la acción de Fedorov es inseparable del conocimiento, y por esa vía, está estrechamente ligado a la organización, el control y la regulación. Ello también se relaciona con el problema de la alienación en la sociedad del mercado.

El lenguaje de Fedorov muchas veces refleja elementos ideológicos del capitalismo que permean todo el pensamiento de su época, incluso el marxismo. Por ejemplo, muchas veces él habla de “conquistar” la naturaleza, de “colonizar” el espacio cósmico, de “someter” a los seres naturales, como las plantas y los vegetales, a los designios humanos y de “controlar” las fuerzas físicas y biológicas. Esto denota que su pensamiento discurre muchas veces dentro de la dicotomía naturaleza/cultura, una de las aporías del pensamiento moderno occidental más reforzadas por la alienación capitalista, la cual ha sido específicamente criticada desde el enfoque cosmopolítico. Sin embargo, el concepto de control y regulación tiene otras dimensiones en Fedorov, precisamente críticas de la sociedad liberal de mercado. Hay que tomar en cuenta que la actitud de Fedorov hacia la naturaleza es parte de su proyecto de solidaridad con los seres no-humanos, toda vez que su meta es incluirlos en su “tarea común” y humanizarlos a todos. Esto no excluye una voluntad de control de esos seres. Enmarcado en las relaciones de amistad y hermandad que su método también busca con la naturaleza, este control se traduce como regulación, cuidado activo y creativo. Aquí cabe puntualizar algunas tangencias y discordancias con el enfoque cosmopolítico. Si el cosmismo fedoroviano busca “humanizar” a la naturaleza para convertir a sus seres en “amigos” y “hermanos” del ser humano siguiendo un principio antropocéntrico inclusivo, la cosmopolítica da por sentado que los seres de la llamada naturaleza ya están desde siempre en proceso de humanizarse en manera paralela con el homo sapiens, en la medida en que lo humano es hasta cierto punto una posición relacional que depende de las perspectivas en juego. Esto no obsta que la cosmopolítica, en su vertiente más influida por la aportación amerindia, sea antropocéntrica, pero lo es solo dentro de ese concepto relacional, que la hace también *antropogénica* en la medida en que los seres no-humanos asumen perspectivas homólogas a las de los humanos en el contexto de un medio multinaturalista compartido por humanos y no-humanos dentro de una misma cultura cósmica. Estas relaciones son antropogénicas en la medida en que constantemente humanizan y rehumanizan el cosmos. Entonces, la concepción cosmopolítica asume que los humanos comparten con los no-humanos la necesidad de manejar el cosmos, de crear continuamente (pese a los conflictos inmanentes a ese cosmos que se expresan en las relaciones interespecies) prácticas de negociación, diplomacia y convivialidad en el manejo del mundo, que incluyen el control y la regulación.

Fedorov converge con la cosmopolítica en su decidido rechazo al ideograma (erróneamente) atribuido a Darwin de la “ley natural de la supervivencia del más fuerte”. Él

trata tal “ley” como una transposición a la naturaleza de la irresponsabilidad y la crueldad del mercado y el progreso industrial. El mercado impone la ley del triunfo del más fuerte. Por tanto, la sociedad debe organizarse para oponerse mediante el control y la regulación a esa ley supuestamente natural de la selección del más fuerte. Es desde esa perspectiva que Fedorov aplica el concepto de regulación a lo que él concibe como una naturaleza históricamente separada del ser humano, que este debe reintegrar a su praxis para fundirla consigo y humanizarla. Entonces, aclara Simakova, lo que Fedorov llama regulación o control es un acto de apoyo al débil y al vulnerable, contra el poder arbitrario del mercado o de la naturaleza (que en su visión hoy día encarna la arbitrariedad del estado). Para él, en la situación de no-regulación rigen los dioses y los héroes, los que detentan el poder, la mano invisible del mercado. La regulación se opone a todo eso porque es un proyecto de cuidado y protección contra las arbitrariedades, tanto del mercado como de lo que él concibe como un “estado natural” divorciado del cuidado y la cultura. A todo ello, Simakova añade que, a pesar de su énfasis en la regulación, Fedorov asigna un lugar a la espontaneidad de la fiesta colectiva. Desde una perspectiva posterior a los tiempos de Fedorov nosotros podemos pensar que, dado que la entropía misma del cosmos es un proceso relativo de desregulación, estas fiestas reconducen la espontaneidad aparentemente caótica hacia el esfuerzo común contra la entropía en la medida en que fortalecen la hermandad, la colectividad.

### *Cosmocomunismo*

Cualquier intelectual que replantee el comunismo hoy día de manera directa, sin eufemismos, profesiones de culpa ni actos de contrición por la deriva histórica del movimiento, se expone a la santa denuncia del establishment intelectual y cultural. El estado apenas necesita ya ocuparse de la represión en las instituciones culturales, pues muchos intelectuales asumen el vigilantismo anticomunista con despliegue entusiasta de voluntariado cívico. Dado que el comunismo es hasta ahora la única propuesta teórica y práctica que persigue abolir y suplantarlo al capitalismo, la represión de su replanteamiento se extiende indefectiblemente a todo acto de resistencia o rebelión, imaginario o real, que siquiera aparente poseer el más mínimo contenido anticapitalista, independientemente de que ya casi nadie se afilia al ideario de Marx. El anticomunismo, por tanto, se convierte en una de las cabezas de hidra que apuntala al capitalismo como única realidad pensable en nuestros tiempos y lo sella como límite irrebasable de la historia. Esto restringe gravemente el ámbito de la crítica, lo que afecta a todos, independientemente de sus preferencias filosóficas y políticas, ¿pues cómo se puede pensar seriamente de una manera crítica, si no se puede siquiera imaginar un mundo diferente del que nos brinda el capitalismo en la actualidad? El comunismo es el único pensamiento que define hasta el momento, en la práctica, además de la teoría, los umbrales más allá de los cuales se supera el capitalismo. Estos umbrales son: la sociedad de iguales, la comunidad de bienes y la no-sujeción al mercado. En consecuencia, el comunismo abre un horizonte concreto al pensamiento radical antisistema en general al proveer herramientas y mapas filosóficos y políticos que siguen siendo más necesarios y actuales que nunca para quienes desean explorar la posibilidad de cruzar dichos umbrales de una manera u otra.

Como plantea Viveiros de Castro (2017), la filosofía occidental es una *mitofísica*, al igual que cualquier otra mitología de cualquier época o latitud, y esto incluye a la crítica anglo-europea de la metafísica prevaleciente en los últimos 50 años. Viveiros de Castro usa el neologismo “mitofísica” como sinónimo irónico de la metafísica (inseparable de la crítica de la metafísica), a la que también designa como sinónimo de toda filosofía; pero él no realiza estas

igualaciones para invalidar una u otra manera de denominar a ciertas tradiciones de pensamiento, sino para subvertir las distancias higiénicas que estas pretenden imponer con respecto al pensamiento mitológico del que se apartan con un prurito de superioridad moral e intelectual indistinguible del asco. Sería bueno tomar en cuenta lo anterior al considerar el señalamiento que hace Bruno Bosteels sobre el papel que ha jugado la llamada deconstrucción de la metafísica al vigilar cualquier asomo de política emancipadora radical para descartarlo como ilusión trascendental o metafísica, regresión a la política del sujeto, o a la mitología.

Lo que es más, la vigilancia cuidadosa de los límites de lo pensable o presentable en nombre de la deconstrucción de la metafísica o de la crítica del juego del lenguaje especulativo no solo con frecuencia parece implicar una ratificación filosófica de lo que ya se dice que ha sido la verdad de la historia de todos modos [i.e. el fracaso del comunismo], a menudo también cancela y reprime de manera preventiva, sin sublación futura, todas y cada una de las alternativas políticas posibles. [...] ¿No deberíamos leer esta condena o prohibición de lo que, en cualquier caso, se supone que es imposible como la definición misma de libro de texto de represión? (Bosteels 2014)

Bosteels aduce, en la conclusión a su libro *The Actuality of Communism* (La actualidad del comunismo), que el socialismo realmente existente, entendido como proyecto comunista, nunca fracasó, filosóficamente hablando, sino que fue derrotado en términos políticos e ideológicos, y que, por tanto, su reivindicación es un proyecto político que no se puede encerrar dentro de los límites de la filosofía actual ni dentro del moralismo dúplice del anticomunismo. Su libro menciona varias veces la necesidad de resucitar el comunismo e historizar su eternidad, en el sentido de tratarse de un ideal (la sociedad de iguales, la comunidad de bienes y la no-sujeción a la economía de mercado) que resurge una y otra vez por todas partes, a lo largo de la historia humana.

Tal idea de resurrección coincide con el imperativo ético de los cosmistas que hemos resumido aquí. En un acto de *museificación*, es decir, de ética cosmista, consciente de que toda la filosofía occidental es una *mitofísica* no muy distinta de cualquier otra mitología (Viveiros de Castro 2017), correspondería, de acuerdo con esta conjunción de ideas, resucitar al comunismo como enunciado-objeto y como proyecto de curaduría. Nos proponemos glosar ahora algunos textos que, al articular el tema del cosmismo al comunismo, apuntan a una suerte de replanteamiento no explícito de los aspectos resurreccionales que esta mezcla sugiere, en la forma de un *cosmocomunismo*. Examinemos algunos materiales propicios para un protocolo posible de curaduría, que apuntaría a lo que Bruno Bosteels llama “una historia de la eternidad comunista” que muy bien cabría en un museo teórico-práctico para esos fines. Este museo albergaría una curaduría del objeto histórico así enunciado que difiere de la crítica ordinaria en la medida en que no *analiza* (en el sentido de descomponer en sus partes) sino que *restaura* sus materiales a partir de sus paradojas internas constituyentes, y traza sus ciclos dialécticos sin moralizar.

Este es el método que sigue Groys en su libro, *Postdata comunista* (2015), donde inicia su trabajo de restauración a partir de las contradicciones existentes entre el lenguaje y el dinero (obviamente en cuanto representativo de la economía fundada en el valor de cambio y el

mercado): “En lo que sigue, entiendo el comunismo como proyecto de subordinar la economía a la política para dejar que la política actúe con libertad y autonomía. El medio en que funciona la economía es el dinero. La economía opera con cifras. El medio en el que funciona la política es la lengua” (9). Acto seguido enuncia: “La revolución comunista es la transferencia de la sociedad desde el medio del dinero al medio del lenguaje. [...] Mientras viva bajo las condiciones de la economía capitalista, el ser humano permanecerá mudo porque su destino no le habla; porque si el humano no es interpelado por su destino, tampoco puede responderle” (9). Además, continúa el razonamiento, la crítica al capitalismo es nula, pues ocurre en el lenguaje, y como tal, basta que la economía la convierta en mercancía para abstraer todo su valor crítico en la forma de puro valor de cambio, puesto que el único argumento que vale a fin de cuentas en el capitalismo es el del dinero. Como resume Groys, “Primero hay que transformar la sociedad, verbalizándola, para luego poder criticarla con sentido” (10). Por tanto, “para que la sociedad sea criticable, primero tiene que volverse comunista” (11). La pregunta que surge ante esta paradoja es, entonces ¿cómo y en qué instancia se produce la crítica necesaria para transformar la sociedad, si bajo el capitalismo es imposible producirla? En estrecha relación con esta disyuntiva es que Groys sitúa una contradicción de la teoría marxista-leninista que resulta ser uno de sus acertijos más dinámicos: “Por una parte cualquiera que conozca esta doctrina ha aprendido que la lengua dominante es siempre la de las clases dominantes. Por otra parte, también hemos aprendido que la idea que se ha apoderado de las masas se convierte en una fuerza material y que el propio marxismo tiene (o tendrá éxito) porque está en lo cierto. En lo que sigue se mostrará que precisamente esa ambivalencia es lo que importa cuando se da forma a la sociedad comunista. Pero primero nos ocuparemos de otra cuestión: cómo debe funcionar [esta fuerza] ‘ideal’, lingüística, que puede ‘apoderarse’ de los individuos y [potencialmente]<sup>3</sup> también de las masas, para transformarse así en una fuerza revolucionaria, generadora de poder” (14). Para responder a esta pregunta el autor comienza por señalar el principio platónico del lenguaje filosófico, según el cual el lenguaje que más fuerza tiene es el lenguaje cierto, en el sentido que propende, en su propia lógica interna, al beneficio común de toda la *polis*. El lenguaje que no responde a la lógica del común es inherentemente débil, pues se sustrae a la visión del todo; es incompleto, conlleva por definición una división interna que lo debilita, hasta el punto de que ni el propio sujeto que lo usa cree en lo que dice. El comunismo transforma el lenguaje para hablar desde la asunción del todo, del interés común y en esa misma práctica *verbaliza* la sociedad, según dice Groys, creando un espacio y un tiempo de transformación en el que la crítica sí puede ejercerse. Groys ve en la concepción platónica del lenguaje una vocación comunista.

Groys sostiene que la Unión Soviética fue más lejos que ninguna otra sociedad en la realización exitosa del proyecto comunista en la medida en que se abolió completamente la propiedad privada y que el poder político se organizó siempre en el ámbito del lenguaje, verbalizando exitosamente la sociedad, sin subordinarse a la economía. En opinión de Groys la Unión Soviética nunca fracasó económicamente, pues el fracaso económico sólo es posible en la esfera del mercado, que obviamente no existía. En lo político tampoco se fracasó, pues todas las decisiones, coerciones, y resistencias críticas que caracterizaron ese proceso se dirimieron exclusivamente en el medio del lenguaje, nunca en respuesta a intereses económicos. Hubo represión, a veces brutal, admite él, pero esta siempre respondió a razones y órdenes que igualmente se arbitraban en el seno del lenguaje. Ni siquiera en términos militares, añade Groys,

---

<sup>3</sup> Las palabras entre paréntesis angulares son ajustes a la versión en español basados en la versión en inglés (Groys 2009: xxii-xxiv).

pudo fracasar la URSS, puesto que logró amasar suficiente poderío bélico sin atender a presiones económicas. Finalmente, en un momento en que el estado soviético no enfrentaba ningún obstáculo interno ni externo, el liderato comunista acabó el comunismo a base de una decisión puramente política, por arbitrio propio. Y, asegura Groys, esta misma decisión tomada completamente al margen de intereses económicos es lo que encarna la realización del comunismo, tal cual una obra de arte se plasma cuando el artista soberanamente decide culminarla y acabarla. Recordemos aquí que el visionario de la curaduría cósmica, Nikolai Fedorov, siempre sostuvo que la “tarea común”, es decir, la política de resurrección universal debía asumirse como un arte, nunca como cuestión de intereses monetarios que, por definición, responden a egoísmos particulares. Recordemos también que Groys es sobre todo un curador. Su tarea en este libro es restaurar el objeto histórico constituido por el comunismo. Desde la perspectiva del cosmismo de Fedorov, y según la interpretación de Groys, la labor de museificación constituye el modelo óptimo de la educación desinteresada, por lo que creemos que se puede ver este esfuerzo como una contribución a “una historia de la eternidad comunista”, cual ha sugerido Bosteels. En relación con esto, como vimos arriba, Bosteels aduce que no hubo una derrota filosófica del comunismo, si bien acepta la derrota política. En cambio, vemos aquí, Groys sostiene que tampoco hubo derrota política ni de ningún tipo sino una especie de conclusión de la obra. Si bien no podemos evitar percibir la decisión política de abolir el comunismo como un suicidio del ideal, cabe considerar, de todas maneras, que la negación de la muerte como derrota y su conversión en victoria está en el corazón de la resurrección, como negación de la negación.

*La insostenible virtud del comunismo —Keti Chukhrov*

Concediendo que la decisión de la dirigencia soviética de abolir el comunismo haya respondido exclusivamente a consideraciones políticas, sería interesante preguntarse cuáles serían esas consideraciones. Keti Chukhrov, importante intérprete de la relación entre el cosmismo ruso y el comunismo, parece proporcionar posibles claves. En una conferencia de 2019 titulada “What Makes Communism Unbearable? A Few Notes On the Political Economy of the Common Good” (¿Qué es lo que hace insostenible al comunismo? Notas sobre la economía política del bien común”), Keti Chukhrov plantea que la tragedia del comunismo no está en los aspectos que no se lograron sino en los que sí se alcanzaron. Ella discrepa de las teorías emancipatorias occidentales, como las escuelas althusseriana, postalthusseriana, postestructuralista y otras, en el sentido de que siempre tratan al socialismo histórico y realmente existente como una especie de experiencia fraudulenta y fallida. Suelen oponer un socialismo impuesto desde el estado, burocrático, disciplinario a un movimiento de bases espontáneo, que venía desde abajo, que fue desestimado y reprimido. Aducen todo tipo de cosa para negar que el estado soviético fuera realmente comunista. Reclaman que fue capitalismo de estado, capitalismo de facto, etc.

Según Keti Chukhrov estas teorías occidentales exotizan al socialismo histórico sin percatarse de que ellas mismas han evolucionado en sociedades capitalistas y contienen elementos capitalistas inconscientes en su propio imaginario. Por tanto, no toman en cuenta que es muy diferente la crítica cuya perspectiva es la de haber vivido la realización del comunismo, es decir, la perspectiva de críticos soviéticos, como Evald Ilyenko y de teóricos postsoviéticos, como la propia Keti Chukhrov. Ella parte de la premisa de que es indisputable que la URSS y otros países de Europa Oriental alcanzaron el comunismo. La propiedad privada fue efectivamente abolida y criminalizada. Se estableció la economía de los bienes comunes. Se

desprivatizaron otros sectores de la vida social y se rompió con la economía libidinal que ata el deseo al consumo de mercancías. De hecho, se prescindió del deseo como móvil económico y político, y se lo sustituyó por la virtud. En fin, el problema no radica en supuestamente no haber cumplido las promesas del comunismo, en no haber organizado la sociedad del bien común, sino en todo lo contrario: en haber cumplido y logrado demasiado, demasiado pronto.

Chukhrov aborda una de las grandes enseñanzas de la experiencia histórica de la instauración del comunismo, la cual corrigió una suposición central del marxismo. Se trata de la primacía determinista que Marx y la tradición marxista adjudicaron a la economía y a las fuerzas productivas. Esa suposición de primacía de la economía es válida para la sociedad capitalista, la cual es absolutamente regida por el mercado y la ley del plusvalor, aclara Chukhrov, pero no se cayó en cuenta sino hasta luego de abolir el capitalismo e instaurar el socialismo, que se trata de un fenómeno históricamente determinado inaplicable al socialismo. La aplicación errónea del carácter productivista del capitalismo al socialismo permitió que muchas veces imperara una obsesión productivista y desarrollista en el esfuerzo socialista, porque se anticipaba que mientras más se desarrollaran las fuerzas productivas más presionarían por el avance y radicalización de las relaciones socialistas de producción en términos de la abolición de las clases sociales y la desprivatización de mayores aspectos de la vida social. Pero el caso es que no resultó así. Se establecieron las relaciones comunistas sin depender de un mayor desarrollo de las fuerzas productivas, el cual resultó no ser tan necesario como se suponía. El partido y el estado cumplieron con la tarea de establecer la sociedad del común, dando un gran salto adelante en la transformación de la sociedad. Esa transformación no estuvo determinada por el avance de la producción ni de la economía como tal, sino por el sometimiento de la economía al principio de la comunidad de bienes (colectivización, criminalización de la propiedad privada, etc.) potenciado por la acción del partido y las masas. Ocurrió entonces una mutación, según Chukhrov. Se probó fehacientemente que el avance de las fuerzas productivas, y por tanto, de la tecnología, no era necesario a la hora de apoyar la transformación de las relaciones sociales. Pero sólo el establecimiento real del comunismo pudo probar esto.

Aquí la teórica rusa trae la cuestión de la economía libidinal. Como se sabe, la economía capitalista es una economía libidinal. Es decir, la potencia del deseo y el inconsciente colectivos se privatiza y se convierte, por mecanismos de alienación y fetichismo, en el deseo fantasmático de la mercancía que mueve a los individuos a producir para consumir cada vez más estimulándose así la tecnología y las fuerzas productivas. En cambio, el comunismo no se basa en una economía libidinal, sino en regular y controlar la economía para que sirva a la sociedad del común. En el comunismo no rige la “atracción fatal” de la mercancía, dado que la comunidad de bienes, fundada en la economía de las necesidades básicas, se establece por encima de la posesión individual de la mercancía. Por tanto, el deseo se colectiviza como virtud del bien común. Ello determina que no exista una suficiente circulación de energía libidinal entre la gente que motive el crecimiento incesante de las fuerzas productivas y la tecnología, las cuales, de hecho, se fueron quedando atrás con respecto a las nuevas relaciones sociales.

Asumir el comunismo como socialización de la virtud, en sustitución de la privatización del deseo, según Keti Chukhrov, conlleva la redefinición de la sociedad del bienestar. Ella señala que la tradición marxista de occidente ha asumido muchas veces acríticamente el concepto capitalista de la sociedad del bienestar, de tal manera que se lo asocia al imaginario de la sociedad de la abundancia, consistente en la posesión y acumulación individual de mercancías dictadas por el deseo. Algunos teóricos y políticos marxistas han pretendido, incluso, que el

socialismo compita con el capitalismo en la satisfacción del deseo insaciable de consumo. Pero otra de las grandes lecciones del socialismo realmente existente fue la redefinición de la idea misma del bienestar para hacerla corresponder con las exigencias de la economía de bienes básicos. Transformar una economía del deseo individual en una sociedad de la virtud colectiva y redefinir el bienestar como bien del común, fue algo que sólo el partido y el estado pudieron realizar, pues obviamente no se puede confiar tal transformación a la “mano invisible” del mercado, aparte de que el objetivo precisamente es suprimir el mercado. La idea era afirmar el estricto valor de uso de los bienes, con tal de deslibidinizar el consumo, y desatarlo de los fantasmas del deseo a base de una economía de bienes básicos. Había que convencer a la sociedad que convertirse en una sociedad del común, es decir, organizada con el objetivo máximo de contribuir a la comunidad de bienes, constituye el máximo bienestar. Este proceso de socialización de las virtudes del colectivismo por encima del deseo de consumo tuvo relativo éxito en deslibidinizar la sociedad soviética, hasta el punto que, según Chukhrov, hacia las décadas del 50 y el 60 la mayoría de la población lo asumía como un nuevo *sentido común*, sin necesariamente responder a la propaganda del partido y la coerción del estado. Ello no impidió, sin embargo, que la creciente influencia del mercado global promoviera la mimesis extendida del consumo capitalista y que el deseo individual finalmente ganara la batalla contra la virtud colectiva.

Chukhrov arriba así al planteamiento de que el comunismo finalmente se autoliquidó en la Unión Soviética por resultar insoportable, dado que la sociedad humana del presente histórico, en el contexto de la sociedad global libidinal, no puede cumplir con un régimen de la virtud tan exigente. Ella conjetura que vivir, en todos los órdenes de la vida individual y colectiva, a la altura del ideal del bien común, tal cual expresado en la comunidad de bienes, es insoportable y requiere de capacidades sobrehumanas. Según la filósofa rusa, no fue que el movimiento comunista incumpliera sus promesas, fue que la sociedad humana no estuvo a la altura de su cumplimiento.

La conferencia de Keti Chukhrov de poco más de una hora de la cual extraemos estas notas sólo le permitió esbozar, a manera de conclusión, una alegoría de la patristica medieval. Según algunos teólogos ni el mal ni el infierno existen como creaciones de Dios. Son una condición existencial que el individuo crea dentro de sí, por acto propio, producto del libre albedrío. Si alguien de repente se encontrara colocado en el paraíso sin haberlo anticipado y no estando preparado para ello, lo viviría como un infierno. Al no haberse preparado para vivir en las condiciones incorpóreas del Paraíso, este individuo seguiría teniendo deseos materiales, pero no tendría un cuerpo para realizar sus deseos. Existiría en un nivel fantasmático del deseo frustrado que se convertiría en un infierno. Igual sucede a quienes se inscriben o son inscritos en el sistema comunista sin haberse deshecho del deseo (de la abundancia material y el consumo) y continúan deseando, sin tener el cuerpo que materializa el deseo (una economía libidinal que lo sostenga). En esas condiciones no tiene sentido criticar el paraíso, dice Chukhrov, pues es el individuo el que no está a la altura del mismo. Este dilema fue, por supuesto, políticamente irrebasable en el socialismo realmente existente de la Unión Soviética, propone ella.

*Humanismo cosmológico —Keti Chukhrov y Evald Ilyenkov*

El fundador del cosmismo ruso, Nikolai Federov, en su *Filosofía de la tarea común*, siempre asumió al ser humano como proyecto de acción creativa en interacción con los demás seres de

la naturaleza a nivel planetario y, por tanto, cósmico. Su filosofía se autodenomina “la tarea común”, puesto que asume a la humanidad en su ser genérico, como producto de la práctica de autocreación en común, socialmente solidaria. Keti Chukhrov ha abordado en varias intervenciones el tema del cosmismo, pero, independientemente de ello, su interpretación de uno de los ensayos más osados del marxista soviético heterodoxo, Evald Ilyenkov, no puede sino encajarse en la trayectoria de tangencias sugestivas entre cosmismo y comunismo, pese a que en Ilyenkov no hay nada como las insólitas propuestas de retrofuturismo-ficción de Nikolai Fedorov y sus seguidores. En su conferencia de 2019, “Why Preserve the Name ‘Human?’” (¿Por qué conservar el nombre, ‘humano?’), Keti Chukhrov critica fuertemente la postura anti-humanista de las corrientes especulativas posthumanistas en boga, trayendo a la discusión el ensayo de Ilyenkov titulado “The Cosmology of the Mind” (Cosmología de la mente). Ella no rechaza el pensar lo humano como parte de un todo más amplio que incluye lo no-humano. Tampoco rechaza la idea de que lo humano nunca está dado en sí, sino que siempre es algo que se construye a partir de lo no-humano. Para empezar, la filosofía ya ha reclamado en sucesivas ocasiones que los fenómenos no-humanos poseen continuidad existencial con el ser humano y refuerzan la humanidad, sin suprimirla. De hecho, nos recuerda la conferenciante, Marx asume sin ambages el estado siempre incompleto y por hacer del humano: “Marx fue el primero en sostener que los humanos nunca existieron, que la condición humana es el proyecto de un futuro comunista: en sus *Manuscritos filosófico-económicos de 1844*, él plantea que la condición humana no podrá realizarse o alcanzarse sin la liquidación de la propiedad privada y el establecimiento de una sociedad comunista”. Además, para Marx el ser humano nunca “es” simplemente por sí mismo, sino que sólo *es-con* otros humanos y las demás especies. En esa vena marxista de tomar en cuenta la dimensión genérica de la consciencia humana no dada todavía, sino siempre por desarrollarse a partir de determinadas condiciones sociales, surgieron movimientos de la vanguardia rusa que postularon radicales transformaciones biogenéticas, biosociales, y tecnológicas (más osadas que gran parte de la ciencia-ficción de nuestros días, como hemos visto en el caso de Fedorov), pero, asegura Chukhrov, siempre permaneció intacta la noción de que todo ello constituía una afirmación de la humanidad.

Chukhrov alega que, en oposición a esta afirmación de la relación íntima y necesaria entre la humanidad y lo inhumano, la cual existe no sólo en Marx sino también en Spinoza, las teorías posthumanas se afilian a una tradición del idealismo alemán representada por Kant y Hegel que niega que la mente humana tenga capacidad para captar lo que consideran como totalmente ajeno a ella: la materia, la realidad o lo real, la ancestralidad cosmológica del planeta, la dimensión cosmológica en general. Tal negación se refleja también en la teoría política vinculada al posthumanismo, la cual acepta las condiciones alienantes del presente y no ve la emancipación como un proceso de desalienación, de resistencia a las condiciones actuales sino como una mimetización e intensificación de las mismas. Algunas de estas posturas se agrupan bajo el nombre de “aceleracionismo”, pues precisamente ven en la aceleración de los procesos alienantes del capital una oportunidad de emancipación, no ya humana, sino posthumana.

Las vanguardias artísticas rusas y los pensadores soviéticos heterodoxos, como Vladimir I. Vernandsky y Evald Ilyenko, advierte Chukhrov, tomaron un derrotero muy distinto, más bien neohumanista. Ninguna de las grandes transformaciones naturales, tecnológicas y antropogénicas que ellos proyectan para el género humano involucra el catastrofismo, la alienación y el fin de la humanidad que la teoría posthumana promulga, sino que siempre conllevan una transformación igualitaria e inclusiva de la sociedad. Su reflexión filosófica conjuga a Spinoza con Hegel y a Marx con Spinoza en un principio monista. Ellos unen

cognición y materia. Las ideas que produce la mente humana son producto de la materia. La mente y el cosmos conforman una sola realidad. La materia necesita la idea y la idea necesita la materia. Por tanto, nada en el universo es intrínsecamente ajeno al pensamiento humano. Algunos aspectos son casi inabarcables por su complejidad, pero no son fundamentalmente ajenos.

Chukhrov considera que Ilyenko va más lejos que el cosmismo más radical en este sendero. Para Ilyenkov el cosmos no solamente es el hogar de la humanidad sino que la mente humana es un atributo del cosmos. Es decir, que la mente (el espíritu en el sentido de Hegel) posee, más que una fenomenología, una cosmología. La mente humana es coextensiva con el universo y no existe ningún sujeto de pensamiento otro que el pensamiento humano integrado a la materia del universo. Es decir, no hay una mente sobrehumana o trascendental. Ilyenkov, consecuente con la dimensión cósmica de su pensamiento, contempla en su connotado ensayo la extinción de la humanidad, pero la concibe como evento coextensivo a la extinción del cosmos. En esto su postura difiere radicalmente de la más reciente de Quentin Meillassoux en su libro *Después de la finitud*. Allí el filósofo francés invoca tanto la ancestralidad como la finitud del universo para postular la insalvable alienidad del cosmos con respecto a la mente humana. Sin embargo, dado que la mente humana es coextensiva al cosmos, y además no existe ninguna otra mente sobrehumana ni trascendental, Ilyenko obviamente ve la finitud del cosmos como algo inseparable de la finitud del ser humano, que otorga un mismo destino al humano y al universo entero. Él piensa —dice Chukhrov— “que la materia en alguna fase de su desarrollo genera pensamiento; por tanto, en lugar de la dicotomía de lo empírico y lo trascendental, o de lo abstracto y lo concreto, el cuerpo y la idea, los sentidos y la cognición, los dos componentes se incorporan por un proceso dialéctico. Es por eso que en condiciones sociales proto-comunistas la idea surge de la inmanencia del proceso viviente, en lugar de quedar en el reino de la metafísica”. Las “condiciones sociales proto-comunistas” aluden aquí a las sociedades indígenas que Pierre Clastres llamó “sociedades contra el estado”, las cuales son comunidades de iguales que practican la comunidad de bienes y no están sujetas al mercado. En ellas, dice apropiadamente Chukhrov, la idea es inmanente al proceso de vida y no se coloca aparte en el reino de la metafísica. Marx, pese a su escaso conocimiento de este tipo de sociedad, acertó al señalarlas como ejemplos de un “comunismo,” pero en lo que no acertó fue en añadirle el adjetivo de “primitivo” sin tomar en cuenta que su actualidad se reitera en cada momento de la historia hasta el día de hoy, según veremos más adelante al abordar la cosmopolítica amerindia. Ilyenkov retoma la premisa marxista de que la sociedad no alienada, donde la comunidad de los bienes corresponde al carácter genérico de la especie, es decir, a la igualdad fundamental de los seres humanos, no sólo evidencia que el pensamiento se corresponde con la materia, sino que, en efecto, forja esta unidad de pensamiento y materia como unidad real y eficiente. Si vamos directamente al ensayo de Ilyenkov, que afortunadamente ha sido traducido al inglés, vemos que, en su concepto

...en cada momento dado del tiempo, el pensamiento es una propiedad intrínseca de la materia —si en algún punto del espacio infinito la materia destruye un órgano del pensamiento, el cerebro pensante, con la misma necesidad el tiempo en cualquier otro punto reproduce este órgano.

El órgano mediante el cual la materia se piensa a sí misma, consecuentemente no desaparece en ningún momento singular del

tiempo infinito, y por tanto la materia constantemente posee el pensamiento como uno de sus atributos. (Ilyenkov, 2017: 165)

Aquí todavía Ilyenkov parece asociar el pensamiento casi por completo al órgano del cerebro. En desarrollos recientes de la neurología y la biología cognoscitiva se ha ido más allá de lo que se llama el chovinismo neuronal, en la medida en que se descubren procesos de toma de decisiones, memoria, anticipación y autoadaptación de sistemas, equivalentes a muchos de los procesos del pensamiento, que no necesariamente ocurren enteramente en sistemas nerviosos ni cerebrales (Trewavas 2014; Vertosick 2002). Sin embargo, podemos también interpretar que este “órgano” equivalga más bien a un conjunto de redes no necesariamente neuronales en el sentido fisiológico. Es interesante que pese a las diferencias en la concreción específica, la teoría de Ilyenkov se aproxima a las averiguaciones sobre las redes pensantes compartidas por sistemas biológicos y aún no biológicos, y que, a su vez, éstas investigaciones se aproximan a las ideas de las comunidades proto-comunistas (indígenas) en las que, como dice Chukhrov, la idea es inmanente al proceso de vida, es decir que los pensamientos surgen del territorio (red de seres humanos y no-humanos), cual sostienen los pensadores indígenas. Todo ello, por supuesto, desde la aserción de Ilyenkov de que “la materia constantemente posee el pensamiento”, hasta el descubrimiento del *pensamiento de redes* en muchas formas de vida orgánica, converge con el animismo amerindio tal cual elaborado desde la cosmopolítica, aunque sin necesariamente deshumanizar el pensamiento, sino más bien reconociendo su extensión humanizante universal. La concepción de Ilyenkov no es antropocéntrica, de hecho, sino antropogénica. Es en ese sentido que se puede interpretar la cita de Ilyenkov traída por Chukhrov: “El materialismo dialéctico resolvió la cuestión del propósito de la existencia mediante la categoría de la interacción universal”, a la cual ella añade: “lo que significa que Ilyenkov no le confiere a la humanidad [la especie humana como tal] un papel central en la existencia”. Es decir, que la humanidad es una categoría de la interacción universal antropogénica, la cual emana por todas partes en el cosmos y se materializa *genéricamente* (no siempre ni en todo caso, específicamente) en el ser humano (en la historia conocida hasta ahora). Esto es congruente con el animismo amerindio. En nada lo excluyen tampoco estas citas de Ilyenkov seleccionadas por Chukhrov:

La humanidad con su capacidad de pensar se inscribe en la red de interacción universal, nace dentro de ella, se desarrolla y algún día se destruirá ahí. La imagen de un “supremo propósito” de la existencia de la humanidad se subsume en la comprensión de la necesidad de la emergencia del género humano, su desarrollo y decadencia en y mediante esa misma interdependencia común a la materia universal. (5)

Un pensamiento ocurre como episodio transitorio en el desarrollo del universo, como producto “subordinado” en el desarrollo de la materia, pero como uno absolutamente necesario —es una consecuencia de la materia que es simultáneamente la condición para que la materia infinita exista. (5)

De aquí ella deriva varias conclusiones:

- 1) El pensamiento humano y la historia de la humanidad son solo parten de un ciclo mayor del movimiento universal de la materia.
- 2) No existe un sujeto personificado ni una consciencia personal [cósmica]; por tanto todas las actividades de un órgano de pensamiento son otra cosa que solo conocimiento, cognición, consciencia o inconsciente. El pensamiento pertenece a la dimensión universal tanto como a la vida ordinaria de cada día, sin que sea por ello dependiente de la voluntad individual ni de la consciencia.
- 3) El universo no solo se rige por el progreso, sino por la inevitable decadencia. Y esto no hace al rol del pensamiento menos humano, optimista y emancipador. (5)

Esto redundaría en que el pensamiento humano mismo, dado que pertenece a la red universal de interacciones de la materia, no se reduce a lo que piensa la consciencia específicamente humana y ni siquiera el inconsciente. Como plantea Eduardo Viveiros de Castro, el pensamiento humano es relacional y perspectivista. Se reconoce que el pensamiento encarna en el ser humano en la medida en que una perspectiva humana nos constituye como tales, pero lo hace sólo genéricamente, pues el pensamiento también emerge en determinadas interacciones entre humanos y no-humanos, rebasando las diferencias entre especies. Es la interacción cósmica la que a fin de cuentas genera la perspectiva humana en sus múltiples materializaciones. Esto se deriva de las siguientes interrogantes de Chukhrov ante la propuesta de Ilyenkov:

¿Serían humanas las criaturas en las que el órgano pensante resurge y se manifiesta de nuevo en alguna otra parte del universo? ¿No podría decirse que no importa a quien ni a que mente pase a pertenecer este órgano pensante cuando la vida humana termine y el pensamiento reaparezca en otra constelación del cosmos? ¿Y si el pensamiento es efectivamente la realización de la materia universal, qué hace del pensamiento el principal atributo de la humanidad si eventualmente pasa a otras criaturas después que la vida en el planeta tierra se extinga? Por qué Ilyenkov insiste en que el pensamiento realiza lo humano al punto que, si otras criaturas fueran las que pensarán, esa capacidad de pensar de todos modos sería humana? (5)

Las respuestas, pensamos al leer a Chukhrov, se relacionan con el carácter genérico de lo humano. Marx siempre enfoca el género humano, no la especie humana. Y es en esa línea que Ilyenkov parece retomar la idea de que un humano no es simplemente un ser natural, una especie (*Homo sapiens*, etc), sino un género de vida encarnado “mediante la realización práctica de lo general y su implementación material” (Chukhrov). Esto es posible porque la dimensión de lo general planteada inevitablemente por el pensamiento está también inevitablemente inscrita en la materia, y por tanto el pensamiento siempre ocurre como hecho general. La génesis y soporte del pensamiento es siempre una inscripción exterior al mero conocimiento específico. Chukhrov recurre al diálogo *Meno*, de Platón, en el cual Sócrates reclama que el conocimiento no es sólo conocimiento, sino que es sobre todo virtud. Así, una de las condiciones de lo general es la consciencia de que el yo existe sólo en relación con el no-yo. El yo tiene que reconocerse, dice Chukhrov, como parte del no-yo, lo que para ella implica una ética de la

resignación. Ello comporta asumir el conocimiento como camino a la virtud de lo general desplegada por la propia materia, en otras palabras, concluye ella, es preciso reconocer un “comunismo inscrito en la materia”.

Vemos aquí el desarrollo de una idea central de los planteamientos cosmistas (Fedorov) y comunistas, que pasa por el marxismo soviético heterodoxo (Ilyenkov) y se replantea en un pensamiento marxista postsoviético (Groys, Simakova, Chukhrov). Quizás el nombre más apropiado que se pueda dar a esa idea central es “la tarea común”, reconociendo, por supuesto la motivación filosófica y política que cobran palabras tan *comunes* como “tarea” (práctica, praxis) y “común” (lo que corresponde e incluye por igual a todos), en cuanto proyecto que se extiende al cosmos del cual el humano es expresión evidente.

### *Cosmopolítica*

Llamo pensamiento cosmopolítico al corpus emergente y abierto de enunciados inscritos en testimonios, etnografías, ensayos antropológicos, estudios científicos y filosóficos, crítica literaria y ficciones que en varias maneras dialogan principalmente con las tradiciones orales de pensamiento de la cuenca del Amazonas, pero también con la mayoría de las tradiciones indígenas suramericanas y centroamericanas (amerindias) y convergen en parte con algunas derivas del giro ontológico.<sup>4</sup> Se trata, por supuesto, de un corpus “mezclado”, en el sentido filosófico que le da Emanuele Coccia (2016) a esta palabra, cuando los cuerpos se imbrican recíprocamente, compartiendo elementos, sin perder su individualidad. No es mi interés aquí reclamar purismo alguno ni contraponer unas “epistemologías” amerindias a otras supuestamente “occidentales”. Aquí no remitimos a cómo piensan los indígenas amazónicos en sí, aunque obviamente hay una enorme aportación indígena, sino a los conceptos muy sugerentes que emergen de la mezcla de las vertientes señaladas.

Eduardo Viveiros de Castro conjuga la etnografía amazónica y el giro ontológico de manera muy sugerente. Una glosa escueta de algunas de sus proposiciones más oportunas nos permitirá apreciar algunas de las implicaciones relacionadas con la discusión anterior sobre el cosmismo ruso y el replanteamiento actual del comunismo. El giro ontológico implica una metafísica situada en un plano muy distinto a la metafísica de la trascendencia que el posestructuralismo se dedicó a deconstruir (Derrida), historizar (Foucault) o abandonar (Deleuze). Ahora se trata de una metafísica experimental, más bien monista a la manera spinoziana, que no es tal ante ninguna exterioridad ni infinito, sino que literalmente *incorpora* la trascendencia, es decir, que incluye la exterioridad y el infinito en la multiplicidad de los cuerpos. Basándose en la pormenorizada e insoslayable materialidad, sensorialidad y corporalidad del pensamiento practicada por los mitos amerindios, cual extensamente analizada por Lévi-

---

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo: Davi Kopenawa et Bruce Albert, *La Chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami* (Paris: Plon, 2010); Robin M. Wright, *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon* (Lincoln-London: University of Nebraska Press, 2013); Luisa Elvira Belaunde, *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos* (Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de San Marcos, 2005); Eduardo Viveiros de Castro, *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds* (Chicago: Hau Books, 2015); Bruno Latour, *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos* (Buenos Aires: Paidós, 2013); Martin Hollbrand and Martin Pedersen, *The Ontological Turn* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017); Pierre Charbonnier, Gildas Salmon, Peter Skafish, eds., *Comparative Metaphysics. Ontology After Anthropology* (London-New York: Rowman & Littlefield, 2017).

Strauss,<sup>5</sup> Eduardo Viveiros de Castro ha postulado recientemente dos premisas claves que nos conciernen: 1) el pensamiento amazónico es una metafísica; 2) “toda metafísica es una *mitofísica*” (2017). Según Viveiros esta segunda premisa supone que el mito conceptualiza la *fisis* vía la imagen y que el concepto es una modalidad de la imagen (mayormente narrativa en este caso). Por tanto, el mito amazónico produce conceptos como cualquier otra metafísica, y a su vez, toda metafísica es una puesta en variación de imágenes y relatos como cualquier mito. Los mitos, cual demostró Lévi-Strauss hasta la saciedad, son redes estructurantes de variaciones abiertas íntimamente entrelazadas con la vida material de las comunidades proto-comunistas indígenas, en que las propias estructuras están en variación.<sup>6</sup> El mito es siempre una variante de otro mito. No existe el mito original. Lo que existe son condiciones materiales de vida obviamente cambiantes que son constantemente rearticuladas en el mito. El llamado mito de origen nunca es original en sí mismo. Pese a que algunos les llaman narraciones de origen o relatos originarios, ningún mito es originario, pues, como acto de enunciación, siempre se sitúa *in medias res*, es la continuación de otro mito y una versión más de otros mitos contados por otros. Cada versión produce, no sólo variaciones de la verdad, sino la variación misma como función de la verdad. La verdad es la *puesta en variación* de la verdad que sobreviene de la íntima relación entre el pensamiento y el modo material de vida tal cual ha existido en estas comunidades proto-comunistas.

Lo anterior se añade a la constatación de que el pensamiento amerindio (y sobre todo el amazónico) conforma una “ontología política de lo sensible, un pansiquismo radicalmente materialista” (Viveiros de Castro 2017) que emerge como posibilidad de una cosmopolítica. De este animismo materialista surge que, invirtiendo la crítica política moderna que perseguía *desnaturalizar* la política, la cosmopolítica *politiza* la naturaleza. Esto es así porque el animismo amazónico parte de la premisa que todos los seres naturales son potencialmente humanos, que lo que comparten todos los seres es la humanidad (como perspectiva relacional), no la naturaleza (en cuanto especies). El pensamiento humano es un atributo del cosmos en general, no sólo de la especie *Homo sapiens*. El pensamiento amazónico concibe modos de relacionarse en que la diferencia entre ser humano o no-humano no es algo fijado a la especie a la cual se pertenezca sino un proceso genérico relativo a la perspectiva relacional: el humano se ve a sí mismo como humano mientras ve a la otra especie como no-humana, pero si se asume la perspectiva de esa especie hay que considerar que ésta se ve a sí misma como humana mientras ve al *Homo sapiens* (que se ve a sí mismo como humano) como animal. Lo humano es, entonces, el juego de perspectivas que se abre en ciertos encuentros y relaciones en que participan potencialmente infinidad de seres del cosmos, y no una cualidad inherente a la especie *Homo sapiens*. Este juego de perspectivas es lo que produce sujetos. Cada diferencia instala una perspectiva, cada perspectiva habilita un sujeto. En ese sentido, las relaciones entre todos los seres se dan, en principio y en potencia, entre sujetos, sean humanos o no-humanos. Así, todo conocimiento es intercambio multilateral antes que mero acto unilateral de un sujeto que percibe a un objeto. Esto no implica necesariamente un antropocentrismo toda vez que lo humano en la ontología amazónica antes que ser “la medida de todas las cosas”, es “la desmesura de todas las cosas” (Viveiros de Castro 2017) por ser aquello que aparece

---

<sup>5</sup> Claude Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit. Mythologiques I* (Paris: Plon, 1962); *Du miel aux cendres. Mythologiques II* (Paris: Plon, 1967); *L'Origine des manières de table. Mythologiques III* (Paris: Plon, 1968) y *L'Homme nu. Mythologiques IV* (Paris: Plon, 1971).

<sup>6</sup> Nos referimos aquí al mito como tradición oral heterogénea y abierta cual compilado por la etnografía amazónica. No nos referimos al tipo de gran relato teológico y trascendental denostado, por ejemplo, por Franz Kafka y Walter Benjamin.

precisamente en la ocasión de la diferencia y el consecuente surgimiento de las perspectivas diferentes que instalan cada punto de vista singular que es sujeto. La ocasión de la diferencia la brindan las múltiples naturalezas de los cuerpos, es decir, sus cualidades materiales y psíquicas inseparables. Por eso Viveiros de Castro llama a esta dinámica ontológica “perspectivismo multinaturalista” (2015). Según él, en una pluralidad de mundos así, en que todo es potencialmente humano y ocasión de desmesura, todo encuentro es político y supone tanto una oportunidad como un peligro; la posibilidad de conflicto es tan grande como la posibilidad de alianzas. Lo “natural” es político y social por definición. Hay tantas perspectivas como naturalezas y sujetos hay en todas las especies de la fauna y la flora, en todos los seres bióticos y abióticos que *son y hacen* cada minuto, con sus interacciones, los territorios-mundos. Pero todos comparten una existencia general que se expresa en una dimensión común, a nivel cósmico, de sus innumerables vidas.

Como advertimos al principio, en estas líneas no pretendemos que ninguna de estas tres corrientes del pensamiento actual, cosmismo ruso, comunismo y cosmopolítica, fagocite y subsuma a las otras como parte de su propia verdad, sino glosarlas de tal manera que quede abierta e inconclusa la trama bastante evidente de relaciones y tangencias que permiten trazar. Por tanto, sobra cualquier conclusión.

## Bibliografía

- Bosteels, Bruno (2014). *The Actuality of Communism*. London: Verso.
- Chukhrov, Keti (2015). “Why Preserve the Name ‘Human?’” *e-flux journal* #65.
- Chukhrov, Keti (2019). “What Makes Communism Unbearable? A Few Notes on the Political Economy of the Common Good”. *e-flux lectures*:  
<https://www.youtube.com/watch?v=dV33oIVB2aM>
- Coccia, Emanuele (2016). *La vie des plantes. Un métaphysique du mélange*. Paris: Éditions Payot & Rivages.
- Fedorov, Nikolai (2015). “The Museum, It’s Meaning and Mission”. *e-flux journal* # 65.
- Groys, Boris (2009). *The Communist Postscript*. London: Verso.
- Groys, Boris 2015. *Postdata Comunista*. Buenos Aires: Cruce Casa Editora.
- Groys, Boris, ed. (2018). *Russian Cosmism*. New York: MIT Press/e-flux.
- Ilyenkov, Evald (2017). “Cosmology of the Spirit”. *Stasis* No. 2.
- Meillassoux, Quentin (2015). *Después de la finitud. Ensayo sobre la contingencia*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Simakova, Marina (2016). “No Man’s Space: On Russian Cosmism”. *e-flux journal* # 74.
- Simakova, Marina (2018). “Russian Cosmism: A Foretaste of Revolution. *e-flux journal* #88.
- Trewavas, Anthony (2014). *Plant Behavior and Intelligence*. Oxford: Oxford University Press.
- Vertosick, Frank T. (2002). *The Genius Within: Discovering the Intelligence of Every Living Thing*. New York: Harcourt.

- Vidokle, Anton, and Hito Steyerl (2017). "Cosmic Catwalk and the Production of Time", in Brian Kuan Wood, ed. *Art Without Death: Conversations on Russian Cosmism*. Berlin: e-flux/Sternberg Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2015). *The Relative Native. Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: Hau Books.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2017). "Metaphysics as Mythophysics or Why I Have Always Been an Anthropologist", in Pierre Charbonnier, Gildas Salmon, Peter Skafish, eds., *Comparative Metaphysics. Ontology After Anthropology*. London-New York: Rowman & Littlefield.
- Young, George (2012). *The Russian Cosmists. The Esoteric Futurism of Nikolai Fedorov and His Followers*. New York: Oxford University Press.