

Sobre la naturaleza de las cosas de Marx¹. Jacques Lezra

**Trad. Claudio Aguayo Bórquez
y Miguel Carmona Tabja**

University of California-Riverside, EE.UU.

Esta *potestas*, este *declinare*, es el desafío, la obstinación del átomo, el *quiddam in pectore* del átomo; no caracteriza su relación al mundo como la relación del mundo fragmentado y mecánico con el individuo singular.

Como Zeus creció, en la tumultuosa danza guerrera de los Curetes, así aquí el mundo toma forma en la resonante guerra de los átomos.

Lucrecio es el genuino poeta épico romano, ya que por él canta la sustancia del espíritu romano.

Diese *potestas*, dies *declinare* ist der Trotz, die Halsstarrigkeit des Atoms, das *quiddam in pectore* desselben, sie bezeichnet nicht ihr Verhältnis zur Welt, wie das Verhältnis der entzweigebrochenen, mechanischen Welt zum einzelnen Individuum.

¹ Las traducciones son proyectos ingratos, por lo que son de agradecer siempre y profundamente. Despiertan a la vez necesarias soledades y sociedades defectivas. Tal fue el caso, extremado, del texto que presentamos, que tradujeron Claudio Aguayo Bórquez y Miguel Carmona Tabja; traducción que comentaron y corrigieron minuciosamente a continuación Blanca Fernández García y Antonio Gómez; y que por último revisó el autor, que se permitió además corregir, explicitar, y en casos extender el análisis que ofrece la versión inglesa. Entre mano y mano, al pasar de una versión a otra, el texto ha sufrido declinaciones que ninguno de los traductores suscribiría, y que tal vez sean, por qué no, una versión íntima de la lógica entre aleatoria y determinada que instala en el seno de la filosofía occidental el encuentro entre Marx y Lucrecio. La versión inglesa: "On the Nature of Marx's Things." En *Lucretius and Modernity*. Ed. Jacques Lezra y Liza Blake (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2016), 125-143; y posteriormente en Jacques Lezra, *On the Nature of Marx's Things: Translation as Necrophilology* (Nueva York: Fordham University Press, 2018), 37-54.

Sobre la naturaleza de las cosas de Marx.
Jacques Lezra

Wie Zeus unter den tosenden Waffentänzen der Kureten
aufwuchs, so hier die Welt unter dem klingenden Kampf-
spiel der Atome.

Lukrez ist der echt römischer Heldendichter, denn er be-
singt der Substanz des römischen Geistes.

Karl Marx, *Notebooks on Epicurean Philosophy* IV

“No hace falta decir que no se puede hacer sino un pequeño uso de Lucrecio” [*Es versteht sich, dass Lucretius nur wenig benutzt werden kann*].² Así, a modo de prefacio o profilaxis, abre el cuarto de los *Apuntes sobre la filosofía epicúrea* que redacta Marx alrededor de 1839, cuando prepara la tesis doctoral. Sigue una larga lista de citas del *De rerum natura*, y a continuación, Marx pasa a hacer uso, precisamente, de Lucrecio –sirviéndose de él como antagonista principal de Plutarco, en la larga batalla cuyo premio será la misma tradición epicúrea. En estas notas tempranas, informales, que borronea el joven tesista, pende de un hilo la recepción de Lucrecio; se asoma en ellas (sin llegar del todo a cobrar forma, sin fijarse, sin persistir) lo que Althusser definirá como la “corriente subterránea” del materialismo del encuentro. Brota esta corriente y luego, en el transcurso de los próximos veinte años, se ve recanalizada o resurgida.³ Surge

² Marx, Karl, *Notebooks on Epicurean Philosophy*, in *Marx/Engels Collected Works*. New York: International Publishers, 1927, v.1. El alemán está tomado de *Marx-Engels Werke*. Berlín: Dietz Verlag, 1968, B40. p. 145. La lectura de Lucrecio hecha por Marx, de la edición de 1801, Leipzig, preparada por H.C.A. Eichstädt, se publicó en la edición de Gilbert Wakefield y Richard Bentley, 1796-7. Citamos por la traducción castellana de Wenceslao Roces, Carlos Marx, *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. p. 38.

³ Althusser, Althusser. *Philosophy of the Encounter: Later Writings, 1978-87*, ed. François Matheron and Oliver Corpet. Tr. G.M. Goshgarian (New York: Verso, 2006). He encontrado más esclarecedor a Vittorio Morfino, *Plural temporality: Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser* (Leiden: Brill, 2014). Morfino centra su análisis en el encuentro entre Spinoza y Lucrecio (le interesa la versión algo posterior de la lectura marxiana de Lucrecio). “Es quizás este primado del encuentro sobre la forma”, escribe Morfino, “el que Spinoza contraponen, a través de Lucrecio, al universo ordenado jerárquicamente mediante esas formas” (86). El *evento* del encuentro porvee a Morfino, los notables medios para describir cómo diferentes órdenes de temporalidad son característicamente articulados de forma no sistemática (o mejor, *relacionada*) en la tradición materialista que él analiza.

momentáneamente una aproximación a la mediación que choca con la mecánica, la economía, del *uso*, para encontrarse traducida, de forma nunca totalmente satisfactoria, primero en el gran léxico hegeliano que desarrollan el joven Marx y sus maestros, y luego en el lenguaje de la economía política. ¿Qué uso se le puede dar a una cosa?, ¿En qué sentido Lucrecio es algo que pueda ser *usado*?

Marx lo plantea de la manera siguiente. Cito por la traducción castellana de Wenceslao Roces:

Así como en la primavera la naturaleza se tiende desnuda, mostrando todos sus encantos, como segura de su victoria, mientras que en invierno esconde sus vergüenzas y desnudeces bajo el manto de la nieve y el hielo, así Lucrecio, dueño y señor poético del mundo, fresco, lozano, intrépido, se distingue del pacato Plutarco, quien envuelve su pequeño yo [*sein kleines Ich*] bajo la nieve y el hielo de la moral. Cuando vemos a un individuo medroso y encogido, que se arropa tembloroso, involuntariamente nos sentimos también nosotros temerosos y acobardados. En cambio, ante el espectáculo [*Anblick*] de un acróbata que, vestido de vivos colores, salta en el aire, nos olvidamos de nosotros mismos, parece que quisiéramos salirnos de nuestra propia piel [lit.: sintiéndonos elevados, *erhaben*] y respiramos más hondo, como dotados de una fuerza superior [*Allgemeine machte*]. ¿Quién se siente más libre, más animado por el estímulo moral [*sittlich*]: el que sale de la escuelita de Plutarco, cavilando en torno a la injusticia de que los buenos pierden con la muerte los frutos de su vida, o quien ve colmada la eternidad, escuchando la voz intrépida y tonante del poema de Lucrecio?⁴

Estas son líneas maravillosas. Me permito ofrecer una traducción más literal de las frases que me ocupan, “Wenn wir ein ängstlich-zugeknöpftes, in sich geducktes Individuum sehn, so greifen wir unwillkürlich nach Rock und Schnalle, sehn, ob wir auch noch da sind, und fürchten uns gleichsam zu verlie-

⁴ Sigo la traducción castellana de Roces, Carlos Marx, *Escritos de juventud*, p. 38.

ren. Aber beim Anblick eines bunten Luftspringers vergessen wir uns, fühlen wir uns über unsre Haut erhaben als allgemeine Mächte und atmen kühner”: “Cuando vemos un individuo... involuntariamente nos aferramos al abrigo y al broche, para asegurarnos de que estemos aún aquí, como temerosos al igual de perdernos a nosotros mismos. Pero en la visión [*Anblick*] de un acróbata intrépido, nos olvidamos de nosotros mismos, sintiéndonos elevados [*erhaben*] por sobre nuestras propias pieles, como fuerzas universales [*Allgemeine mächte*], y respiramos audazmente”. Destaca el entusiasmo de Marx por los versos “intrépidos”, “acrobáticos” de Lucrecio y por la interpretación “infinitamente más filosófica de Epicuro” que la que ofrece el invidual Plutarco. Admiramos al “dueño y señor poético del mundo”; nos “olvidamos de nosotros mismos”; en los versos de Lucrecio lo que tenía de “pequeño” nuestro “Yo” se olvida, y se expande para llenar el vertiginoso vacío bajo el acróbata. Los versos de Lucrecio danzan peligrosamente por encima del mundo de las cosas, dice Marx. Parece innegable la pulsión de identificación que late tras las frases del joven Marx: si bien en su poema Lucrecio canta la catástrofe marítima, el naufragio que observa el filósofo desde la ecuánime orilla, *suave mari magno*; aquí Marx pinta el mundo de las cosas y de sus estados, y por encima de éste un mundo de giros poéticos acerca de ellas, y de proposiciones articuladas tanto poética como filosóficamente, concernientes y relativas al mundo de las cosas. ¿Desde qué ribera, y en qué disposición anímica, escribe el joven Marx? Y, ¿cómo hará uso en sus escritos de Lucrecio, que es fuente de su canto? Será sin duda un uso de carácter discursivo, cuyas figuras buscan dibujar, en paralelo y celestialmente, el camino parco e invidual que siguen en el mundo inferior las meras cosas.. Necesariamente buscará mantener en su firmamento las cosas celestes, y buscará la correspondencia o la analogía con las meras cosas de abajo. Alguna fuerza las conjuga y las separa, como si el arte poético lucreciano tuviera la doble pulsión centrífuga y centripeta de la gravedad misma. Nos detenemos un instante para destacar lo incierto de la analogía que mueve el argumento, y para subrayar cuán difícil resulta en-

tender lo que significa, en este contexto, la ley física de la “gravedad”. Digamos que fuera sinónimo, o figura, de “la referencia” o “la correspondencia” o “la continuidad”, o que equivaliese a cierta regla de “paralelismo”, siempre tendremos que tener en cuenta que cada uno de estos términos opera en su propio marco léxico-filosófico, y que estos prohíben las sinonimias y alejan o infectan las analogías. “La gravedad”, decimos, amenaza siempre con hundir al acróbata, o al poeta, o al filósofo lucreciano; amenaza con precipitarlo desde el aire en el que gira hacia las cosas de abajo⁵. La analogía, sospechamos, opera en dos ámbitos: como figura poética, y por ende como parte del firmamento en el que se mueve el poeta (o el filósofo que busca parecerse a él: otra analogía, otra correspondencia); y como principio que rige la relación *entre* el firmamento y el parco e invernal mundo de las cosas con el cual el firmamento poético mantiene un parecido, una correspondencia trémula, equilibrada apenas entre la fuerza que atrae y la que separa.

⁵ La bibliografía de trabajos que conciernen a la lectura marxiana de Lucrecio no es corta –y la publicación de los ensayos de Althusser sobre el llamado “materialismo del encuentro” ha servido para complicar y profundizar considerablemente los estudios sobre el tema. Tengo en mente, entre otros, el trabajo de Antonio Negri; en esta línea, me ha parecido particularmente útil el ensayo reciente de Melinda Cooper, “Marx Beyond Marx, Marx Before Marx: Negri’s Lucretian Critique of the Hegelian Marx,” en *Reading Negri: Marxism in the Age of Empire*, ed. Pierre Lamarche, Max Rosenkrantz, David Sherman (Chicago: Open Court, 2011), 127-149. Ver especialmente las observaciones de Cooper en 144: “La temprana disertación de Marx y sus cuadernos sobre Lucrecio, contienen su réplica filosófica más elocuente a la filosofía hegeliana del tiempo. En la tradición hegeliana, el tiempo siempre es mediado por las medidas cuantitativas del espacio y sólo puede, por tanto, dar cuenta de la caída lineal de los átomos en el espacio –es por esta razón, contiene Marx, que para Hegel no es posible responder al shock del *clinamen*, y finalmente lo refigura en términos de la dialéctica entre espacio y tiempo. En la filosofía de Lucrecio, Marx descubre algo que resiste los términos del análisis hegeliano –el *clinamen* introduce un desvío en la caída de átomos, un movimiento de la desviación absoluta a través de la cual es posible que el tiempo diverja de las mediaciones del espacio. El *clinamen*, entonces, permite a Marx refigurar la resistencia en términos no dialécticos, como afirmación de una diferencia prioritaria y absoluta –una diferencia sin mediación posible... Marx, sin embargo, (como Negri) no se queda satisfecho con la teorización de esta noción de resistencia puramente disruptiva. Una vez que hemos descubierto al *clinamen* como diferencia sin mediación posible, insiste, tenemos que ir *más allá*, a una filosofía posible del tiempo y la constitución... Necesitamos descubrir como el *clinamen* mismo puede llegar a ser constitutivo de su propio mundo”. Cooper, quien se centra en los aspectos temporales de la *declination*, está dialogando aquí con Francine Markovits, *Marx dans le jardin d’Épicure* (Paris: Éditions de Minuit, 1974), entre las lecturas más influyentes acerca de la lectura marxiana de Lucrecio.

Podemos dar una primera respuesta –algo superficial, eso sí– a las preguntas que nos hacíamos acerca del “uso” de Lucrecio por Marx. En su lectura de Lucrecio, Marx parece autorizado por el vigor y la inteligencia del verso poético para extender sus propias alas literarias, y para entregarse a antítesis climatológicas, mitologías, antropomorfismos y símiles épicos: “Así como en la primavera la naturaleza se tiende desnuda”, escribe, “mostrando todos sus encantos, como segura de su victoria, mientras que en invierno esconde sus vergüenzas y desnudeces bajo el manto de la nieve y el hielo, así Lucrecio, dueño y señor poético del mundo, fresco, lozano, intrépido, se distingue del pacato Plutarco, quien envuelve su pequeño yo bajo la nieve y el hielo de la moral”. Marx saca a relucir un pequeño grupo de trucos poéticos y retóricos que hacen eco de la invocación de Venus, en la apertura del *De rerum natura*, donde se dice, como se recordará, que la *Aeneadum Genetrix* es aclamada por la naturaleza *simul patefactast verna diei* “tan pronto como el rostro primaveral del día se hace manifiesto” o, según la traducción del Abate Marchena, “al punto que galana primavera / La faz descubre”⁶. Pero las líneas de Marx también expresan un grado de ansiedad –que sintetiza el doble uso de la analogía, como figura poética y como principio conceptual. La emoción que le causa volar, por así decirlo, con Lucrecio, de captar una visión de la naturaleza cautivante y seductoramente desnuda, de olvidarse de sí mismo– todo esto remite a la familiar experiencia filosófica de sentirse-elevado, *erhaben*, sublimado, que alimenta la estética desde Longino en adelante. (Experiencia, por otra parte, que le interesa sobremanera al joven Marx, tanto como modo de expresarse poéticamente como para burlarse de los pensadores idealistas del entorno de Schiller, que abusan, según él, del concepto⁷). Para este joven Marx, leer a

⁶ Lucretius, *De rerum natura* (Oxford: Clarendon Press, 1966). El castellano, en *De la naturaleza de las cosas: poema en seis cantos*, tr. José Marchena (Madrid, Librería de Hernando y Compañía, 1918).

⁷ De estas fechas es el epigrama “Hegel” del joven Marx, por ejemplo, en el que se queja de la brumosa elevación de los versos de Schiller y de Goethe. Ver Carlos Marx, *Cantos para Jenny y Otros Poemas*, ed. Francisco Fernández Buey, tr. Francisco Jaymes y Marco Fonz (Barcelona: El Viejo Topo, 2000). La cuestión no es únicamente poética. En los

Lucrecio es encontrarse con lo que nos eleva-expone-constituye, que también nos amenaza con la pérdida de nosotros mismos, del sí mismo. El “pequeño Yo” expande, crece y se crece, para ocupar el espacio que quedaba vacío entre el acróbata y la superficie, entre el mundo de las figuras poéticas y el suelo invernal de las cosas –pero deja, casi diremos, de parecerse a sí mismo, de ser análogo a sí mismo. Podremos sentirnos “como” fuerzas universales cuando nos encontramos con los versos de Lucrecio, pero sólo cuando hemos olvidado que *no lo somos*, que *no somos* tales fuerzas universales; la victoria de la primavera siempre cae en manos del invierno, para volver a escapar, derrotada y triunfante, y así sucesivamente. Nos hacemos con cierto tipo de disposición moral –*Sittlichkeit*– y con una mayor y creciente sensación de libertad, pero pagando con la moneda de esta exposición sublime y sublimante, y escudados tras el olvido necesario que produce la audacia de Lucrecio. Precisamente ¿qué suerte de disposición moral es ésta? y, más en concreto ¿qué suerte de libertad es contingente en el olvido sublime? y ¿qué necesitamos olvidar en función de alcanzar una disposición moral libre? Estas cuestiones son, ellas mismas, momentáneamente olvidadas, por la emoción que causa en el lector la victoria de Lucrecio sobre Plutarco.

Pero sólo momentáneamente, y nunca del todo. Manifiestamente, Marx enfoca el *De rerum natura* en el modo épico-poético que le ofrecen los versos de Lucrecio, pero también a través y contra el léxico de la estética kantiana. En este nivel, no se puede dar el “olvido”. Todo lector de Marx –y, como estas líneas son

apuntes sobre Bauer y Feuerbach que saca para preparar lo que hemos dado en llamar los “Manuscritos económico-filosóficos de 1844” hace pasar el discurso de lo sublime del lado de Bauer y de escuela superficial e idealista que, “después de haber impuesto su sublimidad sobre las sensaciones humanas y sobre el mundo, ante el cual, elevándose en sublime soledad sobre su trono, sólo deja caer de vez en cuando de sus labios sarcásticos la risa de los dioses olímpicos [nachdem sie ihre Erhabenheit über menschliche Empfindungen, wie über die Welt, über welche sie in erhabener Einsamkeit thronend]; después de todos estos divertidos partos del idealismo que agoniza bajo la forma de la crítica (del neohegelianismo), no nos hace ver siquiera el barrunto de un ajuste de cuentas crítico con su madre, la filosofía hegeliana, y ni tan sólo sabe apuntar su actitud crítica ante la dialéctica de Feuerbach. Es un comportamiento totalmente exento de crítica para consigo mismo”. Marx, *Escritos de juventud*, 646; el original, en *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), “Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt”, *Marx Engels Werke (MEW)* v. 40 (Berlín: Dietz Verlag, 1968), 569.

notas privadas, planeadas para el propio uso de Marx, el “lector” que interesa aquí es Marx mismo— los lectores de Marx, Marx mismo, han de reconocer lo artificioso del verso lucreciano, y el reconocerlo depende de que se tenga presente la larga tradición, tanto ética como filosófica, que compromete. Ante “la visión [*Anblick*] de un acróbata intrépido” bien podríamos “olvidarnos de nosotros mismos”, pero el resumen que hace Marx de la experiencia de leer a Lucrecio pasa, para el lector, por otra visión y por el recuerdo: cuando “nos sentimos elevados [*erhaben*] fuera de nuestras propias pieles, como fuerzas universales [*allgemeine Mächte*] y respiramos sin miedo”, nos encontramos reinsertos en una tradición estética, y en una tradición de escritura sobre la estética, que nos viste de nuevo en “nuestras propias pieles”. Fenómeno anamnésico, lectura en tanto recuerdo que nos devuelve una estival, puede que hasta infantil, piel filosófica. Aquí, en resumen, las leyes determinantes de la mediación arrastran al Marx lector hacia el Marx escritor de estos cuadernos, al igual que el símil épico con el que Marx abre sus notas, lo arrastra hacia la analogía con el propio poema épico de la naturaleza, para llevar a Marx a tocarse con Lucrecio. Aquí el “pequeño Yo” del filósofo coincide consigo mismo, al igual que el escritor de estos cuadernos coincide con su lector. En el momento preciso en el que el “pequeño Yo” se reconoce a sí mismo en la forma del poeta romano y en la piel del filósofo-esteta kantiano, la danza de las figuras poéticas y las proposiciones filosóficas llegan a corresponder, de manera mediata, al mundo de las cosas y de los estados de cosas.

Si todo esto suena más bien impreciso, es debido a que Marx está pisando en suelo movedizo. Marx deja, cuidadosa y rigurosa-mente, que la “visión” que Lucrecio le presenta se quede en eso —en una mera visión. El imperio del acróbata (*Luftspringer* es la hermosa expresión que usa Marx: más que un saltimbanqui, el saltador-del-aire) es y será siempre el mundo pastoril del circo, apartado del mundo monótono, cotidiano. Sirve, al igual que la experiencia sublime, más como una interrupción, una puntuación epocal, que como parte del tejido de nuestras “insignifican-

tes” vidas. La primavera, la aparición de Venus, la lectura del poema de Lucrecio, son radicalmente heterogéneos respecto al cuerpo invernal, abrigado y encubierto, [*encloaked*] del insignificante Yo, criatura del mundo en el que la mera “utilidad” de una u otra experiencia es la medida de su valor –por ejemplo, la “experiencia” de leer a Lucrecio. Y viceversa: mi visión del acróbata no es en absoluto como la del helado moralista plutarquiano; el acróbata, tan diferente de Plutarco como los encantos “femeninos” de la primavera son de las manos callosas del “masculino” invierno. Pero el circo y los paisajes sublimes están, también, inextricablemente conectados con el mundo del cual escapan. Así nos lo revelan hasta las extrañas analogías que usa Marx: la naturaleza sigue siendo la misma –misma en nombre, misma como sustancia continua– ya la ubiquemos en la desnudez de la victoria primaveral, o bajo el manto del invierno: puedo olvidarme de mi mismo al ver al acróbata, pero lo contemplo con los mismos ojos que han visto el tembloroso Plutarco. El verso lucreciano es, a un mismo tiempo “de pequeño uso”, de poco sirve para comprender la diferencia entre los sistemas epicúreos y democriteanos, *e indispensable*, en tanto provee el punto en el cual Yo, Marx-el-escritor, y Yo, Marx-el-lector, coinciden, donde el olvido que Marx-el-escritor demanda se muestra correlativo al recuerdo que ejemplifica Marx-el-lector. Invierno y primavera, el vuelo del acróbata y el pedestre trato del maestro de escuela: accidentes de la naturaleza o del “pequeño Yo”, o el “insignificante ego”, meros *eventa*, propiedades circunstanciales y separables; y también *coniuncta*, propiedades no-separables y constitutivas “que sin una disolución destructiva no pueden ser separadas o desunidas” de las sustancias, *id quod nusquam sine perituali discidio potis*, en palabras del poema (Libro I, 1. 451). El mundo de las cosas por una parte, y el mundo de las frases o de las proposiciones que ofrecemos acerca de las cosas por otra, siguen siendo correspondientes, paralelos, simétricos; pero *también* se inclinan, colapsan, caen, declinando uno en el otro. Versión casi formalizada de lo que llamabamos la “gravedad” de la imagen de Marx-centrífuga, centrípeta; símil, identidad.

Imaginamos, como consecuencia, dos destinos y dos usos para Lucrecio, que codifican estos cuadernos en los que el joven Marx bosqueja para sí mismo los contornos de la tradición epicúrea. Dichos usos, dichos destinos para Lucrecio, y la contradicción entre ellos, establecen el patrón con el que Marx conformará el pensamiento por venir: la crítica a la economía política; la teoría del valor; lo que se dará en llamar el materialismo dialéctico; y así.

Habría, de una parte, una línea de pensamiento que insiste en la sublime, ciertamente inviolable diferencia entre el mundo de las cosas y el elevado, *Luftig*, mundo de las frases o de las proposiciones acerca de las cosas. Las figuras acrobáticas del *De rerum natura* serían la épitome de lo que Marx llamará, en su primera “Tesis sobre Feuerbach”, “el materialismo tradicional”, en la medida en que en este mundo-circo [*world-circus*] “el objeto I, la realidad, la materialidad sólo es captada bajo la forma del *objeto II* o de *la intuición sensible*; y no como *actividad humana material*, [como] *praxis*; no subjetivamente”⁸. En las “Tesis”, tal materialismo, conceptualmente defectivo, permite la *idealización* de las cosas, en vez de entender que estas o bien resultan o aparecen bajo el aspecto de la práctica. Las “cosas” (*Gegenstände*, que Bolívar Echeverría piensa, en su traducción, como “objetos I”), diríamos, son objetos-para-la-conciencia o para el pensamiento (*Objekte*: “objetos II”); y en una determinación especular y paralela, el pensamiento, diremos, es la contemplación o la “captura” o “captación” (seguimos la traducción de Echeverría) de objetos-únicamente-propios-para-el pensamiento. Estaremos ante una adecuación del pensamiento al objeto-para-el pensamiento y viceversa; ante la inmediatez pura, impensada del pensamiento consigo mismo.

⁸ La traducción inglesa más difundida de las “Tesis sobre Feuerbach”, es la de William Lough, *Marx/Engels Selected Works*, v. 1 (Moscow: Progress Publishers, 1969), pp. 13 – 15. Manejo la traducción castellana de Bolívar Echeverría en *El discurso crítico de Marx* (México, D. F.: ERA, 1986), s.p., y remito por otra parte al análisis de la epistemología de las tesis que ofrece Echeverría. Para el concepto de “ser de las especies” que manejan las tesis, véase Etienne Balibar, “From Philosophical Anthropology to Social Ontology and Back: What to Do with Marx’s Sixth Thesis on Feuerbach?” *Postmodern Culture* 22.3 (2012) (online).

Pero hay otra parte, y otra línea de pensamiento en el joven Marx, que lleva hacia otro materialismo. Aquí somos testigo del devenir –“objeto II” u *Objekte* de los “objetos I” o *Gegenstände*: del colapso del plano de las figuras en el de las “cosas”, de la caída del filósofo desde el plano de las frases o proposiciones, hacia la tierra; y de la catástrofe, el hundimiento del firmamento, su objetualización. De este lado, encontramos un materialismo de características diferentes al “tradicional”–de linaje distinto, un materialismo antimetafísico, británico, un materialismo de casos para los cuales no se hallan figuras universales. Marx y Engels lo describen en otro lugar, también famoso, como un materialismo de raigambre baconiana, basado en los sentidos: experimental, nominalista⁹. Por este lado, las cosas se piensan como lo que se da para-si mismo; el trabajo del pensamiento, el de ir produciendo hipótesis acerca de las cosas, hipótesis por comprobar o descartar mediante un proceso experiencial, en el que encaramos la hipótesis con la cosa. El pensamiento, la actividad de una conciencia que se maneja entre cosas, una cosa entre otras; la “relación”, que podría interpretarse como una figura abstracta, como figura de la “gravedad” que une y separa el plano de los “objetos I” del plano de los “objetos II”, se degrada, y se nos presenta caída a la tierra, una cosa más entre otras. Cuando la relación misma se precipita al suelo, estamos ante la pura, impensada inmediatez de la *cosa* consigo misma.

⁹ “Cabe preguntarse: ¿Es Locke, acaso, un discípulo de Spinoza? La Historia ‘profana’ podría contestar: El materialismo es un hijo innato de la Gran Bretaña. Ya el propio escolástico inglés Duns Escoto se preguntaba ‘si la materia no podría pensar’. Para poder obrar este milagro, iba a refugiarse a la omnipotencia divina, es decir, obligaba a la propia teología a predicar el materialismo. Duns Escoto era, además, nominalista. Entre los materialistas ingleses encontramos como elemento fundamental el nominalismo, que es, en general, la primera expresión del materialismo. El verdadero patriarca del materialismo inglés y de toda la ciencia experimental moderna es Bacon.” Carlos Marx y Federico Engels, *La sagrada familia*, tr. Wenceslao Roces (México, D.F.: Grijalbo, 1967), 194. Ver asimismo “England and Materialist Philosophy,” en *Labour Monthly*, August 1823, pp. 105-113, “Further Selection from the Literary Remains of Karl Marx,” traducido y anotado por Max Beer; *Aus dem literarischen nachlass von Marx und Engels*, Vol. II, pp. 225-240: “Um dies Wunder zu bewerkstelligen, nahm er zu Gottes Allmacht seine Zuflucht, d.h. er zwang die *Theologie* selbst, den *Materialismus* zu predigen. Er war überdem *Nominalist*. Der *Nominalismus* findet sich als ein Hauptelement bei den *englischen* Materialisten, wie er überhaupt der *erste Ausdruck* des *Materialismus* ist”.

Estas dos declinaciones del encuentro del joven Marx con Lucrecio marcan los límites de su pensamiento sobre el materialismo, y en particular, sobre el estatuto que tienen las cosas, *Gegenstände* y *Objekte*, en y para el pensamiento. Pero ya en esta etapa de la carrera de Marx, esta descripción es insuficiente –insuficiente en cuanto a la comprensión de las cosas en, y de, Marx, insuficiente en tanto descripción de su lectura de Lucrecio. ¿En qué sentido, y porqué?

Volvamos a los *Cuadernos*... Marx ofrece una explicación más o menos primitiva –aunque no por ello menos interesante–, hegeliana, de la *declinatio* lucreciana. Comienza con la afirmación de que “la línea recta, la dirección simple, es la negación del inmediato ser-para-sí, del punto; ella es el punto negado, la línea recta es el ser-de-otra-forma del punto”. Etapa siguiente –Marx pasea a su lector, en forma sumaria, a través del argumento de Lucrecio en el Libro 2 del *De rerum natura*, insistiendo en la diferencia entre lo que Marx llama ley espacial, de acuerdo a la cual los átomos caen primitivamente, en paralelo, y una ley diferente, que le cuesta algo más definir, según la cual el átomo declina o se desvía de la perpendicular. En ambos casos Marx se vale de la palabra *Gesetz*, ley. Relativo a la primera ley, la de espacialidad, el término que Marx utiliza para designar la trayectoria subsistente de la que el átomo se desvía es *Voraussetzung*, la ley o vía puesta ante el átomo (*vor-aus-setzen*), la pre-condición o presuposición de su trayectoria, pero con un fuerte juego sobre la raíz *Ge-setz* (interviene decisivamente el verbo *setzen*, poner o asentar o emplazar). Los átomos siguen el camino que les es pre-supuesto o pre-puesto, el camino que es puesto-antes-de-ellos, esta es la ley, *das Gesetz*, de la espacialidad. De hecho esta es la definición de espacio que nos ofrece Marx: el conjunto de caminos-a-ser-seguidos, en otras palabras, el despliegue de lo que se dispone [*set out*] como potencialidad para el átomo-en-movimiento.

El término *Vorassetzung* conserva un pie en el uso coloquial (lo que se tiene delante, el camino predispuesto), pero también conlleva el sentido más técnico de una *premisa* lógica, como esperaríamos de un argumento o nota en que Marx “se expresa”,

como él dice, en términos lógicos, o mejor aún: en términos que toma de la *Lógica*. Porque en estas páginas en las que Marx discute con Lucrecio, no sólo adopta el léxico de la estética kantiana, sino que refiere directamente a las secciones de la *Enciclopedia* y la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, en donde se desarrolla el concepto de “medida”. Hegel señala en la *Ciencia de la Lógica*, que “La progresión en relaciones simplemente indiferentes, que no cambian la realidad específica anterior, o bien no forman en general ninguna realidad, se interrumpe de una vez, y mientras ella se continúa de la misma manera en el sentido cuantitativo, irrumpe con un salto una relación específica”¹⁰. Me tomaría demasiado tiempo considerar en detalle este extraño encuentro, temprano pero de largo alcance, entre Lucrecio y Hegel en los cuadernos de Marx, pero debería estar claro que para Marx hay una línea determinante que lleva desde la *declinatio* de Lucrecio hasta la descripción hegeliana del “salto” desde lo cuantitativo a las relaciones cualitativas, y en concreto de la aparente acción-a-distancia por medio de la cual la relación cuantitativa

¹⁰ Cito por la traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica* (Solar, 1982), 473. El argumento de Hegel, de una densidad, dificultad, y delicadeza asombrosas y notorias, no se deja resumir, ni tampoco procede. Pero me permito citar algunas líneas más, para darle algo más de cuerpo. Va de números, y de lo que es el número. Se trata de pensar la relación entre cualidad y cantidad; las figuras mayores son Newton y Leibniz. “Cuando el proceso progresivo de una cualidad está en la constante continuidad de la cantidad, las relaciones que se aproximan a un punto calificativo, consideradas cuantitativamente, difieren sólo por el más y el menos. La variación, en este aspecto, es una [variación] *gradual*. Pero la gradualidad se refiere sólo a lo exterior de la variación, no a lo cualitativo de ella; la relación cuantitativa anterior, que se halla infinitamente cerca de la siguiente, es sin embargo, otra existencia cualitativa. En el aspecto cualitativo, por lo tanto, el proceder meramente cuantitativo de la gradualidad, que no es en sí misma de ningún modo un límite, se halla absolutamente interrumpido; y puesto que la nueva cualidad que se introduce, [considerada] en su relación puramente cuantitativa, es otra indeterminada frente a la que desaparece [o sea] una [cualidad] indiferente, el traspaso representa un *salto*; las dos [cualidades] se hallan puestas una frente a la otra como completamente extrínsecas”, 471-472. La versión en inglés, G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, tr. A.V. Miller (London: Allen and Unwin, 1969), 369. La cuestión de la *declinatio* tiene por estas fechas un valor adicional, ya que el salto categorial desde la cantidad a la cualidad en Hegel también hace eco del brinco o salto de la fe que se vuelve requisito en el llamado *Spinozastreit*, entre Jacobi, Mendelssohn y otros. Las diferencias con Lucrecio son notables; la más importante para mi propósito es el registro voluntarista en el cual Jacobi traduce lo que en Lucrecio, y aun en Leibniz, es una condición de la materia, y de las declaraciones sobre esta.

da el salto acrobático a lo cualitativo, mientras preserva-elimina esta mera cuantitatividad –salto que permite surgir el concepto dialécticamente más amplio de *medida*. Para Hegel (quien tenía presente la explicación leibniziana de lo que fue llamado el Principio de Continuidad: *natura non facit saltum*, de los *Nouveaux essais*, 1704) estos “saltos” son como nudos o nodos que surgen, o que se llegan a derivar, o que ponen de manifiesto, de segundo orden entre elementos a primera vista desordenados, que parecen mantener unos con otros exclusivamente relaciones que podrían llamarse de primer orden: contingentes, posicionales, sin otra relación ni ley ni regla, *Gesetz*, de composición que la del aparecer-juntos. (En el léxico de la bastante posterior teoría de conjuntos, diríamos que estas relaciones se dan entre elementos que todaveia no lo son, por pertenecer a un conjunto cuyas reglas de completud y de clausura no se han establecido. Podríamos asimismo valernos de un léxico más antiguo, que Hegel tendría presente –el de las funciones recursivas. Aquí pondríamos por ejemplo la serie de Fibonacci, cuya fórmula se da intuitivamente, o que se deriva, a partir del cuarto, o quinto, término de la que se revela ser serie: 0, 1, 1, 2, 3, 5, 8. La relación de segundo orden que determina cuál será el próximo número de la serie, el 13, aparece o se deriva a modo de salto, *per saltum*, conservando íntegro el conjunto de números, y dándole, desde dentro por así decirlo, una forma, una dirección, una ley o regla de clausura.) Debería quedar claro, no obstante, que el camino que lleva desde la explicación que da el *Luftspringer* Lucrecio de la *declinatio*, hasta la explicación hegeliana del “salto” de lo cuantitativo a lo cualitativo es fundamentalmente *discontinuo*. La incertidumbre irreductible de la *declinatio* lucreciana no se deja traducir en el léxico hegeliano. El “salto” en el orden de las relaciones que describe Hegel no es otra cosa sino la ley del despliegue de las premisas de acuerdo a las cuales los quanta, o las proposiciones atómicas, se establecen ellas mismas como tales, en relación a tales otras. Y aunque la *declinatio* es, también, una de las *foedera naturae*, las “leyes naturales”, el poema descarta precisamente darle a la ocurrencia de la *declinatio* el valor normativo que sí tiene el “salto” conceptual en la obra de Hegel.

¿Cuál es entonces el propósito de Marx al pasar a Lucrecio a través de Hegel, si es que hacerlo es hacer convergir, hasta darles en apariencia una única identidad, dos desvíos o saltos que son, en realidad, meramente paralelos, análogos?

Considérese este breve, más bien denso pasaje en el que Marx describe el principio del movimiento atómico en el *De rerum natura*:

Al igual que el átomo, al desviarse de su premisa [*Wie das Atom von seiner Voraussetzung ausbeugt*], se despoja a sí mismo de su naturaleza cualitativa y así muestra que este despojo, este ser-encerrado-en-sí-mismo sin premisa y sin contenido existe por y para sí mismo, y que así aparece su cualidad propia; de igual manera también toda la filosofía epicúrea se desvía de las premisas; así el placer, por ejemplo, es el desviarse del dolor [*Schmerz*], por consiguiente, de la condición en la cual el átomo aparece como diferenciado, como existente, cargado de no-ser y de premisas. Pero el hecho de que el dolor exista, el hecho de que estas premisas de las cuales se desvía existan para el individuo – esto es su finitud [*sein Endlichkeit*], y en esto es accidental [...] Uno se desvía del determinismo al elevar [*erhoben*] el accidente, la necesidad y la arbitrariedad al nivel de la Ley; Dios se desvía del mundo, no es para él, y por eso es Dios¹¹.

¹¹ He traducido el original alemán con más literalidad que Roces, pero se consultará su versión: “Así como el átomo se desvía del supuesto de que parte, se sustrae a su naturaleza cualitativa, demostrando con ello que este sustraerse, este encerrarse en sí mismo, sin premisa y sin contenido, es para sí mismo y que en ello se manifiesta su verdadera cualidad, así se sustrae toda la filosofía epicúrea a sus propias premisas; así, por ejemplo, el placer es simplemente el rehuir el dolor y, por tanto, el estado en que el átomo se manifiesta como algo diferenciado, existente, al que son inherentes un no ser y sus premisas. Pero lo que el dolor es, etc., lo que son estas premisas de que el átomo se desvía, lo que son para el individuo, es su finitud, y en ello el átomo es fortuito. Encontramos, ciertamente, que esta premisa, en sí, es para el átomo, pues no se desviaría de la línea recta, si no fuera para él. Pero esto va implícito en la posición misma de la filosofía epicúrea; ésta busca lo privado de toda premisa en el mundo de la premisa sustancial o, para expresarlo lógicamente: en cuanto que para ella el ser para sí es el principio exclusivo, inmediato, se enfrenta inmediatamente a la existencia, no la ha superado lógicamente. El determinismo se esquiva al elevar a ley el azar, la necesidad, la arbitrariedad: el dios esquiva al mundo, éste no es para él y, por tanto, es dios. Podemos decir, por tanto, que la *declinatio atomi a recta via* es la ley, el pulso, la cualidad específica del átomo; por eso la doctrina de Demócrito es una filosofía totalmente distinta, y no una filosofía de la época, como la epicúrea”. Marx, *Escritos de juventud*, 118-119.

Sobre la naturaleza de las cosas de Marx.
Jacques Lezra

[Wie das Atom von seiner Voraussetzung ausbeugt, seiner qualitativen Natur sich entzieht und darin nachweist, daß dies Entziehn, dieses voraussetzungslose, inhaltslose Insichbeschlossensein für es selbst ist, daß so seine eigentliche Qualität erscheint, so beugt die ganze epikureische Philosophie den Voraussetzungen aus, so ist z.B. die Lust bloß das Ausbeugen vom Schmerze, also dem Zustande, worin das Atom als ein differenziertes, daseiendes, mit einem Nichtsein und Voraussetzungen behaftetes erscheint. Daß der Schmerz aber ist etc., daß diese Voraussetzungen, denen ausgebeugt wird, sind für den einzelnen, das ist seine Endlichkeit, und darin ist er zufällig. Zwar finden wir schon, daß an sich diese Voraussetzungen für das Atom sind, denn es beugte nicht der graden Linie aus, wenn sie nicht für es wäre. Aber dies liegt in der Stellung der epikureischen Philosophie, sie sucht das Voraussetzungslose in der Welt der substantialen Voraussetzung, oder logisch ausgedrückt, indem ihr das Fürsichsein das ausschließliche, unmittelbare Prinzip ist, so hat sie das Dasein sich unmittelbar gegenüber, sie hat es nicht logisch überwunden. ... Dem Determinismus wird so ausgebeugt, indem der Zufall, die Notwendigkeit, indem die Willkür zum Gesetz erhoben wird; der Gott beugt der Welt aus, sie ist nicht für ihn, und drin ist er Gott.]

Se trata de una reformulación importante, tanto de los versos lucrecianos que Marx está comentando como del léxico hegeliano al cual lo está traduciendo. El vínculo entre el dolor y la ley o la premisa de la cual el principio del placer epicúreo debe desviarse no puede encontrarse en estos términos en Hegel –o más bien, no tiene la forma, en Hegel, de la “persistencia”, que los apuntes de Marx asocian a la finitud, o la unidad, del número. Este *padecer del punto*, este *conatus* del punto, como podría llamarse, expresa su finitud y su condición de elemento lógico, es decir, *Schmerz* 1. Designa al punto como punto; 2. Es la condición de la relación-consigo-mismo aritmética y atómica del punto; 3. Es la condición de su relación-a-otros-puntos, una relación de primer orden; y 4. Expresa el en-sí-mismo-como-finito del punto. Pero *Schmerz* es también el término que Marx emplea para expresar

la condición de incertidumbre que en Lucrecio forma la juntura del sistema de cuatro partes, átomo y movimiento, vacío y declinación, *como* la condición de revelable potencialidad que caracteriza la relación aritmética en Hegel. El dolor, pues, es *síntoma* de, y en, la filosofía del joven Marx (ni falta hace decir que el que el dolor sea síntoma no le extrañaría en lo más mínimo al estudiante de medicina), síntoma de la ontología mixta e inestable del elemento atómico.

El “dolor” sintomático de Marx le es útil en tres otros niveles. El primero es convencional: usando el concepto de “dolor” de esta forma, Marx se desvía del nivel onto-epistemológico al nivel ético, y traduce el registro atómico en el cual ha estado trabajando, el mapa de la actualización o de la conjunción de los átomos de acuerdo a la *declinatio*, en la consideración de la libertad epicúrea de elegir el placer por sobre el dolor. El “dolor” *también* le permite a Marx importar, para el lector que sabe escuchar, un léxico que es de particular interés en esos años, y que suena aun en sus discusiones sobre Epicuro durante la siguiente década. Esta es la descripción de *materia* de Marx en *La Sagrada Familia*, su polémica, escrita hacia fines de 1844 con Engels, contra los jóvenes hegelianos:

La inducción, el análisis, la comparación, la observación y la experimentación son las principales condiciones de un método racional. Entre las cualidades innatas a la materia, la primera y primordial es el movimiento, no sólo en cuanto movimiento mecánico y matemático, sino, más aún, en cuanto impulso, espíritu de vida, fuerza de tensión o tormento [*Qual*] –para emplear la expresión de Jacobo Bohme– de la materia. Las formas primitivas de ésta son fuerzas esenciales vivas, individualizadoras, inherentes a ella y que producen las diferencias específicas.

Unter den *der Materie* eingebornen Eigenschaften ist die *Bewegung* die erste und vorzüglichste, nicht nur als *mechanische* und *mathematische* Bewegung, sondern mehr noch als *Trieb*, *Lebensgeist*, *Spannkraft*, als *Qual* –um den Ausdruck Jakob Böhmes zu gebrauchen– der *Materie*. Die primitive Formen der letztern sind lebendige,

Sobre la naturaleza de las cosas de Marx.
Jacques Lezra

individualisierende, ihr inhärente, die spezifischen Unterschieden produzierende *Wesenskräfte*¹².

El *Qual* de Böhme, que quiere decir (según el diccionario de los hermanos Grimm) *cruciatum, tormentum* (“tensión o tormento”, según traduce Roce a Marx), le imprime a la materia una fuerza de ser, una *Lebenskraft*: *Qual* es, dice Böhme, “la movilidad, el hervir, el brotar e impulsar, de una cosa”. “Qualität ist die Beweglichkeit, Quallen, oder Treiben eines Dinges, als da ist die Hitze, die brennet, verzehret und treibet alles, das in sie kompt, das nicht ihrer Eigenschaft ist”¹³. Esta *Lebenskraft* individualizante es, en la física de Marx, la primitiva “fuerza o poder del ser”, el dolor, el padecimiento, o el tormento propios a la materia, y la condición que hace que la materia devenga matematizada y mecanizada. Aquí es de notar la genealogía lucreciano-hegeliana de tal “devenir”: *Qual* es la condición bajo la cual la materia indiferenciada se desvía, en tiempos inciertos y en lugares inciertos, hasta llegar a formar cuerpos organizados; y es la condición bajo la cual la relación meramente aritmética “salta” a la relación cualitativa, revelando retroactivamente una ley de medición, que siempre-ya estaba operando¹⁴. Diremos, pues, que el dolor, *Sch-*

¹² Marx, *La Sagrada Familia*, tr. Roces, 194. Compárese con “England and Materialist Philosophy” [Inglaterra y la Filosofía Materialista]: “De las cualidades inherentes a la materia la más importante es el movimiento, no solo como movimiento mecánico y matemático, sino también como impulso, fuerza vital, tensión o, como dijo Jacob Boehme, dolor de la materia. Las formas primitivas de las últimas son las fuerzas vivientes, individualizantes, inherentes y esenciales, que producen variaciones específicas.

¹³ Jakob Böhme, tal como está citado en la obra de Ludwig Feuerbach *Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza*, Ansbach, 1833, p. 161. La obra de Böhme ha sido alistada recientemente al servicio del ambientalismo filosófico; véase por ejemplo Joel Kovel, “A Materialism Worthy of Nature,” *Capitalism Nature Socialism*, 12: 2 (2001), 73-84.

¹⁴ Engels subestima el uso que hace Marx del concepto de Böhme –aunque tiene del concepto una definición más que aceptable. Aquí está la nota que escribe para la edición inglesa de *Del socialismo utópico al socialismo científico* de 1892: “‘Qual’ es un juego de palabras filosófico. *Qual* significa, literalmente, tortura, dolor que incita a realizar una acción cualquiera. Al mismo tiempo, el místico Böhme transfiere a la palabra alemana algo del término latino *qualitas* (calidad). Su *Qual* era, por oposición al dolor producido exteriormente, un principio activo, nacido del desarrollo espontáneo de la cosa, de la relación o de la personalidad sometida a su influjo y que, a su vez, provocaba este desarrollo”. Friedrich Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico* (Buenos Aires: Agora, 2001), 9.

mertz, que para Marx es condición o cualidad, *Qualität*, definitiva de lo que en otro sentido no tiene cualidades, es decir, la materia, lleva asimismo la marca del atormentado *Qual* de Böhme como impresa, como inscrita, como si en la misma dinámica atormentada del padecer de la materia firmaran los grandes antepasados filosóficos de Marx.

Y, ¿cómo y cuándo firman? Pues hay un tercer aspecto notable, subterráneo, del acercamiento de Marx a Lucrecio en estas líneas. En el párrafo denso y poético que he citado, en el que Marx lee a Lucrecio a través de Kant, a través de Hegel y, ahora, a través de Böhme, el lenguaje del *desvío* toma formas y funciones diferentes, sobredeterminadas y sintomáticas. Viene justo aquí a describir una maniobra metafilosófica en la propia escritura de Marx, en lo que no dudaríamos en llamar la materialidad de la escritura de éste-como cuando se sirve de la misma palabra, más bien inusual, *ausbeugen* para describir no sólo el desviarse de los átomos, su *declinatio*, sino también un desvío importante en la historiografía de la filosofía¹⁵. Nos describe, como hemos visto, una *declinatio* física –el desvío que padecen los mínimos atómicos. Y como hemos comprobado, este fenómeno físico tiene consecuencias de orden moral. (Ojo, que decir que “tiene consecuencias” parece implicar una división categorial, entre lo físico y lo moral, que Lucrecio mismo rechaza: lo moral, si tal hay, es también físico, física). Así pues, el epicureísmo entiende lo que estamos acostumbrados a llamar el ejercicio de la libertad moral en función de la *declinatio*, y entiende asimismo que la elección del placer sobre el dolor no está dada de antemano, sino que siempre es reconocida luego de que haya ocurrido. Para Marx la historia de la filosofía se mueve *per saltum*, de acuerdo a *declinationes* que se dan entre escuelas y momentos, y entre formas de pensamiento apropiadas a los tiempos y conjuntos de pensamientos o mentalidades.

¹⁵ Véase Carl Schmitt, *Frieden oder Pazifismus?: Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*, ed. Günter Maschke (Berlín: Duncker & Humboldt, 2005), 934, para comentarios acerca de la traducción de Marx de *declinatio* como *ausbeugen*.

El determinismo se *desvía* hacia algo otro; el epicureísmo de pronto se aleja del principio del dolor, *Schmerz*, y se acerca al placer. Hegel, en las secciones de la *Lógica* que Marx toma prestadas, argumenta un punto parecido a éste, cuando habla de la tarea del “historiador de la filosofía”, a quien (dice Hegel) “le toca señalar más precisamente cuánto coincide la evolución gradual de su temática con el desenvolvimiento dialéctico de la Idea lógica pura, o cuánto se desvía de él”. La palabra que usa Hegel para denominar este “desviarse” no es *ausbeugen*, sino el bastante distinto *abweichen* [*Während es nun der Geschichte der Philosophie überlassen bleibt, näher nachzuweisen, inwiefern die in der selben stattfindende Entfaltung ihres Inhalts mit der dialektischen Entfaltung der reinen logischen Idee einerseits übereinstimmt und andererseits von derselben abweicht*]. El resultado de esta repetición, en distintos niveles, del léxico de la desviación y la *declinatio* es la división del objeto del argumento de Marx, o duplicarlo: él (pero –¿quién escribe, quién firma? ¿Marx, Lucrecio, Hegel, Böhme? División, duplicación, disgregación asimismo del *sujeto* que escribe...) ya no está escribiendo sólo acerca de Lucrecio, sino también acerca de los usos que puede tener Lucrecio –por ejemplo, en la historia de la filosofía, incluyendo las propias contribuciones de Marx a esa historia. Estos no son, sin embargo, objetos simétricos o discursos correspondientes, proyectables o traducibles el uno sobre el otro de acuerdo a un algoritmo, a un principio de abstracción, o a un léxico establecidos. La tarea que nos impone esta repetición, o duplicación, que de repente, como *per saltum*, nos ofrece el texto de Marx, no es la propia del topógrafo ni del geómetro: no buscamos trazar mapas o planos, como podrían hacerlo los filósofos idealistas, de un mundo numinoso de formas con las que se relacionan los fenómenos; ni darle al mundo visible una proyección matemática, como lo haría la geometría –aquel desarrollo tardío del materialismo británico, como sostiene Marx en *La sagrada familia*; ni derivar un principio formal u orgánico de correspondencia entre la *declinatio* atómica que funda el materialismo lucreciano, y la *declinatio* que funda

la historia de la filosofía. La distinción entre la posición discursiva y la metadiscursiva también padece una *declinatio*; un *Qual* interno al discurso lo vuelve metadiscursivo, y viceversa. La dialéctica marxiana emerge cuando no podemos establecer firmemente si algo está ocurriendo en un nivel discursivo o en un nivel metadiscursivo –y por ende qué tipo de finitud es apropiada al objeto, y cuál al sujeto (al que firma). La diferencia con Hegel es máxima en este punto. Escribiendo para sí mismo, esperando dotarse de una identidad profesional, buscando asumir una perspectiva sublime sobre este objeto de estudio y su tema, Marx se demuestra que no es posible decir si la naturaleza de la escritura filosófica es corresponder a un mundo de cosas sobre el cual ella flota, o hacer que estos dos mundos se toquen –ni cómo decidir si el principio de correspondencia entre mundo y escritura, o entre declinación atómica y declinación histórica, son principios de incertidumbre o principios que revelan, o que revelarán, la norma o ley recursiva de su eventual contacto. Esta incertidumbre conlleva que es igualmente indecible hasta qué punto su propio lenguaje es del orden del discurso o del orden del metadiscurso- esto es, el que firma no sabe, y no puede saber firmemente, si él, el “pequeño Yo” o el “ego insignificante” que escribe estos cuadernos para sí mismo, pertenece al orden de las cosas o al orden de las afirmaciones, frases o proposiciones acerca de las cosas; al orden del acróbata que se balancea sobre ellas o al del suelo que lo espera; al de las *declinationes* atómicas, o al de las históricas. El que firma sabe que estos órdenes se tocan, pero que chocan dolorosamente *tanto* en tiempos y lugares inciertos, *como* en la forma de la revelación de la ley (norma, *Grundnorm*, etc.).

En este complejo acercamiento a la naturaleza de las cosas, y a su propia naturaleza como cosa, Marx muestra ser un agudo lector de Lucrecio. A Marx le chocó muy particularmente el conflicto casi empedócleo que se da en el poema, tanto en las descripciones de la interacción atormentada o turbulenta de los *minima* atómicos, en las secciones tanto cosmológica como física, y en el mismo formato de los versos. Las analogías marciales

abundan en el poema, por supuesto; el poeta recurre al término *turba*, para describir la violencia del mar, así como la pequeña turbulencia causada por las *declinaciones* en general¹⁶. Este aspecto irreductiblemente *turbulento*, inesperado e ilocalizable de la cosmología lucreciana y epicúrea corre precisamente en contra de la actitud afectiva o disposicional a la cual aspira el filósofo, donde la *suavitas* y la ecuanimidad del placer kastastático afianza al “insignificante Yo” moral o ético. La batalla entre Marte y Venus, en resumen, es tanto el tema del *De rerum natura* como su perdurable consecuencia: el filósofo es el terreno sobre el cual la batalla se representa a sí misma, y sobre el cual se lucha -o más bien, el estatuto del lenguaje filosófico, de las afirmaciones filosóficas acerca de las cosas en un mundo de cosas, es ese mismo campo de batalla. O más bien, el *texto* filosófico es el campo de batalla sobre el cual es imposible decidir, para una clase de predicados, si son propiedades accidentales o no-desunibles, inseparables, de las sustancias-terreno que así parecería sustraerse, para esos predicados, a la lógica bivalente que Lucrecio parece pedir a otro nivel, cuando dice que todas las cosas que son nombradas o llamadas [*cluent*] deben ser *eventa* o *coniuncta* de vacío y cuerpos, *inane* y *corpora*. O bien, para ser aún más precisos, es *en* el lugar, y *como* el lugar, donde el texto filosófico confronta el problema de su *uso*, que esta batalla tiene lugar.

Cuando me refiero al “texto filosófico”, procedo quizás con demasiada soltura. (Me pregunto si el concepto mismo de “texto filosófico” no surge para evadir lo que tiene de más radical una obra como *De rerum natura*.) Puesto que es justamente donde el gran poema de Lucrecio *menos parece* un texto “filosófico clásico” (y por consiguiente donde menos encaja en la historia de la filosofía, donde mayor declinación respecto de esta muestra) donde emerge formalmente el problema del *uso* que se le puede, o debe, dar a Lucrecio. Tmesis, paronomasias, todo tipo de dispositivos anagramáticos que entran dentro del así llamado “paradigma al-

¹⁶ Para ver el uso de las analogías militares de Lucrecio en esta parte del poema, se consultará Philip De Lacy, “Distant Views: The Imagery of Lucretius 2,” en *Oxford Readings in Lucretius*, ed. Monica R. Gale (Oxford: Oxford University Press, 2007), esp. 148-153.

fabético” –aquí, a este nivel, donde se tocan el problema de sobre cómo las cosas son llamadas o nombradas, y en qué tipo de materia este llamar y este nombrar tienen lugar, y no al nivel clásicamente “filosófico”, se decide el *valor* del poema como un vehículo para la exposición de una doctrina filosófica.

Veamos. Escojamos la bella y conocidísima imagen de las motas de polvo, la “simulacrum et imago” que Lucrecio le ofrece a Memmio al principio del Libro 2 (II. 116). Los rayos del sol, al pasar por el vacío, revelan una gran danza o batalla de partículas de polvo, donde pensábamos que no había nada. “You will see”, dice la traducción inglesa de Rouse, “many minute particles mingling in many ways throughout the void” [Tú verás muchas mínimas partículas mezclándose de muchas maneras a lo largo del vacío], *multa minuta modis multis per inane videbis corpora misceri radiorum lumine in ipso*. El abate Marchena traduce así:

Cuando del Sol los rayos se insinúan
De través por las piezas tenebrosas.
Si reparas verás cómo se agitan
Átomos infinitos por mil modos
Por el vacío en el lucente rayo.

Mucho más atento a la lógica poética de Lucrecio, la versión de Rubén Bonifaz Nuño:

Contemplantas, pues, cuantas veces derraman lumbres los rayos del sol, en lo opaco de las casas insertos: verás que, en el vacío, de muchos modos muchos menudos cuerpos en la misma lumbre de los rayos se mezclan, y que, como en eterna lucha, sus combates, sus pugnas publican luchantes en bandos, y no se dan pausa movidos sin fin en concilios y desuniones frecuentes; así que puedes conjeturar, por esto, cuál sea siempre el arrojarse en el magno vacío los principios de cosas¹⁷. (II, 114-122)

¹⁷ *De la natura de las cosas*, tr. Rubén Bonifaz Nuño (México: UNAM, 1984), LXXXIV.

Para Marx, estos versos demuestran que

Las combinaciones a base de los átomos, su repulsión y atracción, son estrepitosas. Una lucha ruidosa, una tensión hostil es el taller y la forja del universo. El mundo está desgarrado en su interior, en cuya entraña más íntima marchan las cosas tumultuariamente. Hasta el rayo de sol que cae sobre la sombra es una imagen de esta eterna guerra. (117)

Das Hervorgehn der Bildungen aus den Atomen, ihre Repulsion und Attraktion ist geräuschvoll. Ein lärmender Kampf, eine feindliche Spannung bildet die Werkstätte und Schmiedestätte der Welt. Die Welt ist im Innern zerrissen, in deren innerstem Herzen es so tumultuarisch zugeht. Selbst der Strahl der Sonne, der in die Schattenplätze fällt, ist ein Bild dieses ewigen Krieges¹⁸.

“Lucrecio”, escribió hace algún tiempo Paul Friedländer acerca de los versos que comenta Marx, “siente una rara inclinación por la anticuada frase *multis modis* o *multimodis*... No es a través de la naturaleza del sonido, sino a través de la fuerza asociativa de la aliteración, que las *m*'s se vuelven para Lucrecio un emblema de los átomos”. Tras enumerar otros ejemplos del uso aliterativo de la */m/* en el poema, Friedländer concluye un delicado análisis de los versos sobre el rayo del sol notando cómo Lucrecio se mueve de la */m/* atómica hacia “los únicos y hermosos *concordia et discidiis exercita crebis*, los opuestos *con-* y *dis-* uniéndose con casi las mismas raíces *-ciliis*, *-cidiis*, las que por su propio sonido y ritmo hacen cosquillas al oído, como las motas brillan para los ojos”¹⁹. La figura más bien barroca de Friedländer (que conjuga

¹⁸ La edición que usa Marx establece una comparación entre este verso y el de las *Questiones naturales* de Séneca 5.1.2, “quod ex hoc intellegas licet: cum sol in aliquem clusum locum infusus est, uidemus corpuscula minima in diversum ferri.” La diferencia con los versos de Lucrecio es notable. Para una discusión en detalle de esta sección del poema, véase Don Fowler y P. G. Fowler, *Lucretius on Atomic Motion: A Commentary on de 'De rerum natura' Libro II, líneas 1-332* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 195.

¹⁹ Paul Friedländer, “Pattern of Sound and Atomistic Theory in Lucretius,” *The American Journal of Philology* 62:1 (1941), pp. 16-34. I cite from pp. 27-28. Para ver el rol de Memmio en el poema, véase G. B. Townend, “The Fading of Memmius,” *The Classical Quarterly*, New Series, 28:2 (1978), pp. 267-283.

sonido y ritmo, como si estos sentidos hicieran “cosquillas” de la misma manera o al mismo tiempo, a ritmo con el brillar de las motas del sol en el ojo) puede formalizarse algo más... Fijémonos. En estos versos la aliteración de la /m/ en *multa minuta modis multis* se cruza con el quiasmo, *multa... multis, minuta... modis*, como en un baile en el que el paso parejo de la letra repetida trompezara a cada rato con el contrapaso que forma el acoplamiento contradictorio de los sufijos, que no se alinean quiasmáticamente: *multa minuta*, cuya terminación *-ta* contrasta con la doble terminación *-is* de *modis multis*. Repetición por una parte, de la /m/ y de los sufijos *-ta* e *-is*; por otra parte disyunción y contraste, la figura del quiasmo. Paso, contrapaso o incluso traspies, hasta zancadilla mútua. Esta danza-y-polémica que se da a nivel sintactico-léxico debería ser un ejemplo, al más pequeño nivel, del gran movimiento del pensamiento que nos pintan estos versos: la analogía ilumina el movimiento de los *minima* atómicos, y las partes que componen la analogía, los materiales poéticos propios de Lucrecio, reflejan, capturan y repiten ese movimiento. Lee-mos este verso: la luz del sol brilla por los caminos paralelos que siguen las letras al ordenarse, creando cuerpos semánticos con sentido y forma, para a continuación des-ordenarse cuando otras letras, u otros sufijos, interrumpen el camino que parece llevar al sentido, al cuerpo constituido, a la forma del verso. En todo caso, tal parece cuando Lucrecio resume el uso que debe hacer el lector de la analogía de la partícula de polvo: “[U]na pequeña cosa puede ofrecer una analogía de grandes cosas, y mostrar las huellas del conocimiento”, *dumtaxat rerum magnarum parva potest res exemplare dare et vestigia notitiae*. El punto es metodológico así como filosófico. Metodológico: así (norma o *Grundsatz* metodológica) es cómo deberíamos leer el poema –vigilando la instancia *formal*, incluso léxica, de los puntos temáticos o semánticos que afloran como vestigios en los elementos que componen el verso; deberíamos ser lo que ha llegado a llamarse *atomólogos*. Filosófico: la escritura está sujeta a las mismas leyes que la naturaleza –y viceversa. El resumen hace eco a la instrucción metodológica que le da Lucrecio a Memmio en el Libro I, *verum animo satis haec vestigia parva sagaci sunt, per quae possis cognoscere cetera*

tute, “para una mente de agudo olfato, estas pequeñas huellas son suficientes para permitirte reconocer las otras [otras pruebas] por ti mismo”²⁰. El alfabetismo atómico de Lucrecio parece incluso sobrevivir a la traducción: “many minute particles mingling in many ways” [muchas partículas pequeñas mezclándose de muchas maneras], escribe Rouse; “verás que, en el vacío, de muchos modos muchos menudos / cuerpos en la misma lumbre de los rayos se mezclan”, traduce Rubén Bonifaz Nuño. ¿Quién no admiraría la habilidad que el traductor muestra al verter la aliteración de Lucrecio?²¹

Pero los problemas se vuelven inmediatamente difíciles, *cosquillosos*. La metáfora de la caza en estos versos, trazada a lo largo del *De rerum natura*, nos habla de la extraña duplicidad del término *vestigia*, traza, huella. El cazador filosófico (que puede ser Lucrecio, quien sigue y persigue los *vestigia signis* de Epicuro, al comienzo del Libro 3; Memmio, a quien Lucrecio enseña a rastrear pistas; el lector de Lucrecio, quien las persigue en el *De rerum natura*: división, duplicación, disgregación del lector en tanto cazador filosófico, atomización) encuentra su presa, la verdad escondida, gracias a estos *vestigia*. El uso filosófico de los signos es triple; la búsqueda de la verdad, la imitación del gran modelo, el movimiento dentro del texto de lo pequeño a lo gran-

²⁰ Una lectura impecable de las bases epicúreas del sistema sol-mota-*vestigia* lleva a H. S. Commager Jr. a concluir que “Lucrecio está buscando encontrar *notitiae vestigiales* (2.123) en cada fenómeno físico imaginable”. “Lucretius’s Interpretation of the Plague,” en *Oxford Readings in Lucretius*, ed. Monica R. Gale, 189n. El mejor resumen que conozco de la así llamada “atomología” de Lucrecio es el excelente texto de Brooke Holmes, “Daedala Lingua: Crafted Speech in *De Rerum Natura*”, *American Journal of Philology* 126: 4 (504), Invierno 2005, 527-585. Holmes está totalmente en lo cierto al “no conceder tan rápidamente la subordinación de la materialidad fónica del mundo [en el *De rerum natura*] a su poder de provocar imágenes y pensamiento” y buscar mostrar cómo la “intransigencia” que demuestra el poema al “sostener un sentido de sinestesia más que un sentido de coherencia” en sí misma tiene implicaciones filosóficas, sin mencionar implicaciones por lo que podríamos llamar la filosofía del lenguaje de Lucrecio (579-580). Difiero con Holmes sólo en las consecuencias de esta “intransigencia”, que creo que está asociada con un énfasis mayor en la contingencia que ella.

²¹ En su “Repetition in Lucretius” (*Phoenix* 25: 3 [Autumn, 1971], 227-236) Wayne Ingalls da una revisión a las comprensiones tradicionales de la repetición en el poema, especialmente la repetición de las palabras –más que de las letras. Afirma que la repetición léxica del *De rerum natura* viene más próxima y directamente de Ennio.

de. El uso y *valor* de la forma poética deriva de la ejecución práctica de esta teoría del signo filosófico: una ejecución que produce placer, *voluptas*, al servicio del entendimiento; una ejecución que conduce del placer a la contemplación, que saca la verdad del zarzal de falsos deseos y de lazos innecesarios en los que se esconde. Pareciera que la cualidad definitiva del filósofo, la habilidad que desarrolla para rastrear *vestigia*, es lo que le une al texto filosófico, el tradicional texto filosófico, y al mundo de las cosas: el poema lleva impresas las trazas de la verdad, al igual que las huellas lo están en la tierra, pero también como las motas se arremolinan en el aire, para ser reveladas por la luz oblicua del sol y por la lectura atenta. Filosofía natural, pues.

Sin embargo, estos ejemplos también dejan claro, sin que haya que rastrearlo demasiado, que el término *vestigia* está vinculado con dos otras circunstancias, que amenazan, ambas, el cierre metodológico a la vez que conceptual o filosófico que develan. En primer lugar, los *vestigia* son casi siempre el recuerdo de cierta violencia. (No olvidemos la metáfora mayor a la que va unida su uso: la cacería.) En el Libro 2 Lucrecio se vale del término para infundir al *ethos* propiamente filosófico un *pathos* extraordinario. Explica la capacidad natural –que comparte “la raza de los hombres”, *genus humanum*, con todos los animales –para reconocer las diferencias, incluso las que se dan dentro de un mismo *genus*. Dicen los versos de Lucrecio:

Nam saepe ante deum vitulus delubra decora
Turicremas propter mactatus concidit aras
Sanguinis expirans calidum de pectore flumen;
At mater viridis saltus orbata peragrans
Novit humi pedibus vestigia pressa bisulcis,
Omnia convisens oculis loca, si queat usquam
Conspicere amissum fetum, completque querellis
Frondeferum nemus adsistens et crebra revisit
Ad stabulum desiderio perfixa iuveni

Traduce el Abate Marchena:

Porque frecuentemente degollado
En los hermosos templos de los dioses

Sobre la naturaleza de las cosas de Marx.
Jacques Lezra

Cae el becerro al lado de las aras
Turicremas, brotando de su pecho
La sangre un río ardiente: deshijada
La madre, empero, aquí y allí corriendo
Por verdes bosques, va estampando en tierra
Las hendidas pezuñas, registrando
Con ojo ansioso todos los parajes,
Por si en alguno a su perdido hijo
Puede topar; parándose a menudo,
Llena de quejas el frondoso bosque
Y el establo reeve continuamente,
Clavada con la pérdida del hijo.

Dejemos que esta escena ilumine el uso metafilosófico que hace Lucrecio de la palabra *vestigia* en los lugares ya citados. Nos enfrentamos de inmediato a una dificultad mayor que revela, como rayo de luz que abre la oscuridad, la historia de la traducción de estos versos. La vaca, dice la traducción de Marchena, “aquí y allí corriendo / Por verdes bosques, va estampando en tierra / Las hendidas pezuñas”, traducción del *At mater viridis saltus orbata peragrans / Novit humi pedibus vestigia pressa bisulcis, / Omnia convisens oculis loca* de Lucrecio. La traducción de Francisco Socas de 2003 vierte así los versos: “La madre por su lado, ya sin hijo, recorre los verdes sotos y sobre el suelo retuerce las huellas que con su pezuña hendida traza”²². Pero de estos versos existe una tradición de traducciones alternativa, traducciones que entienden que *Novit humi pedibus vestigia* se refiere, no a las huellas que estampa o traza la madre al buscar al becerro, sino a las que dejó este: “Pero su madre, deshijada, recorre los verdes montes e intenta reconocer en el suelo las huellas de sus hendidas pezuñas, escudriñando con los ojos todos los parajes, por si puede ver en alguno al hijo que ha perdido”²³. La doble traducción –que refleja la doble lectura que permite la expresión de antecedente dudoso *humi pedibus*, que flota como podría flotar una mota de polvo entre la madre y el hijo, entre generaciones, entre la vaca

²² Lucrecio, *La naturaleza*, ed. y tr. Francisco Socas, Madrid: Gredos, 2010 (2003), p. 193.

²³ Lucrecio, *La naturaleza*, tr. Eduard Valentí Fiol, Barcelona: Bosch, 1976 (1961).

y el becerro sacrificado –se repite en las traducciones inglesas, francesas, e italianas de los versos. La dificultad que presenta, pasada o traducida al plano metafilosófico, es un escollo insalvable. Resultará imposible decidir, o resultará tan solo histórica y no categóricamente decidible, quién es quién en la analogía, el filósofo o el poeta, o el lector atento que busca seguir sus pasos, quienes buscan en el poema las huellas que deja la verdad al sustraerse y al ocultarse; nos será imposible, o tan solo histórica y no categóricamente, decidir si las huellas que vamos descubriendo (pero, ¿quiénes?) lo son del becerro, las huellas de la verdad perdida, o las nuestras, las que hacemos al buscarlo, las que vamos dejando al leer, al investigar, al inquirir; y habremos de decidir, sin poderlo hacer otra que arbitrariamente, si la verdad oculta o al descubierto *deja huella*. A la luz del ejemplo del becerro y la madre vaca, los rastros, *vestigia*, que deja la verdad cuando se retira hacia el refugio del matorral, la huella que persigue el espíritu activo, el rastro mínimo que deja en el material de la obra poética el argumento filosófico que allí se esconde –estos *vestigia* lo son también de pérdida total e irremediable. Las huellas que deja tras de sí la verdad filosófica que anida en el zarzal poético son marcas de la ausencia, fatal, de lo que no puede tener un sustituto –pero esto que no puede encontrar sustituto podemos serlo nosotros también, los *humi pedibus* huellas nuestras. El becerro perdido; lo absolutamente particular; aquello que pide nuestro cuidado como Narciso el de Eco, cuando ella lo sigue desesperada, *ubi Narcissum per devia rura vagantem vidit et incaluit, sequitur vestigia furtim* (*Metamorfosis* 3.370-71). Pero lo absolutamente particular no lo es, no es singular, ni es único, cuando puede ser más de una cosa, madre e hijo, filósofo y objeto de estudio, la intelección y, o la verdad del objeto de ésta. Huella *hendida*, en definitiva: *bisulcis*, dice el verso de Lucrecio, doble surco, surco surcado.

Hay un segundo sentido en el cual los *vestigia* lucrecianos ofrecen una suerte de amenaza metodológica. Digamos que esquivamos o que pasamos por alta la dificultad mayor que presenta, para la epistemología, la ontología, y la cosmología lucrecianas el

indecidible surco de los *humi pedibus*. Ovidio puede nuevamente ayudarnos a entenderlo, cuando describe en el Libro IV de las *Metamorfosis* las huellas de la bestia salvaje, y luego los “finos ropajes” encontrados por casualidad, primero por la leona de la que escapa Thisbe, luego por Pyramo, que *vestigia vidit in alto*, “ve colgando en el árbol estos signos” de la muerte de su amada. Lucrecio no ha quitado la vista de esta doble función de los *vestigia* en su construcción del *valor* de su trabajo. Preocuparse demasiado de la anafórica /m/ que estructura el verso que cité, *multa minuta modis multis*, fijarse con excesiva atención en los *vestigia* literales que la verdad deja en el texto, es padecer el destino que Pyramo sufrirá cuando confunda el destino del *ropaje* de la amada con el destino de ésta: no escapamos nunca del ejemplo, del caso, del *minimo*. Nos acecha y nos captura la contemplación de las “pequeñas cosas”: presa de ellas, seremos incapaces de alcanzar la verdad. No fijarse en aquellos *vestigia* sin embargo significa perderle el rastro a la verdad ocultada, o, en el léxico que tanto Lucrecio como Ovidio emplean, quiere decir no *amar*. Significa rechazar el cuidado de lo insustituible; no seguir el rastro del amado; no reconocer, deletreada, la firma del nombre del amigo, del alumno o del mecenas en las letras de la obra dirigida a él. Aquí, por ejemplo, Memmio, que reconocería en la anafórica /m/ del verso *multa minuta modis multis* el eco de las varias /m/ que conforman el nombre del destinatario, se reconoce a sí mismo, nominalmente portador de una /m/ triple, en los *vestigia* léxicos del poema, pero no puede permitirse el placer de aquel reconocimiento por temor a quedarse inmóvil, preso, sujeto al eco de su nombre, o al vestigio meramente léxico, o a reconocer que él mismo (o su nombre) es efecto y producto del poema que le va destinado. Es decir, por temor a sufrir el destino que espera a los personajes de Ovidio; por ejemplo, al propio Narciso, presa de su imagen. Aquí, como en todas las cosas que pinta y que describe el poema *De rerum natura* (y a todos los niveles de él), se aplica una norma de composición, de lectura, y de interpretación: fijarse lo justo, pero no demasiado, en los *vestigia* que literalmente quedan al nivel de la letra a lo largo del *De rerum natura*. Sentir placer

en el reconocimiento de la función pedagógica de la obra -pero no demasiado. Ver lo justo de uno mismo en sus *vestigia*, pero no demasiado.

Lo justo –pero no demasiado. La norma, si a una práctica desnudamente pragmática se le puede llamar norma, resulta del todo insatisfactoria en tanto principio de interpretación (en tanto norma metodológica, pero también filosófica), y en todo caso no nos ayuda a resolver la dificultad mayor que ofrece el estatuto de la verdad en el texto de Lucrecio (la verdad en tanto *humi pedibus vestigia*): ¿cómo, por ejemplo, leemos los propios comentarios de Marx respecto a las motas de polvo –*Selbst der Strahl der Sonne, der in die Schattenplätze fällt, ist ein Bild dieses ewigen Krieges*? ¿No es la repetición de la /s/ en el texto marxiano otro ejemplo más, admirable como en los casos que hemos visto, de buena traducción o buena interpretación, en tanto la /s/ recoge la repetición de la letra /m/ en el original de Lucrecio? Quizás, pero sin capturar el posible desvío de la letra hacia las letras que conforman el nombre del destinatario del poema, Memmius –o hacia la letra que abre el nombre del escritor que firma los *Cuadernos*, un tal Marx. ¿Qué criterio, qué norma, deberíamos aplicar para juzgar si una traducción ha o no ocurrido aquí, literalmente?

Lo justo –pero no demasiado. La *via media* tiene cierto atractivo en el dominio de un aristotelismo de sobra conocido, en el que la medida, como *μεσότης*, se aplica a las virtudes y vicios morales por analogía a la medida cuantitativa a la cual las fuerzas mecánicas están sujetas. La vía media es una débil aunque plausible descripción del razonamiento dialéctico, en la que se deriva y se representa un justo medio de antemano, y a partir de la diferencia cuantitativa entre los extremos que negocia²⁴.

²⁴ Aquí, por ejemplo, están las famosas palabras en las que discurre la *Ética Nicomaquea*, II.6, 1106b-1107: “Así pues, todo conocedor rehuye el exceso y el defecto, y busca el término medio y lo prefiere; pero el término medio no de la cosa, sino el relativo a nosotros. Y si todo saber lleva bien a cabo su obra de esta manera, mirando al término medio y dirigiendo hacia éste sus obras (por eso suele decirse que a las obras bien hechas no se les puede quitar ni añadir, porque tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección, mientras que el término medio la conserva, y los buenos artistas, como decimos, trabajan con SUB miras puestas en él); y si, por otra parte, la virtud es más exacta y mejor

Sobre la naturaleza de las cosas de Marx.
Jacques Lezra

Para tal dialéctica la “medida” resulta de un “salto” hasta un camino, medio entre dos extremos, que es la premisa, la potencialidad pre-existente de los *quanta* y de los *qualia* como tales. Es la vía de Dédalo, de la tecnología, de la traducción mecánica, de la mediación que pone la naturaleza al servicio de la civilización. Es asimismo la vía del materialismo que se podría denominar “del bastón”, que se le atribuye a Lenin pero que tiene raíces en Maquiavelo: el bastón encorvado que hay que enderezar dándole una contracurva o una contratorsión, pero sin saber hasta no probarlo, hasta no llevarlo en la práctica hasta el punto de la rotura, la virtud o la cualidad y la resistencia que puede tener.

El camino medio, la vía o la forma derecha entre curva y contracurva, entre el firmamento y la tierra, entre los elementos discursivos y metadiscursivos, entre las cosas y sus discursos correspondientes no es el que traza Lucrecio, y tampoco es el que seguirá Marx. En este sentido diremos que Marx ha encontrado en Lucrecio una postura que en absoluto casa con el tema mayor y explícito del poema, que es la búsqueda del valor epicúreo de la serenidad, es decir, la no-extremidad. Donde escribe Lucrecio firma Marx.

Déjenme volver, a modo de conclusión, y para sugerir cómo el encuentro entre Marx y Lucrecio da forma a la naturaleza de las cosas de Marx, a sus observaciones tempranas acerca de Lucrecio. Recordemos el gesto grandioso de denegación (“No hace falta decir que no se puede hacer sino un pequeño uso de Lucrecio”, *Es versteht sich, dass Lucretius nur wenig benutzt werden kann*), que da paso al uso casi inmediato del filósofo-poeta. Quiero ver aquí una suerte de chiste, o bien un tipo de extravagancia performática: en y a través de la lectura que hace Marx de Lucrecio, Marx nos cuenta, y se cuenta a sí mismo; Lucrecio, el corpus del poema de Lucrecio, la *interpretación* del poema, se desviará en un grado mínimo de lo que ofrece el entendimiento como si fuera

que todo arte, como lo es también la naturaleza tendrá que tender al término medio. Me refiero a la virtud ética; pues ésta tiene que ver con pasiones y acciones, y en ellas se dan el exceso, el defecto, y el término medio”. *Ética a Nicómaco*, tr. María Araujo y Julián Marías, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002 (8^{va} edición), p. 23.

patente, evidente y auto-entendido o dado de sí, *sich verstehende*, es decir, la comprensión poético-filosófica del *De rerum natura* que firma y confirma la historia de la filosofía, la comprensión dada de la obra. “Poco uso” puede ciertamente hacer de Lucrecio el “pequeño Yo”, un “pequeño Yo” que se entiende a sí mismo y que se despliega por sí mismo de antemano. (Como si uno dijera “Yo, Karl Marx, me estoy exponiendo a mí mismo en estos *Cuadernos sobre Filosofía Epicúrea* lo que ya me había sido dado por la historia de la filosofía, materia por tanto que estoy meramente redescubriendo –e instalo mi identidad, el pequeño “yo” profesional que me devolverá el *establishment* filosófico, después de sacar de los matorrales lo que yo ya sabía que había ahí, esperando, retirado, aquella ‘cosa’ que la filosofía ya llama ‘Lucrecio’”). El “pequeño Yo”: cuando el entendimiento se entiende, cuando hace de sí mismo el objeto reflexivo al cual se entrega, cuando el entendimiento persigue el rastro de una verdad que reconoce de antemano, una verdad que el entendimiento ya captó, que meramente se ha alejado un tiempo del entendimiento -con esto a la vista, como en la lectura de Plutarco el moralista (pero *no* de Lucrecio el poeta), como “Cuando vemos un individuo ansiosamente reservado y que se enreda en sí mismo, involuntariamente nos aferramos al abrigo y a su broche, nos aseguramos de que estemos aún aquí, como temerosos de perdernos a nosotros mismos”.

Ahora podemos aclarar esta descripción más bien alegórica. Y fijémonos, que ésta olvida las huellas que deja en el poema, y en el pensamiento del joven Marx, la violenta y fundamentalmente anti-epicúrea indecisión que nos ilustra el concepto hendido de los *vestigia* lucrecianos. Si la aclaramos recordándola, habremos de concluir que para el Marx principiante, el que firma estos *Cuadernos*, la experiencia de “perderse a sí mismo” es simultáneamente constitutiva del pensamiento, y lucreciana de punta a cabo. Donde escribe Marx firma Lucrecio. Lucrecio es usado en los *Cuadernos* como *una forma* de registrar cómo el “pequeño Yo” del filósofo no logra coincidir consigo mismo, cómo el escritor de los cuadernos se desvía de su lector, cómo el “pequeño Yo” del filósofo no logra encontrar lo que espera cuando rastrea los *vesti-*

gia de la verdad dentro de los matorrales, o encuentra lo que no esperaba, o encuentra algo donde no esperaba encontrar su presa. “Pequeño Yo” hendido, como lo son las cosas que rastrea en el poema *De rerum natura*, y en el mundo de las cosas que el poema busca describir. Estaríamos tentados a decir que esta falla expresa en el registro afectivo una discontinuidad estructural –que ni la danza de las figuras poéticas ni la marcha de las proposiciones filosóficas pueden ser traducidas, o ser mostradas como correspondientes, aunque sea mediatamente, al mundo de las cosas y los estados de cosas. Pero esto no es correcto y no es suficiente. Marx toma de esta lectura de Lucrecio tanto las dinámicas contingentes del poema (el registro de las *declinationes* que cruzan tema y forma en el *De rerum natura*) y la persistente figuración de la materia del poeta, incluyendo la materia de su expresión poética, como una sustancia constituida en primer lugar por el *Qual* de esta dinámica contingente. Desde donde estoy vislumbro las grandes avenidas de la carrera de Marx y observo la transformación, o la traducción, del *Qual* de la dinámica contingente en la forma-valor del trabajo. Aquí también, o especialmente aquí, querré proceder cuidadosamente. Me encuentro de vuelta en el circo; al presenciar la lectura intrépida que hace Marx del poema de Lucrecio, someto el principio de traducción, traducido esta vez *desde* el dominio desde donde lo he rastreado *hacia* el nivel histórico, incluso bio-gráfico, digo que someto el principio de traducción al dinamismo contingente que Marx toma del *De rerum natura*. Ya no enfrento, en Marx, ni siquiera en nombre de Marx, la elección espuria entre la lógica especulativa del auto-reconocimiento y el aislamiento hermético del lenguaje del mundo de las cosas. Hago notar que Lucrecio se usa en los *Cuadernos* de Marx como una *cosa* que a la vez registra y produce efectos de traducción, sin volverse un *principio* regulativo de traducción (o un axioma de continuidad, de correspondencia, de identidad). Concluyo: Marx ve por primera vez en Lucrecio, en esa cosa contingentemente dinámica –en ese “Lucrecio” que el poema le ofrece, literal y formalmente, por primera vez ve la naturaleza de las cosas hechas y por hacerse, incluyendo aquel “yo” al cual dará forma a lo largo de los próximos cuarenta años.