





**La política  
como  
arte estratégico**



# La política como arte estratégico

Daniel Bensaïd

prólogo de Antoine Artous

epílogo de Josep Maria Antentas

LOS LIBROS DE  
**viento** **sur**



LA OVEJA ROJA

*La política como arte estratégico*  
de Daniel Bensaïd

Prólogo: Antoine Artous  
Epílogo: Josep Maria Antentas  
Diseño original de la colección: Jérôme Oudin  
Traducción: redacción Viento Sur y Alfonso Serrano

La Oveja Roja, 2013  
Colección Viento Sur  
[www.laovejaroja.es](http://www.laovejaroja.es)  
Apdo. 2008 sucursal 2  
28850 Torrejón de Ardoz - Madrid

ISBN: 978-84-940011-6-1  
Depósito Legal: M-21220-2013  
Impreso en España

Tanto el autor como el editor de este libro permiten y alientan la reproducción y difusión de esta obra, independientemente de los medios técnicos por los que se realice y siempre que se cite al autor y la edición de origen.

*El papel que sirve de soporte a este libro cuenta con los certificados ecológicos PEFC, FSC (gestión sostenible de los bosques) y ECF (sin cloro).*

# Sumario

Prólogo: Daniel Bensaïd o la política como arte estratégico, de Antoine Artous .....	9
1 ¿Y si lo paramos todo? .....	23
2 «¡Los saltos! ¡Los saltos! ¡Los saltos!» Lenin y la política... ..	33
3 Estrategia y política, de Marx a la III Internacional .....	51
4 Frente único y hegemonía .....	89
5 Tiempo histórico y ritmos políticos .....	103
6 Los desposeídos. Marx en la lucha anticapitalista de hoy y mañana, entrevista con Louis-Philippe Lavallée .....	115
7 Librarnos de los fetiches de la religión de la Historia, entrevista con Andrés Pérez.....	121
8 Potencias del comunismo .....	127
Epílogo: Daniel Bensaïd, estratega intempestivo, de Josep Maria Antentas.....	133



## Prólogo Daniel Bensaïd o la política como arte estratégico

«Elogio de la política profana como arte estratégico», así concluye uno de los últimos libros de Daniel Bensaïd<sup>1</sup>. La referencia a la política como arte estratégico es para él un tema recurrente. Está presente en los textos que he reunido aquí y que, a lo largo de una década, vuelven sobre algunos de los debates estratégicos pasados, confrontándolos con la realidad presente. El añadido del adjetivo «profano» suele extrañar. Está en parte relacionado con la actual coyuntura histórica (retorno de lo sagrado), pero, más en el fondo, muestra el lugar que ocupa la categoría de estrategia en su dispositivo de relectura de Marx, donde la trascendencia religiosa no es simplemente reemplazada por una religión de la historia.

Así, en *Marx el intempestivo*, se habla de «una nueva escritura de la historia» que pasa «de lo sagrado a lo profano», deconstruyendo una visión fetichista de la historia universal. La problemática de la racionalidad histórica no se refiere ya a «una normalidad transcendental, sino a una racionalidad inmanente» que se expresa en el modo de elección estratégica. Se trata de intentar pensar una «causalidad histórica» que no dependa de un determinismo histórico, sino de una «posibilidad objetiva». Surge entonces «otra racionalidad. Donde la historia se anuda con la política. Donde el conocimiento se vuelve estratégico»<sup>2</sup>.

«Para Marx, la relación de clase no es un concepto sociológico clasificatorio, sino un concepto estratégico: las clases se constituyen en su lucha recíproca», escribe Daniel Bensaïd, en mayo de 2006, en *Momento utópico y refundación estratégica*. Las clases sociales no existen *en sí*, como datos sociológicos ya construidos (o ya constituidos en sujetos de la historia). Existe una relación de explotación, que genera contradicciones y conflictos a través de los cuales los grupos sociales se constituyen

1 D. Bensaïd, *Elogio de la política profana*, Península, Barcelona, 2009.

2 D. Bensaïd, *Marx Intempestivo: Grandezas y miserias de una aventura crítica*, Herramienta, Buenos Aires, 2003, pp. 69 y 390.

en clases. En 2003, escribe en *Cambiar el mundo*: «El papel central que concede Marx a la lucha de clases no está desprovisto de un determinismo sociológico según el cual el proletariado actuaría de forma mecánica en función de su naturaleza. Una naturaleza que confiere un carácter estratégico: unificar las distintas luchas en un combate común y en un proceso de universalización»<sup>3</sup>.

«DERROCAMIENTO DEL PODER POLÍTICO BURGUÉS»

Desenrollando los hilos, se puede ver que la categoría de estrategia se articula con un marxismo que rompe con cualquier trascendencia, para apostar por una racionalidad histórica construida a través del conflicto y en forma de lo posible estratégico. Pero esta visión extensiva de la categoría de estrategia no debe hacernos olvidar que Daniel Bensaïd trata ante todo de la lucha política, y más en concreto de la lucha por el poder. Y lo hace en el marco de su historia política: la de la Ligue Communiste (sección francesa de la 4ª Internacional), creada bajo el impulso de mayo del 68 y de la que fue uno de sus principales dirigentes. Disuelta en 1973 por el Consejo de Ministros, adoptará el nombre de Ligue Communiste Révolutionnaire.

Así, a finales de la década de 1980, en *Estrategia y partido*, hace balance de la elaboración estratégica de la Liga sobre estas cuestiones: «Para nosotros la estrategia define la base sobre la que reunir, organizar, educar militantes, es un proyecto de derrocamiento del poder político burgués. Porque la revolución socialista comienza por este acto político»<sup>4</sup>.

Se entremezclan aquí varios niveles de discusión. En los años que siguieron a 1968, la Liga desarrolló un «vanguardismo» y un «hiper-leninismo» apoyados en un determinado análisis de mayo del 68, entendido como «ensayo general» de la crisis revolucionaria que iba a llegar. Lo esencial era construir

<sup>3</sup> D. Bensaïd, *Cambiar el mundo*, La Catarata, Madrid, 2004, p. 83 y Diario Público, 2010, p. 102.

<sup>4</sup> D. Bensaïd, *Stratégie et parti*, La Brèche, Montreuil, 1987, p. 8.

con toda urgencia el partido revolucionario, portador de una estrategia, que había faltado en mayo del 68. Desde mediados de los años 70 se hizo balance de esta coyuntura<sup>5</sup>.

Pero no es esto lo que se cuestiona en las formulaciones aquí citadas. Su enfoque es más amplio: abarca, de hecho, al conjunto de la historia del movimiento obrero. Daniel Bensaïd propone dos grandes hipótesis estratégicas, a las que me referiré más adelante. Algunos dirán que son formulaciones típicas de una «tara» que ha marcado al movimiento obrero de tradición comunista (leninista): la fascinación por el aparato de Estado. Comprobarlo requeriría largas discusiones. Hay que señalar en cambio que, durante los años 70, Daniel Bensaïd (y otros en la Liga y la extrema izquierda) había entendido, en especial bajo influencia de los trabajos de Michel Foucault<sup>6</sup>, una revisión crítica de cierta tradición marxista de análisis del poder centrada sólo en el poder estatal. Esto tenía sin duda consecuencias sobre la forma de pensar (en base a la experiencia histórica) la organización del poder socialista, y por tanto sobre la formulación de un proyecto estratégico de lucha por el poder. Pero no implicaba en absoluto renunciar a la referencia de una orientación que tiene al Estado como reto central.

La categoría de estrategia procede de la historia del movimiento obrero. Ocupó un lugar central en el momento crucial de los años 20, después de la Revolución de Octubre de 1917, y en los debates de los primeros años de la Internacional Comunista. Antes de 1914, señala Trotsky, sólo se hablaba de táctica, sindical o político-parlamentaria. El lugar ocupado por la categoría de estrategia procede en parte de la terminología militar, pero traduce sobre todo un período histórico que se denominaba entonces como *la actualidad de la revolución proletaria* (lo que no quiere decir que la revolución sea posible a diario...). En ese marco, «la estrategia revolucionaria se extiende a un sistema combinado de acciones que, en su relación,

5 Antoine Artous y D. Bensaïd, «*Que faire? (1903) et la création de la Ligue communiste (1969)*», *Critique Communiste*, n° 6, marzo de 1976.

6 Véase el artículo indicado en la nota precedente y D. Bensaïd, *La Révolution et le pouvoir*, Stock, París, 1976.

en su sucesión, en su desarrollo, deben llevar al proletariado a la conquista del poder»<sup>7</sup>.

Estos debates, basados sobre todo en la experiencia de la revolución alemana, pretenden definir una estrategia revolucionaria más adaptada a los países de la Europa occidental: en Alemania, la crisis había durado de 1918 a 1923 y había que contar, entre otras, con la existencia de un poderoso movimiento obrero y una tradición parlamentaria real. Se trataba entonces de articular el nivel estratégico y los niveles tácticos. Por ejemplo, con la elaboración de un programa de reivindicaciones transitorias, una política de frente único, una perspectiva de gobierno obrero que no fuera simple propaganda por la dictadura del proletariado y el poder de los soviets, etc. Este es el tipo de problemática que intenta sistematizar Trotsky, en contra de la política de la Internacional estalinizada.

Daniel Bensaïd se sitúa explícitamente en esta tradición. Una particularidad de la Liga de los años 70 es, en general, intentar inscribir los debates estratégicos que surgen en esa época (Europa del Sur, Latinoamérica...) en la continuidad de los debates de la Internacional comunista de los años 1920, dedicando un importante trabajo histórico a las revoluciones alemana y española. Este vaivén entre pasado y presente de las tradiciones revolucionarias europeas, ampliado con una bifurcación para América Latina, resulta significativo del trabajo sobre la estrategia realizado entonces por la Liga Comunista.

Quisiera subrayar aquí dos temas particularmente sistematizados por Daniel Bensaïd y que se encuentran en los textos de este libro. Por una parte, la ruptura introducida por Lenin en la cuestión de la lucha política, más exactamente sobre el lugar de la política; por otra la cuestión, ya citada, de las hipótesis estratégicas.

<sup>7</sup> Leon Trotsky, *La Tercera Internacional después de Lenin (o el Gran Organizador de Derrotas)*, en <http://grupgerminal.org/?q=system/files/TerceraInternacionaldespuesLeninTrotsky2%C2%AAedicion.pdf>, p. 70.

## LENIN Y LA POLÍTICA

A Daniel Bensaïd le gustaba citar esta formulación de Lenin: «la división en clases constituye, naturalmente, la base más profunda del agrupamiento político y en resumidas cuentas, determina siempre, sin duda, dicho agrupamiento. Pero esa base profunda sólo se revela a medida que avanza el desarrollo histórico y aumenta el grado de conciencia de los participantes y artífices de este desarrollo. Ese “resumen de cuentas” lo hace únicamente la lucha política»<sup>8</sup>. Aun siendo una herencia del marxismo, subraya la aportación de Lenin sobre la especificidad de la política.

Desde el *Manifiesto Comunista*, Marx y Engels explican que el proletariado debe tomar el poder político para poder erigirse como clase dominante. Y, a la luz de la Comuna de París, Marx insiste en que la instauración de una democracia como la de los insurgentes *communards* supone destruir el aparato burocrático del Estado. Se interesa por tanto por la lucha política, permaneciendo atento a las nuevas formas de invención democrática.

Pero lo hace, utilizando la formulación de Daniel Bensaïd, en el marco de un cierto «determinismo sociológico». El desarrollo industrial y el crecimiento de la clase obrera, en número y en conciencia, producen un movimiento histórico, cuya dinámica resolverá por sí misma el acceso del proletariado al poder político. A final del siglo esta problemática se amplificará, siguiendo una lógica gradualista, con el desarrollo de la II Internacional, sus partidos de masas (sobre todo en Alemania) y la evolución hacia el sufragio universal. Corrientes críticas (Rosa Luxemburg, el joven Trotsky) desconfían de lo que consideran un oportunismo, sin llegar a cuestionar sin embargo este «determinismo sociológico», y ponen el acento en el auto-desarrollo del proletariado en fuerza y conciencia a través de las movilizaciones de masas (en particular, la huelga general).

La política del proletariado (y la política a secas) se entiende, por una parte, dentro de una temporalidad lineal, y por otra, aparece como una simple prolongación orgánica del mo-

<sup>8</sup> Lenin, *Tareas de las juventudes revolucionarias*, en <http://www.clep-ce-dep.org/node/172>, p. 3.

vimiento económico. La política es un simple acompañamiento del movimiento histórico del que sólo se trata de tomar conciencia.

En lo que aquí nos concierne, Lenin rompió con este enfoque, en dos puntos. En primer lugar, la política no es una simple prolongación de la lucha social y económica, no es el producto de un simple conflicto entre el obrero y el patrón, sino de la confrontación del conjunto de las clases en la sociedad. La política no sólo presenta cierta autonomía respecto a lo socioeconómico, sino que tiene una función estructurante de lo social. La política tiene su propia profundidad social, sus propias instituciones, su propio lenguaje que hay que decodificar y que no es sólo la sombra que da la economía. Y este análisis político de la sociedad es un elemento determinante para comprender las posibles dinámicas de conjunto de las luchas de clases. La especificación del nivel político es por tanto un elemento clave del pensamiento estratégico, que hay que articular con el concepto de crisis sistematizado por Lenin bajo el impacto de la guerra de agosto de 1914.

Lenin no se contenta con criticar el gradualismo de la II Internacional (en particular de Kautsky) para emprender una reflexión sobre el Estado que llevará a *El Estado y la revolución*. Elabora también el concepto de crisis revolucionaria, que se convertirá en un elemento de la elaboración estratégica. Sin pretender erigirlo en modelo, ofrece tres indicadores: los de arriba no pueden gobernar como antes, los de abajo no quieren ser gobernados como antes, los de en medio dudan.

Estos tres criterios, como se puede ver, son fundamentalmente políticos: Lenin describe de hecho una crisis política abierta del sistema de dominación. Por eso habla a veces de «crisis nacional», dado el lugar que el Estado nacional ocupa en la dominación. Sobre esta base se desarrolla una lógica de doble poder. No se trata ya de una temporalidad lineal desarrollada en un espacio homogéneo. No sólo la política tiene una temporalidad propia, sino que la crisis expresa un «tiempo quebrado», según la formulación de Daniel Bensaïd, en un espacio diferenciado también en crisis (doble poder). Y nada está decidido de antemano: de ahí la importancia concedida por Lenin al partido para resolver positivamente la crisis.

## HIPÓTESIS ESTRATÉGICAS

Se ha reprochado muchas veces a los trotskistas haber erigido la experiencia de la Revolución rusa de 1917 en modelo estratégico. Aunque a veces fue así, hay que recordar que, ya a comienzos de los años 1930, Trotsky, aunque muy inclinado a defender el alcance universal de Octubre, citaba dos posibilidades para Europa. O una crisis de desmoronamiento del Estado nacional, como en la Rusia de 1917, creando un vacío en el que se desarrolla rápidamente un doble poder. O una crisis prolongada, más lenta, por tramos, con el desarrollo de experiencias de control obrero (en aquella época los estalinistas se oponían a esta exigencia) en torno a las cuales habría que desarrollar una política de frente único y una perspectiva de gobierno obrero. Trotsky está pensando de forma manifiesta en la Alemania de los años 1920 y su crisis prolongada.

No se trata de elaborar modelos normativos, sino hipótesis estratégicas. En el primer caso, parece que se quiera definir una norma que refleje la «verdad» del proceso histórico: un modelo a copiar. Mientras que una hipótesis es una guía para la acción, construida sobre la base de las experiencias pasadas, y susceptible de evolucionar en función de nuevas experiencias.

La hipótesis estratégica expresa una decisión estratégica, y no un determinismo histórico. Una de las aportaciones de Daniel Bensaïd es haber intentado formular dos grandes hipótesis estratégicas: la huelga general insurreccional y la guerra revolucionaria prolongada, cuya posibilidad vio Mao Zedong desde 1927 en su folleto *Por qué el poder rojo puede existir en China*. En este último caso, el desarrollo del doble poder toma una forma territorial, por medio de zonas liberadas autoadministradas, y requiere el desarrollo de un ejército popular. En esa perspectiva, es fundamental la implantación en zonas rurales, y adquiere gran importancia la dimensión de «lucha de liberación nacional». En la década de 1960, Vietnam era el ejemplo tipo de este proceso.

La hipótesis de la huelga general insurreccional presenta un perfil mucho más «clásico» respecto a la historia del movimiento obrero europeo: el desarrollo de un doble poder es fundamentalmente urbano (y sociológicamente obrero y popular), implicando una lógica de enfrentamiento más rápido. Eso

no quiere necesariamente decir un surgimiento rápido de *soviets*, como en octubre de 1917; la crisis puede tomar un carácter prolongado, con una articulación entre autoorganización, desarrollo del movimiento obrero y problemática de gobierno obrero en las instituciones parlamentarias (en sentido amplio). Dicho esto, la problemática estructurante es la huelga general como forma de movilización y de enfrentamiento (por ejemplo, defensivo frente a ofensivas reaccionarias), con formas de organización militar de tipo urbano (milicias, etc.).

Por supuesto, así presentadas, estas hipótesis son simples. Históricamente, han existido bajo diversas variantes, incorporando algunos rasgos de una y de otra hipótesis. Pero en los años 70 cristalizaban en discusiones reales (en términos de decisiones de construcción y de orientaciones tácticas) con otras corrientes revolucionarias o «reformistas de izquierda». En este segundo caso, podían ser corrientes críticas en el seno de los partidos comunistas (en particular en Italia y en España), pero también de algunos partidos socialistas. Defendían una estrategia gradualista de lucha por el poder articulando comités del tipo consejo obrero y popular con el parlamento, aunque haciendo de éste el centro de gravedad del poder político. Los debates sobre la guerra revolucionaria prolongada tenían lugar sobre todo con corrientes de la izquierda revolucionaria latinoamericana comprometidas en la lucha armada, como el MIR en Chile (organización «amiga» de la Liga), el PRT-ERP (sección argentina de la IV Internacional) o los sandinistas en Nicaragua.

#### A PROPÓSITO DEL «ECLIPSE DEL DEBATE ESTRATÉGICO»

A lo largo de la pasada década, Daniel Bensaïd subrayó el «eclipse del debate estratégico» acontecido desde comienzos de los años 1980. Así, el capítulo 4 de *Elogio de la política profana* se titula: «El eclipse de la política», y se declina como «una crisis de la historicidad», «el grado cero de la estrategia», «la teoría en migajas»... En Francia, las discusiones se acelerarán a comienzos de los años 2000, como consecuencia sobre todo de los dossiers dedicados por la revista de la Liga, *Critique communiste* (nº 179 y 180), a los debates sobre la estrategia

revolucionaria<sup>9</sup>. Daniel Bensaïd publica muchos textos donde se mezcla una vuelta a la historia de los debates estratégicos y consideraciones de actualidad. Voy a referirme a estas últimas, avanzando algunos elementos de discusión.

Daniel Bensaïd subraya que el campo estratégico no ha dejado de dilatarse en el tiempo y en el espacio. Más que en el pasado, hay que distinguir entre una estrategia global (a escala mundial) y una estrategia «restringida, la lucha por la toma del poder en un territorio determinado», diseñando lo que denomina una «escala móvil de espacios estratégicos». Dicho esto, aunque los Estados nacionales están debilitados por la mundialización, el ámbito nacional, que estructura las relaciones de clase y articula un territorio con un Estado, sigue siendo un eslabón decisivo.

Esto es cierto, pero hay que considerar los efectos de la crisis de los Estados-nación y de los territorios. Daniel Bensaïd los viene analizando desde hace tiempo<sup>10</sup>, mostrando que no se trata de una crisis coyuntural, sino de una crisis estructural de los elementos que han moldeado la modernidad en torno a las categorías de territorio, de soberanía y de poder político. Señala también que esta crisis ha golpeado también de lleno al movimiento obrero (reformista o revolucionario) que, desde el siglo XIX, se ha construido fundamental —e inevitablemente— alrededor de estas categorías.

A la crisis derivada de la evolución «sociológica» del trabajo asalariado se añade la ligada a la crisis de los territorios políticos. Digamos para precisar que a la crisis de los referentes políticos por la marginalización de las grandes concentraciones socioeconómicas, se añade la crisis del territorio nacional como marco de ejercicio de la ciudadanía. Esta doble crisis, que multiplica las consecuencias del balance del estalinismo, ha tenido efectos devastadores sobre las formas de organización y de representación política del movimiento obrero. Y por tanto, sobre sus capacidades de recomposición.

Daniel Bensaïd no pensaba que un discurso sobre el cosmopolitismo pudiera resolver el problema. Pero echamos de

<sup>9</sup> La mayor parte de los artículos se encuentra en [www.europe-solidaire.org](http://www.europe-solidaire.org)

<sup>10</sup> Al menos desde *Le Pari mélancolique*, D. Bensaïd, Fayard, París, 1997.

menos que no haya relacionado más claramente estos nuevos datos históricos con lo que llama la «crisis de la razón estratégica», y en general con las grandes periodizaciones históricas. Así, en 2007, en *Tiempo histórico y ritmos políticos*, subrayando que los años 1980 representan una «derrota histórica», se pregunta: «¿Derrota histórica de las políticas de emancipación o simple alternancia de ciclos de movilización?». Formulada de esta manera, la cuestión parece demasiado simplificada. Conveniría proceder a una doble periodización: por un lado, los ciclos de movilización, por otro, el período histórico en sentido más amplio.

Ciertamente, después de los años 1980, ha habido una alternancia de ciclos de movilización. Así, 1995 en Francia, 1999 con el Foro Social de Seattle, el primer Porto Alegre en 2001... Pero estas movilizaciones (y sus balances) muestran que, por lo menos desde la caída del Muro de Berlín, ha cristalizado un *nuevo período* histórico que cierra el surgido del «corto siglo XX»: esto es, el ciclo histórico abierto por la Revolución rusa de octubre de 1917.

No se trata, como teme Daniel Bensaïd en ese mismo texto, de «anudar en una misma temporalidad histórica una pluralidad de tiempos sociales desacordados» y, en nombre de un determinismo histórico de sentido único, borrar el presente como «pluralidad de posibles». Sencillamente, no estamos ya en los años 60-70 cuando, para trabajar en una problemática de emancipación parecía posible restablecer un vínculo directo con las tradiciones surgidas de Octubre del 17 y del movimiento revolucionario de los años 1920.

#### DE NUEVO SOBRE LA POLÍTICA

Hablar de eclipse del debate estratégico no debe hacer creer que, una vez que reaparezca el sol, los grandes dispositivos estratégicos construidos en la historia vayan a volver tal cuales. Este no es, desde luego, el planteamiento de Daniel Bensaïd. Para él, sólo nuevas experiencias históricas permitirán avanzar en la elaboración estratégica. Pero mientras las esperamos, en vez de hacer creer que se pueda volver a partir desde cero, hay que defender algunos principios estratégicos apren-

didados, en particular la problemática de la crisis revolucionaria y del doble poder.

Se puede incluso añadir, como Daniel Bensaïd en *Elogio de la política profana*, que aunque sea legítimo haber abandonado la formulación de la «dictadura del proletariado», debido a su connotación histórica, no se puede soslayar el problema de un régimen de excepción, ligado como tal a la idea de revolución. Ciertamente. En todo caso, el problema es inherente a todas las revoluciones modernas, y no sólo a la «revolución proletaria».

Ahora bien, lo que significaba para nosotros en los años 70-80 la dictadura del proletariado, no era tanto la idea de «un régimen de excepción». Funcionaba como una «categoría estratégica», que permitía especificar una estrategia propia de la «revolución proletaria», estructurada sobre todo en torno a una democracia de los consejos obreros como forma al fin encontrada del «poder proletario». Naturalmente, podían existir otras instituciones políticas, pero estos consejos eran la osamenta del poder político. Más tarde, Daniel Bensaïd se pronunciaría, con toda razón, por la perspectiva de una doble asamblea: una, elegida en base al sufragio universal, la otra, en base a una representación social. Estas fórmulas comenzaron a aparecer (en su caso y en la Liga) bastante temprano, durante los años 1990.

Pero no basta con cambiar los nombres: este enfoque plantea otras cuestiones, por ejemplo, el lugar preciso del sufragio universal; o incluso una perspectiva de democratización radical del poder político<sup>11</sup>. De hecho, se siente la necesidad de rearticular algunos elementos estratégicos. Sin pretender hacer un catálogo, subrayaré sólo dos ideas.

En primer lugar, existen (desde hace no pocos años...) discusiones sobre algunos fundamentos programáticos de la tradición marxista radical (no sólo revolucionaria...) que conviene tratar como tales. No basta con la referencia a la estrategia. Es obvio en lo que se refiere a la democracia. Se puede articular una estrategia sobre la base de una perspectiva de democracia radical o de una perspectiva de poder soviético: pero hay que optar por uno de estos enfoques.

<sup>11</sup> Sobre estas cuestiones, me permito remitir a Antoine Artous, *Démocratie, citoyeneté, émancipation*, Syllepse, París, 2010.

Además, hay una gran distancia entre recordar algunos principios y elaborar una hipótesis estratégica que sea una guía para la acción, tal como funcionaba, por ejemplo, la hipótesis de la huelga general insurreccional, con una funcionalidad para la Liga en los años 1970. Es una dificultad «objetiva» para los revolucionarios no disponer ahora de una orientación del mismo tipo que permita articular el momento presente con una perspectiva más general. Hay que aceptarlo, sin duda, pero siendo conscientes de las múltiples contradicciones que resultan de ello.

«Después de las grandes derrotas siguen periodos fértiles en crecimientos y eferescencias utópicas. Fue lo que ocurrió durante la Restauración. Es también lo que ha ocurrido los últimos decenios. Cuando lo necesario y lo posible ya no tienen puntos de contacto, el tiempo se vuelve hacia la utopía», escribe Daniel Bensaïd<sup>12</sup>. «Cambiar el mundo sin tomar el poder»<sup>13</sup>: la fórmula de John Holloway (y su eco en el movimiento altermundialista), criticada por Daniel Bensaïd, expresa bien estas dificultades. Se recusa la necesidad misma de la lucha política. No hay que olvidar que la década pasada ha estado también marcada por el gran empuje de un radicalismo «social» y «movimientista» que difícilmente encuentran el camino de la lucha política.

Naturalmente, esto remite a una situación «objetiva», y la evolución del Partido del Trabajo brasileño y del Partido de la Refundación Comunista italiano no ha contribuido a mejorar la situación.

Más que al Lenin de la crisis revolucionaria, hay que citar aquí al Lenin de la especificidad de la política. Podemos difuminar la lucha política y hacer propaganda sobre la estrategia revolucionaria. Pero la política (revolucionaria) no puede contentarse con expresar la radicalidad de los movimientos sociales. Debe encontrar las vías propias para, por una parte, ocupar el terreno propiamente político, y por otra, favorecer la cristalización de corrientes políticas radicales en el terreno

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 175. Habría que discutir con más detalle la lista de autores metidos en el mismo saco.

<sup>13</sup> John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder: El significado de la revolución hoy*, El Viejo Topo, Barcelona, 2003.

político. Aquí es donde se siente la ausencia de una hipótesis estratégica articulada que permita poner en pie dicha problemática.

#### UN «PARTIDO-ESTRATEGIA»

He querido señalar algunos ejemplos de las dificultades para desplegar en la actual situación un discurso estratégico, atenuadas a veces por el estilo vibrante de Daniel Bensaïd. Podrían ponerse otros ejemplos. Se mantiene la fecundidad del método: para pensar la política, pero también, en general, para clarificar la posición del marxismo como teoría crítica.

Para luchar contra un marxismo «cientifista» y/o «economista», muchos autores han «ontologizado» o «substantivizado» elementos sociales que serían, por sí mismos, portadores de la crítica y de la emancipación: el proletariado como sujeto latente de la historia, el trabajo como marco de realización de la esencia humana, etc. Como explica con razón Henri Maler, se trata de un «concepto ontológico de lo posible que neutraliza su concepto estratégico»<sup>14</sup>. Lo posible está ya ahí, como una forma social en suspensión que sólo pide realizarse.

Nada de esto se encuentra en Daniel Bensaïd: rechaza cualquier substancialismo apostando por un enfoque relacional de lo social. Como escribía Marx en los *Grundrisse*: «La sociedad no consiste en individuos, sino que expresa la suma de relaciones y condiciones en las que esos individuos se encuentran recíprocamente situados»<sup>15</sup>. Esta problemática relacional del conflicto social es la otra cara de un enfoque estratégico. Como ya he señalado al comienzo de este artículo, no existe clase sujeto, existen relaciones de dominación y de explotación que generan conflictos de clases.

Desde luego, constata Daniel Bensaïd en *Elogio de la política profana*, las clases y el capitalismo son lo que los sociólogos llaman «constructos», o «clases probables» según Bourdieu. «Pero ¿en qué se basa la validez o la pertinencia de su

<sup>14</sup> Henri Maler, *Convoiter l'impossible*, Albin Michel, París, 1995.

<sup>15</sup> Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI, México, 1989, pp. 204-205.

*construcción? ¿Por qué probables y no improbables?»<sup>16</sup>. Insistir unilateralmente en la construcción conceptual, para evitar un enfoque esencialista, escamotea una cuestión, simple pero decisiva: el análisis de las relaciones sociales que, a través de los conflictos que generan, producen y reproducen «material social», lo cual permite construir clases, y no otra forma social.*

Con este tipo de problemática Daniel Bensaïd nos invita a revisitarse una serie de problemas de la tradición marxista. Terminaré con la espinosa cuestión del partido como vanguardia, considerado el depositario de los intereses del proletariado, visión que evidentemente hay que cuestionar.

«Pero esto no obliga de ninguna manera a renunciar a la idea de un partido estratega, inmerso en la incertidumbre de la batalla y en la inconstancia de las relaciones de fuerzas, responsable de tomar decisiones razonables, aunque sin garantía de verdad científica o histórica, ni por supuesto, de voluntad divina. En la medida en que la relación de tal partido con los intereses sociales se vuelve irreductiblemente problemática, el pluralismo político tiene en principio un fundamento, y otro tanto puede decirse de la pluralidad de actores sociales.»<sup>17</sup>

*Antoine Artous*

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 332.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 333.

## ¿Y si lo paramos todo? <sup>18</sup>

«La ilusión social» de John Holloway y Richard Day

El libro de John Holloway, publicado en francés por las editoriales Syllepse y Lux, y en castellano por El Viejo Topo, apareció en su edición inglesa original de 2002 bajo un título con aires de manifiesto: *Change the World without taking the Power* (Pluto Press, Londres). Se presentaba como un ensayo de teorización de la experiencia zapatista y encontró un amplio eco, además de suscitar numerosas controversias, principalmente en América Latina. Un reciente libro de Richard Day, *Gramsci is Dead. Anarchists currents in the Newest Social Movements*, publicado en 2005 (Londres, Pluto Press), ofrece también un panorama y una contextualización estratégica, fuertemente impregnados de contracultura anglosajona, de los nuevos movimientos sociales de resistencia a la globalización.

Ambas obras manifiestan en sus títulos una elevada ambición programática. Pretenden pasar una página de la historia de los movimientos de emancipación. Su punto común reside en eludir la cuestión del poder político inspirándose, explícitamente en Holloway, de forma más difusa en Day, en un deleuzismo y en un foucauldismo considerablemente simplificados. Resultan, a este respecto, representativos de un momento político particular. Algo terminó entre la caída del muro de Berlín y los atentados del 11 de septiembre de 2001, pero... ¿el qué? El «corto siglo veinte» inaugurado por la I Guerra Mundial y la Revolución Rusa y cerrado por la desintegración de la Unión Soviética, sin duda. Pero quizás también la larga secuencia de la modernidad política iniciada en el siglo XVII con la revolución inglesa. Socavadas por la conmoción de la mundialización, las categorías clásicas de nación, pueblo, soberanía, ciudadanía o derecho internacional se han vuelto problemáticas sin quedar, pese a todo, remplazadas.

Después de un decenio de postración ante la contraofensiva liberal iniciada por Thatcher y Reagan, las resistencias contra

<sup>18</sup> Publicado en la *Revue internationale des livres et des idées*, nº 3, enero-febrero 2008.

la globalización capitalista tomaron un nuevo impulso entre la insurrección zapatista del 1 de enero de 1994 y el primer Foro Social Mundial de Porto Alegre en 2001, pasando por las huelgas del invierno de 1995 en Francia y las manifestaciones de Seattle contra la Organización Mundial del Comercio en 1999. Las consignas emblemáticas de ese movimiento altermundialista —«el mundo no es una mercancía», «otro mundo es posible»— resumen bien su espíritu: rechazo de una lógica mortífera, por una parte; y deseo de algo diferente, todavía indeterminado, por otra. El uso y abuso de las palabras «otro» y «alter» («otro mundo», «otra Europa», la «otra campaña» zapatista) resaltan ese momento en que se entrevé la necesidad de un cambio sin poder determinar aún sus objetivos ni los medios en que lograrlo. Henri Lefebvre definía la utopía como el «sentido no práctico de lo posible». En ese sentido, los libros de Holloway y de Day son dos expresiones de un «momento utópico», en el que los movimientos sociales renacientes creen poder bastarse a sí mismos y esquivar unas cuestiones políticas ante cuya resolución sienten impotencia. Esos momentos son característicos de los periodos de Restauración consecutivos a grandes derrotas, y las analogías entre las fermentaciones utópicas de los años 1830-1848 y las de la década de 1990 resultan bastante considerables. Para convencerse de ello, bastaría la relectura del capítulo del *Manifiesto comunista* dedicado al abanico de utopías de la época.

#### EL CÍRCULO VIRTUOSO DE LA DOMINACIÓN

La tesis de Holloway parte de un diagnóstico en el que la globalización liberal y la mercantilización generalizada llevarían a un estadio absoluto la dominación del capital y la alienación de los individuos que de ella resulta, de forma que toda tentativa de escaparles estaría condenada de antemano a reproducir sus mecanismos. A partir de ahí, para sustraerse a la fascinación de los fetiches del poder, no quedarían sino las experiencias moleculares de negación del poder y la ascesis individual.

Al principio, pues, fue el grito. Gritamos, de rabia, y de esperanza: «¡ya basta!». Lo que unió a los zapatistas fue «la comunidad negativa de su lucha contra el capitalismo». Para

justificar el rechazo del mundo tal y como es, no se necesitan grandes promesas ni un *happy end* anunciado. Pero ¿cómo explicar que esos millones de chillidos, esos gritos de sufrimiento y de revuelta, tantas y tantas veces repetidos, aún no hayan conseguido derribar el orden despótico del capital? Holloway responde que desde el principio había un gusano en la manzana. Intentar cambiar el mundo a través del Estado sería el pecado original de un pensamiento revolucionario sometido desde el principio a una visión instrumental y funcional. Pretender servirse del Estado, que es el instrumento por excelencia de un «proceso de estatalización del conflicto social», conduciría ineluctablemente a derrotarse a sí mismo. El desafío zapatista consistiría entonces en salvar a la revolución de la ilusión estatal y de su hundimiento espectacular, ilustrado por la caída del Muro de Berlín y la desintegración del imperio soviético.

La fecunda historia del movimiento obrero, de sus múltiples experiencias, de sus controversias fundacionales, se reduce para Holloway a una marcha del estatismo a través de los siglos. Así, bajo la noción extensible de «pensamiento revolucionario», hace un batiburrillo tanto de la socialdemocracia clásica como de la ortodoxia estaliniana o de sus oposiciones de izquierda. Reducir la historia del movimiento revolucionario a los avatares genealógicos de una «desviación teórica» le permite sobrepasar a vuela pluma la historia real, exponiéndose a una falsa confusión entre las revoluciones y su contrario. Si en el movimiento socialista del siglo XIX existieron «socialismos de Estado» (de los que Lassalle fue su más ilustre representante), el anti-estatismo libertario que se les opuso manifestó a menudo una ilusión simétrica. Frente al fetichismo del Estado se erigió un fetichismo de lo social indiferente a las mediaciones políticas y que consideraba al Estado raíz de todos los males. La abolición de todo principio de representación reduce así la relación social a un juego de subjetividades con deseos. *El banquero anarquista*, de Fernando Pessoa, lleva a sus últimas consecuencias esa paradoja libertaria de la individualidad absoluta erigida contra «la tiranía de la ayuda mutua» y contra toda forma de organización colectiva<sup>19</sup>.

19 Fernando Pessoa, *El banquero anarquista*, Pretextos, Valencia, 1983.

Aparte de ese pecado original de estatismo, los descarríos estratégicos del movimiento revolucionario tendrían su raíz, para Holloway, en haberse olvidado de los sortilegios del fetichismo del mercado y reducido el socialismo a un cambio de la relación de propiedad. Este olvido de la crítica del fetichismo de la mercancía, introducida por Marx desde el primer capítulo del *Capital*, es sin embargo muy relativo. De hecho, encontramos ecos y reformulaciones suyas principalmente en Lukács (en *Historia y consciencia de clase*), pero también en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, en la crítica de la vida cotidiana de Henri Lefebvre, o incluso en un autor contemporáneo como Jean-Marie Vincent. El fetichismo, a través del cual las producciones sociales se yerguen frente a sus productores como potencias extrañas y hostiles, la reificación que presenta las relaciones sociales como cosas o como una segunda naturaleza, la alienación que vuelve a los individuos extraños de sí mismos, constituyen la constelación conceptual, reprimida por un marxismo ortodoxo petrificado en razón de Estado, que permite pensar la reproducción social de las relaciones de dominación<sup>20</sup>.

¿Cómo romper el círculo vicioso del fetichismo, pregunta Holloway, cuando su dominación se ha vuelto absoluta con la mercantilización generalizada del mundo, cuando el poder del capital penetra por todos los poros de la sociedad y opera hasta lo más profundo de nosotros? Cuanto más necesario parece el cambio revolucionario, mayor parece su imposibilidad. El problema a resolver no sería ya entonces el del enfrentamiento con el poder impersonal del Capital, sino el problema íntimo que «nos» plantea a nosotros mismos, «el nosotros fragmentado» por el fetichismo. Si las relaciones sociales están hasta tal punto fetichizadas, y si nosotros mismos estamos subyugados por esos ídolos modernos (el Dinero, la Ciencia, la Historia), ¿cómo y en nombre de qué criticarlos? ¿Qué seres superiores podrían erigirse aún como portavoces legítimos de la crítica, y pretenderse investidos del poder mágico de deshacer los sor-

**20** Para una discusión reciente sobre la cuestión del fetichismo véase Antoine Artous, *Le Fétichisme chez Marx*, Syllepse, París, 2006, y los dos artículos fundamentales de Stavros Tombazos en la revista *Contretemps*, 20 (otoño de 2007) y 21 (invierno de 2008).

tilegios y romper los ídolos? El estatus mismo de la crítica se vuelve problemático.

Al cuestionar la pertinencia de su propia crítica, Holloway no escapa a la paradoja del escéptico que duda de todo desde la seguridad de su propia duda. Pero de dónde saca esa duda dogmática su legitimidad: «¿Quiénes somos nosotros, quiénes ejercemos la crítica?» ¿Marginales privilegiados, intelectuales excentrados, desertores del sistemas? «Una élite intelectual, una especie de vanguardia», termina admitiendo Holloway, cuya oposición radical a toda forma de representación conduce así al restablecimiento paradójico de una vanguardia intelectual ilustrada.

La concepción «dura» del fetichismo que reivindica desemboca pues en un dilema irresoluble: ¿cómo escapar a esa «fetichización del fetichismo»? ¿«Quiénes somos, entonces», para pretendernos habilitados a ejercer el poder corrosivo de la crítica? Y ¿cómo evitar las trampas de una crítica subalterna condenada a permanecer bajo la influencia del fetiche que pretende derribar? La respuesta clásica se limitaría a un antagonismo binario entre capital y trabajo, y a la ilusión de que un cambio de propietario a la cabeza del Estado bastaría para liberar las fuerzas de emancipación. Una nueva vía, que apuntaría modestamente a «cambiar el mundo sin tomar el poder», consistiría en desarrollar una «resistencia ubicua» frente a un «poder ubicuo»: «La única manera en la que hoy puede imaginarse la revolución es como la disolución del poder, no como su conquista.». Una afirmación que reviste su magia: la ilusión de hacer que desaparezca como por encantamiento aquello que ya no conseguimos afrontar realmente.

#### EL ESPECTRO DEL ANTIPODER

Holloway afirma imprudentemente que «no hay alternativa». Pero ¿cómo «cambiar el mundo sin tomar el poder»? ¿El poder es soluble, y en qué? «Al final del libro, como al comienzo, no lo sabemos», admite. «El cambio revolucionario es más desesperadamente urgente que nunca, pero ya no sabemos qué significa “revolución”.» Desde la revolución rusa son muchas las creencias y certidumbres que han caído, es cierto. Pero eso

no justifica olvidar las lecciones del pasado. Quienes quisieron ignorar la cuestión del poder no le escaparon. No querían tomarlo, y es él quien les tomó.

En respuesta al enigma estratégico propuesto por la esfinge del capital, la respuesta clave sería, sin por ello ser menos enigmática, la de un «antipoder»: «Este libro contiene un análisis del absurdo y sombrío mundo del anti-poder»<sup>21</sup>. Holloway reemplaza así la perspectiva de tomar el poder por el mito de un anti-poder inaprensible, del que sólo sabemos que, al igual que el centro de la circunferencia pascaliana, está en todos sitios y en ninguna parte. Ese espectro evanescente atormentaría hoy el mundo hechizado de la mundialización capitalista. Así, mucho nos tememos que la multiplicación de los «anti» (el antipoder antiestratégico de una antirevolución) no sea en definitiva poco más que una estratagema retórica que desarma (en la teoría y en la práctica) a los oprimidos, sin dañar absolutamente nada el corsé de hierro del fetichismo y de la dominación.

Entendámonos. No se trata de rehabilitar el mito de una victoria final frente a la idea de una revolución molecular y rizomática. Aunque al menos desde Foucault está claro que las relaciones de poder son múltiples y articuladas, no todas son equivalentes, y el poder de Estado no es un poder más entre otros. Y aunque desde Bourdieu también está claro que la dominación se inscribe en una multiplicidad de campos y de relaciones articuladas, todos esos campos no son equivalentes cuando se trata de pensar una estrategia de emancipación aquí y ahora. Una cosa es que una revolución social sea irreductible al acto de la toma del poder (o del acto de tomar las armas), que sea una confluencia política del acontecimiento y de la historia, del acto y del proceso, que sea no un salto al vacío sino el proceso de desenlace de un trabajo (de topo) en el que emergen los elementos de una hegemonía alternativa. Pero recordemos que todas las experiencias del siglo XX, desde la Alemania de 1923, al Chile de 1973, pasando por la España de 1936 o la Indonesia de 1965, recuerdan que la dominación no se inclina sin prueba de fuerza.

21 *Ibidem.*

En realidad, si la genealogía de Foucault y la sociología de Bourdieu pueden contribuir a deconstruir el mito de un gran sujeto homogéneo de la epopeya histórica, obligan a cambio no a abandonar, como propone Richard Day, la cuestión de la hegemonía, sino a profundizar en ella. En realidad se trata de concebir la articulación de las contradicciones y la reunión de las singularidades frente a la potencia sobredeterminante del capital: para Gramsci, la hegemonía no implica la supresión de la lucha de clases ni esquivar la cuestión del poder. Las aportaciones de la crítica social pueden contribuir a enriquecer sus intuiciones estratégicas, pero sin duda no a descafeinarlas en provecho de una subversión afinitaria de la vida cotidiana, en los intersticios sociales tolerados por la lógica dominante.

#### LOS CANTOS DESESPERADOS NO SON (SIEMPRE) LOS MÁS HERMOSOS

«La pérdida de la esperanza» es para Holloway la más triste herencia del siglo XX. ¿La historia nos ha decepcionado? ¿Que sea castigada! «Escupe a la historia», grita, porque ella es «la gran excusa para no pensar». Escupe a la historia para del pasado hacer añicos porque «no hay nada más reaccionario que el culto al pasado». Viva entonces el grito, el instante sin duración, el presente absoluto, descargado del peso del pasado y de las preocupaciones por el futuro. La negación de los grandes relatos de las liberaciones en miniatura y de la política desmenuzada es una cantinela de la ideología postmoderna. Esta retórica pretende librarse del peso de una historia demasiado dura de llevar. Sin embargo, quien no tiene memoria ni de derrotas ni de victorias pasadas tampoco tiene demasiado futuro. El puro «presente del grito» no construye una política. Si «pensar» históricamente implica necesariamente alienación, ¿qué quedaría de un pensamiento retraído al estrecho círculo del instante? De la respuesta a esta cuestión depende la posibilidad de «continuar», o de volver a empezar —recomenzar, por el medio, por supuesto, como decía Deleuze—. Pero ¿cuál podría ser el medio de un presente sin espesor histórico?

Nuestro problema no es, para Holloway, dejarnos el alma en cambiar la sociedad. Bastaría con «dejar de crearla» para

que «deje de existir»<sup>22</sup>; negarnos a engendrar el capital para que caiga pulverizado, como un Golem cuya letra de vida pudiéramos borrar de su frente. Como en Toni Negri, ese gran rechazo a jugar el juego del adversario se manifiesta por el exilio y el éxodo: «Evadirse del capital es vital para nosotros». Pero, aunque fuese «fácil» escaparle (afirmación muy aventurada), el problema (irresoluto) sigue siendo «evitar volver a caer en su poder»<sup>23</sup>. Sin duda.

«¿Y si lo parásemos todo...?» ¿Haciendo la huelga general de fetiches? Ese mito de una huelga general pacífica y pasiva tuvo su momento de gloria con los porvenires líricos de Mayo del 68, en un tiempo en que hay quien pretendió que bastaría con «sacarte al poli de la cabeza» para revolucionar el mundo. En su opinión, bastaría con sacarte al Capital de la cabeza, como si la alienación no fuera más que una bruma que disipar, un mal sueño del que despertarse, y no la consecuencia real y testaruda del fetichismo de la mercancía.

### ¿DESMITIFICAR? ¿DEFETICHIZAR?

Para Holloway todo parece jugarse en las cabezas. Su «inversión copernicana» del pensamiento revolucionario se asemeja mucho entonces a una conversión religiosa. Para que los dominados, conscientes de su propio poder, escapen a su sumisión del Capital, bastaría con creer en ello, igual que sucede en el Evangelio con las promesas de Dios. Sin embargo, en un mundo en el que la pesadez prevalece sobre la gracia, el acto de fe no es suficiente para mover montañas. Si la propiedad de unos es la desposesión de otros, si es plusvalía cristalizada, la propiedad es también un poder, diseminado y concentrado al tiempo. Es incluso la fuerza secreta del poder, más efectivo hoy de lo que nunca fue. Para «desfetichizar» la propiedad, habría que atacar no sólo su sacralización, sino transformar

<sup>22</sup> John Holloway, «Stop making Capitalism», en Werner Bonefeld & Kosmas Psychopedis (ed.), *Human Dignity*, Ashgate, Londres, 2005.

<sup>23</sup> John Holloway, «Revolt and revolution, or “Get out the way, Capital”», en Werner Bonefeld y Sergio Tischler (ed.), *What is to be done*, Ashgate, Londres, 2002.

las relaciones de propiedad reales, oponiendo a la privatización del mundo una lógica del bien común, del servicio público, de la apropiación social. No es una cuestión de racionalidad económica, sino de relaciones de fuerzas políticas, en donde la cuestión del poder, por poco que guste a Holloway, sigue siendo la piedra angular.

Libros como el de Holloway (y el de Richard R. Day) son representativos de lo que llamamos «la ilusión social» (simétrica a la «ilusión política» que Marx reprochaba a los jóvenes hegelianos, para quienes la emancipación cívica era el último término de la emancipación humana). Esta ilusión es reveladora de un momento de renacimiento de las resistencias sociales y de desconfianza hacia políticas fallidas. No obstante, es inevitable que la crisis de hegemonía que experimentan las clases dominantes, sobre todo en América Latina, devuelva actualidad a las cuestiones políticas y estratégicas. La problemática planteada por Holloway no tiene mucho que proponer a los desafíos reales que encuentran hoy las luchas de emancipación en Venezuela, en Bolivia, en Ecuador. En México incluso, desde las elecciones de 2006 los zapatistas se hallan en una encrucijada de caminos, como ha reconocido recientemente el subcomandante Marcos. Y resulta significativo que su revista *Rebeldía* se abriera, en su número de verano de 2007, con un artículo de su director, Sergio Rodríguez, muy polémico contra las tesis de Holloway.

Las tesis de Holloway son representativas del estado del debate en los movimientos sociales a finales de la década de 1990, pero lo son también de los límites de ese debate en lo referente a cuestiones tan cruciales como la dialéctica de lo instituyente y lo instituido, o la necesidad paradójica de «organizar lo inorganizable». Aunque llegue algo a contratiempo, su publicación en francés esclarecerá sin duda alguna las controversias sobre la relación entre movimientos sociales y lucha política que agitan la izquierda radical.



## «¡Los saltos! ¡Los saltos! ¡Los saltos!» Lenin y la política

A Hannah Arendt le inquietaba que la política pudiera desaparecer completamente del mundo<sup>24</sup>. Ante los desastres del siglo, la cuestión de saber si «la política tiene aún un sentido» se hacía inevitable. La sustancia de estos temores era eminentemente práctica: «El sin sentido al que la política entera ha llegado se ha visto confirmado por el callejón sin salida en el que se precipitan las cuestiones políticas particulares»<sup>25</sup>.

Para Arendt, el totalitarismo era la forma de esta temible desaparición. Nos tenemos que enfrentar hoy con otro nuevo peligro: el totalitarismo con rostro humano del despotismo de mercado. La política se encuentra aquí aplastada entre el orden naturalizado de los mercados financieros y las prescripciones moralizantes del capital ventrílocuo. Fin de la política y fin de la historia coinciden entonces en la infernal repetición de la eternidad mercantil en la que resuenan las voces blancas de Francis Fukuyama y de François Furet: «La idea de otra sociedad se ha hecho casi imposible de pensar, y por otra parte nadie avanza sobre el tema en el mundo de hoy. Estamos pues condenados a vivir en el mundo en que vivimos»<sup>26</sup>.

Más que melancólica es desesperada, habría podido decir Augusto Blanqui, esta eternidad del hombre en torno al Dow Jones y el CAC-40. El éxito popular de una emisión televisada como *C'est mon choix* aparece así como el consuelo ilusorio de una ausencia de opciones y de libertad reales. La opción puramente subjetiva atribuida se une allí a los caprichos (tan indiscutibles como los gustos y los colores) de un individuo cuyos

**24** Este texto retoma una intervención realizada en el marco del coloquio sobre Lenin organizado en enero de 2001 en Essen por Slavoj Žižek. Una primera versión fue publicada en inglés, en la revista *International Socialism*, n. 95, julio 2000, bajo el título «Leaps! Leaps! Leaps!». En castellano ya apareció como capítulo VIII de D. Bensaïd, *Cambiar el mundo*, La Catarata, Madrid, 2004.

**25** Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997.

**26** François Furet, *El pasado de una ilusión*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

deseos inconstantes hacen retroceder las necesidades sociales y cuya libertad está rigurosamente enmarcada por las necesidades económicas y sociales. La alternativa está entonces estrechamente circunscrita entre el peor y el menor mal. Afirmando que la única opción realista en política consistía en «pedir lo imposible», el eslogan anónimo de mayo de 1968 señalaba a su manera el peligro al que se expone en adelante la política.

Arendt creía poder fechar el comienzo y el fin de la política: inaugurada por Platón y Aristóteles, la política habría encontrado «en las teorías de Marx su fin definitivo». Anunciando el fin de la filosofía, este último habría, por alguna astucia de la razón dialéctica, pronunciado de hecho el de la política. Es desconocer la política de Marx como la única forma contemporánea de la política frente a la violencia capitalizada y los fetichismos de la modernidad: «El Estado no vale para todo», escribe en sus notas de 1848 sobre la filosofía hegeliana del Estado. Se pronuncia claramente contra «la exageración presuntuosa del factor político» (o «la ilusión política»), que hace del Estado burocrático la encarnación del universal abstracto. No le opone sin embargo una pasión unilateral por lo social. Su defensa de la política contra la ilusión libertaria de lo social, de Proudhon a Bakunin, da fe al contrario de la constancia de un combate en dos frentes. Consagra sus esfuerzos a la emergencia de una política del oprimido, anunciando el necesario debilitamiento del Estado como cuerpo separado de la política profesional.

La cuestión urgente, vital, es para él la de la política desde abajo, la política de quienes están excluidos de la política estatal de los dominantes y son víctimas de esta política confiscada. Se trata entonces de resolver el enigma de las revoluciones proletarias y de sus repetidas tragedias: ¿cómo de la nada llegar a ser todo? ¿Cómo una clase, física y mentalmente mutilada en lo cotidiano por la servidumbre involuntaria del trabajo forzado, puede metamorfosearse en sujeto universal de la emancipación humana? Las respuestas de Marx son todavía sobre este punto tributarias de una apuesta sociológica: el desarrollo industrial conlleva la masificación del proletariado; el crecimiento numérico y la concentración de las clases trabajadoras conllevan un progreso en su organización y su concien-

cia. La lógica misma del capital llevaría así a la «constitución de los proletarios en clase dominante».

El prefacio de Engels a la edición de 1890 del *Manifiesto Comunista* confirma este presupuesto: «Para la victoria definitiva de las proposiciones enunciadas en el *Manifiesto*, Marx se remitía al desarrollo intelectual de la clase obrera que debía resultar de la acción y de la discusión común».

La ilusión según la cual la conquista del sufragio universal permitiría al proletariado inglés, socialmente mayoritario, ajustar la representación política a la realidad social procede de esa apuesta. Antonio Labriola estimaba igualmente, en 1898, «que la conjunción deseada de los comunistas y de los proletarios es ya un hecho consumado»<sup>27</sup>. La emancipación política del proletariado derivaba necesariamente de su desarrollo social.

La convulsa historia del siglo pasado prueba que no es tan fácil liberarse del mundo encantado de la mercancía, de sus dioses sanguinarios, y de su «caja de repeticiones». La actualidad intempestiva de Lenin resulta imperativamente de esta constatación. Si la política guarda hoy una oportunidad de evitar el doble peligro de una naturalización de la economía y de una fatalización de la historia, esta oportunidad pasa por un nuevo gesto leninista en las condiciones de la mundialización imperial, poniendo en tela de juicio la coherencia del orden liberal-capitalista mundial en la forma en que el cristianismo original atacó los fundamentos del dominio imperial romano<sup>28</sup>. El pensamiento de Lenin es el de la política como estrategia, de sus momentos propicios y de sus eslabones débiles.

El tiempo «homogéneo y vacío» del progreso mecánico, sin crisis ni rupturas, es un tiempo impolítico. La idea, sostenida por Karl Kautsky, de una «acumulación pasiva de fuerzas» se inscribía en esta temporalidad sin acontecimiento. Versión primitiva de la fuerza tranquila, este «socialismo fuera del tiempo» y «a paso de tortuga» disuelve la incertidumbre

<sup>27</sup> Antonio Labriola, «En mémoire du Manifeste du Parti communiste» (1898), en *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Giard et Briere, París, 1902.

<sup>28</sup> Véase Salvož Žižek, «Lenin's Choice», postfacio a *Revolution at the Gates*, Verso, Londres, 2002.

de la lucha política en las leyes proclamadas de la evolución histórica.

Lenin, al contrario, piensa la política como el tiempo pleno de la lucha, un tiempo de crisis y de bancarrotas. La especificidad de la política se expresa en él en el concepto de la crisis revolucionaria, que no es la prolongación lógica de un «movimiento social», sino una crisis general de las relaciones recíprocas entre todas las clases de la sociedad. La crisis se define entonces como una «crisis nacional». Momento de verdad política, actúa como un revelador de las líneas de frente desdibujadas por las fantasmagorías místicas de la mercancía. Entonces solamente, y no en virtud de una ineluctable maduración histórica, el proletariado puede ser transfigurado y «convertirse en lo que es».

Crisis revolucionaria y lucha política están estrechamente ligadas: «El conocimiento que la clase obrera puede tener de sí misma está indisolublemente ligado a un conocimiento preciso de las relaciones recíprocas de todas las clases de la sociedad contemporánea, conocimiento no sólo teórico, digamos más bien menos teórico que fundado en la experiencia de la política»<sup>29</sup>. Es en la prueba de la práctica política donde se adquiere ese conocimiento de las relaciones recíprocas entre todas las clases.

Este planteamiento está en las antípodas de un obrerismo vulgar que reduce la política a lo social. Lenin rechaza, en efecto, categóricamente «mezclar el problema de las clases y el de los partidos». La lucha de clases no se reduce al antagonismo entre el obrero y su patrón. Confronta al proletariado con «la clase capitalista entera», al nivel de la «reproducción de conjunto» que constituye el objeto del libro III de *El Capital*. Es la razón por la que el capítulo inacabado de Marx sobre las clases se encuentra lógicamente en este lugar y no en el libro I consagrado al proceso de producción o en el libro II sobre el proceso de circulación. En tanto que partido político, la socialdemocracia revolucionaria representa, pues, a la clase trabajadora, no en sus relaciones con un grupo de empleados, sino en sus relaciones con «todas las clases de la sociedad

<sup>29</sup> Lenin, *Obras completas*, tomo IX.

contemporánea y con el Estado en tanto que fuerza política organizada»<sup>30</sup>.

El tiempo roto de la estrategia leninista no es ya el de las Penélope y Danaides electorales, cuya obra es sin cesar deshecha, sino un tiempo ritmado por la lucha e interrumpido por la crisis. El del momento oportuno y de la coyuntura singular, en el que se anudan necesidad y contingencia, acto y proceso, historia y acontecimiento: «No podríamos representarnos la propia revolución bajo forma de un acto único: la revolución será una sucesión rápida de explosiones más o menos violentas, alternando con fases de calma más o menos profundas. Por ello, la actividad esencial de nuestro partido, el foco esencial de su actividad, debe ser un trabajo posible y necesario tanto en los periodos más violentos de explosión como en los de calma, es decir, un trabajo de agitación política unificada para toda Rusia».

Las revoluciones tienen su propio tiempo, acompasado por aceleraciones y ralentizaciones. Tienen también su geometría propia, en la que la línea recta se rompe en las bifurcaciones y los giros bruscos de la historia. El partido aparece entonces bajo una luz nueva. No es ya, en Lenin, el resultado de una experiencia acumulativa, ni el modesto pedagogo encargado de elevar a los proletarios desde la oscura ignorancia a las luces de la razón. Se convierte en un operador estratégico, una especie de caja de velocidades y de orientador de la lucha de clases. Como muy bien ha sentido Walter Benjamin, el tiempo estratégico de la política no es el lineal de la mecánica clásica, sino un tiempo discontinuo, lleno de nudos y de vientres de acontecimientos.

Hay, sin ninguna duda, en la formación del pensamiento de Lenin, un juego de rupturas y de continuidades. Las rupturas más importantes pueden ser encontradas en 1902 con *¿Qué hacer?*, y en *Un paso adelante, dos pasos atrás*, o en 1914-1916 cuando trata de pensar sobre el imperialismo y el Estado a la luz crepuscular de la guerra, retomando el hilo de la lógica hegeliana. Pero, desde *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, obra fundadora de juventud, Lenin pone en pie la problemática que le permitirá ulteriormente las correcciones teóricas y los ajustes estratégicos.

30 *Ibidem*, tomo V.

Los enfrentamientos al hilo de los cuales se constituye el bolchevismo traducen esta revolución en la revolución. De las polémicas de *¿Qué hacer?*, o de *Un paso adelante, dos pasos atrás*, la vulgata retiene esencialmente la idea de una vanguardia centralizada y militarmente disciplinada. Lo esencial está sin embargo en otra parte. Lenin combate la confusión «desorganizadora» entre el partido y la clase, entre la política y lo social. Esta confusión, que disuelve en realidad la política en la sustancia social, tiene su origen paradójicamente en el divorcio entre lo social y lo político producido en el nacimiento del movimiento obrero. Tras la revolución de 1830, los nuevos republicanos, espantados por el espectro de la república social, se refugian en la ilusión política, mientras que la desconfianza popular hacia las soluciones estatales se transforma en «indiferentismo político» (indiferencia ante las formas de gobierno). Esta despolitización de lo social flirtea con la utopía tecnoburocrática sansimoniana que sustituye las incertidumbres de la lucha política por la administración científica de las cosas<sup>31</sup>.

Inscrita en las grandes controversias que agitan el movimiento socialista naciente en Rusia, la distinción restablecida por Lenin entre social y político se opone a las corrientes populistas, economicistas, mencheviques que se ponen de acuerdo a veces en negar la especificidad de lo político creyendo defender así un «socialismo puro». La intransigencia aparente de esta ortodoxia formal hace de la revolución democrática una etapa necesaria en la vía de la evolución histórica. Esperando haber alcanzado la mayoría social y electoral, el movimiento obrero naciente debería así dejar el papel dirigente a la burguesía y contentarse con jugar un papel de fuerza de apoyo de la modernización capitalista. Esta confianza en la fusión de la historia y de lo social, donde todo vendría a su tiempo a quien sepa esperar, obsesiona a la ortodoxia reformista de la II Internacional; hay que saber recorrer pacientemente los «caminos del poder» hasta que este último caiga como un fruto maduro.

**31** Analizando esta secuencia fundadora del movimiento socialista, a partir principalmente de la «invención de lo social» en Moses Hess, Eustache Kouvélakis señala que «lo social» se convierte entonces en «el nuevo nombre del fundamento ontológico», del que la sociología, tomando el relevo de una filosofía extenuada, será llamada a proporcionar la ciencia. Kouvélakis, *Philosophie et Révolution*, col. Actuel Marx, PUF, París, 2003, p. 175.

Para Lenin, por el contrario, el objetivo orienta al movimiento, la estrategia prima sobre la táctica, la política sobre la historia. Por eso es importante delimitarse antes de unirse, «utilizar todas las manifestaciones de descontento y elaborar hasta los menores elementos de una protesta, aunque sea embrionaria». Dicho de otra forma, la lucha política es «mucho más amplia y compleja que la lucha de los obreros contra la patronal y el gobierno»<sup>32</sup>. Así, cuando la *Rabotcheie Dielo* deduce directamente los objetivos políticos de la lucha económica, Lenin le reprocha «bajar el nivel de la actividad política multiforme del proletariado». Considera ilusorio imaginar que «el movimiento puramente obrero» sea por sí mismo capaz de elaborar una ideología independiente. El desarrollo espontáneo del movimiento obrero conduce al contrario «a subordinarle a la ideología burguesa». La ideología dominante no es una manipulación de las conciencias, sino el efecto objetivo del fetichismo de la mercancía. No se puede escapar al círculo de hierro y a su servidumbre involuntaria más que por la crisis revolucionaria y por la lucha política de los partidos. Tal es la respuesta leninista al enigma irresuelto de Marx.

Todo conduce en Lenin a concebir la política como la irrupción de lo rechazado: «La división en clases es ciertamente, a fin de cuentas la base más profunda del agrupamiento político», pero éste, a fin de cuentas, es «sólo la lucha política quien lo establece»<sup>33</sup>. Así, el comunismo surge literalmente de todos los puntos de la vida social; eclosiona decididamente

**32** Lenin, *Obras completas*, tomo V.

**33** *Ibidem*, tomo VII. Así, en el debate de 1915 sobre el ultra imperialismo, Lenin percibe el peligro de un nuevo economicismo según el cual la madurez de las relaciones de producción capitalistas a escala mundial sería el preludio de un hundimiento final del sistema. Se encuentra también la preocupación de evitar toda reducción de lo político a lo social o a lo económico en los debates del comienzo de los años veinte sobre la caracterización del Estado de los Soviets. A quienes hablan de Estado obrero, Lenin responde que «este Estado no es completamente obrero, ésa es la cuestión» (tomo XXXII). Su fórmula es entonces más descriptiva y compleja que una caracterización sociológica: será un Estado obrero y campesino con «deformaciones burocráticas», y ahí está «toda la transición en su realidad». En el debate sobre los sindicatos en fin, Lenin defiende también una posición original: porque no son un órgano del poder político, los sindicatos no podrían ser transformados en «organizaciones de Estado coercitivas».

en todas partes. Si se taponan con un cuidado particular una de las salidas, «el contagio encontrará otra, a veces la más imprevisible»<sup>34</sup>. Es la razón por la que no se puede nunca saber «qué chispa podrá iniciar el incendio».

La consigna que, según Kurt Tucholsky, resume mejor la política leninista es: «¡estad preparados!». ¡Preparados para lo improbable, lo imprevisible, el acontecimiento! Si Lenin pudo definir la política como «la expresión concentrada de la economía», esta concentración significa un cambio cualitativo, a partir del cual la política no puede dejar «de tener la primacía sobre la economía». «Predicando la fusión de los puntos de vista económico y político», Bujarin, al contrario, «se desliza hacia el eclecticismo». Igualmente, en su polémica de 1921 contra la oposición obrera, Lenin critica el «nombre ruin» que rebaja la política a lo social y atribuye la gestión de la economía nacional directamente a los «productores agrupados en sindicatos de productores», lo que conduce a reducir la lucha de clases a un enfrentamiento sin síntesis de intereses corporativos.

La política tiene su lengua, su gramática y sus sintaxis propias. Sus latencias y sus lapsus. En la escena política, la lucha de clases transfigurada encuentra «su expresión más rigurosa, más completa y mejor definida en la lucha de los partidos»<sup>35</sup>. Muestra de un registro específico, irreductible a sus determinaciones inmediatas, el discurso político tiene más que ver con el álgebra de la revolución que con su aritmética. Su necesidad es de otro orden, «mucho más complejo» que el de las reivindicaciones sociales directamente deducidas de la relación de explotación. Contrariamente a lo que imaginan los «marxistas vulgares», la política no «sigue dócilmente a la economía». Y el ideal del militante revolucionario no es el sindicalista corporativo, sino el «tribuno popular» que atiza las brasas de la subversión en todos los terrenos de la sociedad.

El «leninismo», o más bien el leninismo estalinizado erigido en ortodoxia de Estado, es considerado generalmente responsable del despotismo burocrático. La noción de un partido de vanguardia, distinto de la clase, habría llevado así en germen la sustitución del movimiento social real por

<sup>34</sup> *Ibidem*, tomo XXXI.

<sup>35</sup> *Ibidem*, tomo X.

el aparato, y anunciado todos los círculos del infierno burocrático. Aunque injusta, esta acusación plantea una dificultad real. Si la política no se confunde con lo social, la representación del uno por el otro se convierte en problemática: ¿en qué reposa su legitimidad?

Existe claramente la tentación de resolver la contradicción postulando una adecuación tendencial entre representantes y representados, culminando en la extinción del Estado político. Las dificultades lógicas de una representación que no admite ningún depositario exclusivo, constantemente puestas en juego en la pluralidad de las formas constituyentes, se encuentran del mismo golpe eliminadas. Esta cuestión puede ocultar otra, no menos importante. Creyendo parafrasear un texto canónico de Kautsky, Lenin lo deforma de manera decisiva. Kautsky escribe que «la ciencia» viene a los proletarios «del exterior de la lucha de clases», llevada por «los intelectuales burgueses». Por un extraordinario deslizamiento de escritura, Lenin traduce que la «conciencia política» (y no ya la «ciencia») viene «del exterior de la lucha económica» (¡y no ya de la lucha de clases, que es política tanto como social!), llevada no por intelectuales como categoría sociológica, sino por el partido en tanto que actor específico del campo político. La diferencia es enorme.

Una insistencia tan constante en el lenguaje político, en el que la realidad social se manifiesta a través de un juego permanente de desplazamientos y de condensaciones debería lógicamente conducir a conceptualizar la pluralidad y la representación. Si el partido no es la clase, una misma clase debe poder ser representada políticamente por varios partidos que expresen sus diferencias y sus contradicciones internas. La representación de lo social en la política debería entonces ser objeto de una elaboración institucional y jurídica. Lenin no llega ciertamente hasta ese punto. No deja de abrir, sin embargo, un espacio político original cuyas pistas explora. Un estudio detallado, que sobrepasaría nuestro propósito, de sus posiciones sobre la cuestión nacional, sobre la cuestión sindical en 1921 y sobre la democracia a lo largo del año 1917, permitiría verificarlo.

Así somete la representación a reglas inspiradas en la Comuna de París, intentando limitar la profesionalización política: un salario de los electos idéntico al del obrero cua-

lificado, una vigilancia permanente contra los favores y los privilegios derivados de la función, la responsabilidad de los mandatarios ante los mandantes. Contrariamente a una leyenda tenaz, no preconiza el mandato imperativo. En el seno del partido, «los poderes de los delegados no deben ser limitados por mandatos imperativos»; en el ejercicio de sus poderes, «son completamente libres e independientes»; el congreso o la asamblea son soberanos. En cuanto a los órganos del Estado, «el derecho de revocación de los diputados» no se confunde con un mandato imperativo que reduciría la representación a la suma corporativa de intereses particulares y de intereses locales sin síntesis posible, vaciando así la deliberación democrática de toda sustancia y de todo contenido.

En cuanto a la pluralidad, Lenin afirma con constancia que «la lucha de los matices» en el partido es inevitable y necesaria, en los límites «aprobados de común acuerdo». Sostiene «la necesidad de asegurar en los estatutos del partido, los derechos de toda minoría, a fin de sacar del recurso filisteo habitual de escándalo y de mezquinas querellas las continuas e inagotables fuentes de descontento, de irritación y de conflicto, con el fin de llevarlas al canal aún poco habitual de una lucha regular y digna por la defensa de sus convicciones. Entre estas garantías absolutas, incluimos la concesión a la minoría de un (o varios) medio escrito, con derecho de representación en el congreso y derecho de expresión completa»<sup>36</sup>.

Si la política es asunto de elección y decisión, implica en efecto una pluralidad organizada. Se trata aquí de «principios de organización». El «sistema de organización» puede variar en función de las situaciones concretas, sin perder el hilo conductor de los principios en el laberinto de las oportunidades. Incluso la famosa disciplina en la acción aparece entonces menos intangible de lo que querría la leyenda dorada del leninismo burocrático. Se conoce la indisciplina de Grigori Zinoviev y de Andrei Kamenev oponiéndose públicamente a la insurrección de octubre de 1917, sin ser sin embargo apartados duraderamente de sus responsabilidades. El propio Lenin, en circunstancias extremas, no duda

36 Ibidem, tomo VII.

en reivindicar un derecho a la desobediencia. Contempla así dimitir de sus responsabilidades para retomar «su libertad de agitación» en las filas del partido. En el momento crítico de la decisión sobre la insurrección, escribe sinceramente al Comité Central: «He ido allí a donde no queréis que vaya [a Smolny]. Adiós».

Su propia lógica lleva pues a Lenin a pensar en la pluralidad y en la representación en un país desprovisto de tradiciones parlamentarias y democráticas. No llega sin embargo hasta ahí. Tiene (al menos) dos razones para ello. La primera es que hereda de la Revolución Francesa la ilusión según la cual, una vez expulsado el opresor, la homogeneización del pueblo (o de la clase) no es ya más que una cuestión de tiempo: las «contradicciones en el seno del pueblo» no pueden ya venir más que del otro (el extranjero) o de la traición. La segunda es que la distinción entre lo político y lo social no inmuniza contra la inversión fatal: en lugar de iniciar la socialización de lo político, la dictadura del proletariado significa entonces la estatización burocrática de lo social. ¿No se aventuró el propio Lenin a pronosticar «la extinción de la lucha de los partidos en los soviets»?<sup>37</sup>.

En *El Estado y la revolución*, los partidos están sencillamente llamados a perder su función en beneficio de una democracia directa que no sería ya completamente un Estado separado. Contrariamente a las esperanzas iniciales, la estatización de la sociedad triunfó sobre la socialización de las funciones estatales. Pendientes del peligro principal del cerco militar y la restauración capitalista, los revolucionarios no vieron crecer, pisándoles sus talones (o lo vieron demasiado tarde), el peligro no secundario de la contrarrevolución burocrática. Paradójicamente, las debilidades de Lenin sobre este punto tienen que ver tanto, o más, con sus inclinaciones libertarias como con sus tentaciones autoritarias. Como si, paradójicamente, un lazo secreto uniera las unas con las otras, o, en los términos de Marx, «la ilusión política» (estatal) a «la ilusión social» (libertaria).

La crisis revolucionaria aparece como el momento crítico en que la teoría se convierte en estrategia: «La historia en

37 *Ibidem*, tomo XXV.

general y más particularmente la historia de las revoluciones es siempre más rica de contenido, más variada, más multi-forme, más viva, más ingeniosa de lo que piensan los mejores partidos, las vanguardias más conscientes de las clases más avanzadas. Y esto se concibe puesto que las mejores vanguardias expresan la conciencia y la voluntad, la pasión de decenas de miles de hombres, mientras que la revolución es uno de los momentos de exaltación y de tensión particulares de todas las facultades humanas —la obra de la conciencia, de la voluntad, de la imaginación, de la pasión de centenares de miles de hombres aguijoneados por la más áspera lucha de clases—. De ahí dos conclusiones prácticas de una gran importancia: la primera es que la clase revolucionaria debe saber, para cumplir su tarea, tomar posesión de todas las formas y de todos los aspectos, sin la menor excepción, de la actividad social; la segunda es que la clase revolucionaria debe estar dispuesta a reemplazar rápida y bruscamente una forma por otra»<sup>38</sup>.

Lenin deduce de ello la necesidad, contra los malos hábitos de la rutina y de la costumbre, de permanecer disponible a la improvisación del acontecimiento que revela repentinamente la verdad oculta de las relaciones sociales: «No sabemos, no podemos saber qué chispa podrá dar fuego al incendio en el sentido de un despertar particular de las masas. También debemos poner en acción nuestros principios comunistas para preparar el terreno, todos los terrenos, incluso los más antiguos, los más amorfos y los más estériles en apariencia. En caso contrario, no estaremos a la altura de nuestra tarea, seremos exclusivos, no tomaremos todas las armas».

¡Cultivar todos los terrenos!

¡Estar al acecho de las salidas más imprevisibles!

¡Estar siempre preparado para un brusco cambio de las formas!

¡Saber tomar todas las armas!

Ésas son las máximas de una política concebida como el arte del contratiempo y de las posibilidades en una coyuntura determinada.

<sup>38</sup> Lenin, *La enfermedad infantil del comunismo*, 1920.

Esta revolución en la política nos lleva a la noción de crisis revolucionaria avanzada en 1915 en *La bancarrota de la II Internacional*. Se define por una interacción entre diversas variables de una situación: cuando los de arriba no pueden ya gobernar como antes; cuando los de abajo no soportan ya ser oprimidos como antes; y cuando esta doble imposibilidad se traduce en una repentina efervescencia de las masas. Retomando estos criterios, Trotsky, en su *Historia de la Revolución Rusa*, subraya «su reciprocidad condicional: cuanto más resueltamente y con seguridad actúa el proletariado, más posibilidad hay de arrastrar a las capas intermedias, más aislada está la capa dominante, más se acentúa su desmoralización; y al revés, la desagregación de las capas dirigentes aporta agua al molino de la clase revolucionaria».

La crisis abre el campo de los posibles, pero no garantiza las condiciones de su propio desenlace. Por ello, la intervención de una fuerza revolucionaria se convierte en el factor decisivo de una situación crítica: «La revolución no surge de toda situación revolucionaria, sino sólo en el caso en que a todos los cambios objetivos enumerados viene a añadirse un cambio subjetivo, a saber, la capacidad de la clase revolucionaria de llevar acciones bastante vigorosas para romper completamente el antiguo gobierno que no caerá nunca, ni siquiera en una época de crisis, si no se le hace caer». La crisis no puede ser resuelta más que por la derrota, en beneficio de una reacción a menudo sangrienta o por la intervención enérgica de un actor determinado.

Es la interpretación del «leninismo» según Lukács en *Historia y conciencia de clase*. Le valió desde el V Congreso de la Internacional Comunista (19 5) las iras de los «bolchevizadores termidorianos». Insiste en que «sólo la conciencia del proletariado puede mostrar cómo salir de la crisis del capitalismo; mientras esta conciencia no esté presente, la crisis continúa permanentemente, vuelve a su punto de partida y repite la situación [...]. La diferencia entre la “última crisis” del capitalismo, su crisis decisiva y las crisis anteriores no reside en una metamorfosis de su extensión y de su profundidad, en definitiva, de su cantidad en calidad. O más bien, esta metamorfosis se manifiesta en que el proletariado deja de ser simple objeto de la crisis y se

despliega abiertamente el antagonismo inherente a la producción capitalista»<sup>39</sup>.

A esto responde la fórmula de Trotsky remitiendo en los años 30, frente al nazismo y la reacción estalinista, la crisis de la humanidad a su «crisis de dirección revolucionaria».

François-René de Chateaubriand definió la estrategia como «un cálculo de masa, de velocidad y de tiempo». Para Sun Tzu, el arte de la guerra es un arte del cambio y de la velocidad. Este arte exige adquirir «la prontitud de la liebre» y «tomar repentinamente las decisiones», pues está demostrado que la más ilustre victoria habría podido convertirse en derrota «si la batalla se hubiera librado un día antes o unas horas más tarde». El principio de conducta que se deriva de ello vale tanto para los políticos como para los militares: «No dejar escapar ninguna ocasión, cuando la encontréis favorable. Los cinco elementos no están en todas partes ni igualmente puros; las cuatro estaciones no se suceden de la misma forma cada año; la salida y la puesta del sol no están constantemente en el mismo punto del horizonte. Entre los días, algunos son lentos, otros cortos. La luna crece y decrece y no está siempre igual de brillante. Un ejército bien dirigido y bien disciplinado imita a propósito todas estas variedades».

La noción de crisis revolucionaria retoma, politizándola, esta lección de estrategia. En ciertas circunstancias excepcionales, el equilibrio de fuerzas alcanza un punto crítico: «Toda alteración de los ritmos produce efectos conflictivos. Trastorna y turba. Puede también producir un agujero en el tiempo, a llenar con una invención, una creación. Lo que no ocurre, individual y socialmente, más que pasando por una crisis»<sup>40</sup>.

¿Un agujero en el tiempo? ¿Un momento de excepción?

Por ahí puede surgir el hecho no consumado que contradice la fatalidad del hecho consumado. Durante la revolución de 1905, Lenin reencuentra el elogio de la prontitud, según Sun Tzu. Es preciso, dice, «comenzar en el momento oportuno», actuar «inmediatamente»: «Formad inmediatamente, en todos los lugares, grupos de combate». Es preciso en efecto saber coger al vuelo esos «momentos que están ya

<sup>39</sup> György Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Orbis, Barcelona, 1985.

<sup>40</sup> Henri Lefebvre, *Éléments de rythmanalyse*, Syllepse, París, 1996.

desapareciendo» de los que habla Hegel y que constituyen «una excelente definición de la dialéctica»<sup>41</sup>. Pues la revolución en Rusia no es el resultado orgánico de una revolución burguesa prolongada en revolución proletaria, sino «un solapamiento» de dos revoluciones. Que la catástrofe probable o inminente pueda aún ser conjurada depende de un sentido agudo de la coyuntura. El arte de la consigna es un arte del momento propicio. Tal consigna, válida ayer, puede no serlo ya hoy y volver a serlo mañana: «Hasta el 4 de julio (1917), la consigna del paso de la totalidad del poder a los Soviets era justa». Luego, ya no lo es. «En este momento y en este momento solamente, quizás durante algunos días como mucho, o durante una semana o dos, un gobierno así podría...»<sup>42</sup>.

¡Algunos días! ¡Una semana! El instante crítico del clímax (de la declinación del átomo). La oportunidad que hay que aprovechar. El momento de la verdad.

El 9 de septiembre de 1917, Lenin escribe al Comité Central que sigue vacilando: «La crisis está madura». Esperar se convierte en un crimen. El 1 de octubre, insiste en «tomar el poder inmediatamente», en «pasar inmediatamente a la insurrección». Algunos días más tarde, vuelve a la carga: «Escribo estas líneas el 8 de octubre. El éxito de la Revolución Rusa depende de dos o tres días de lucha». Insiste aún: «Escribo estas líneas al anochecer del 24. La situación es crítica hasta el último punto. Está claro ahora que retrasar la insurrección es la muerte. Todo se sostiene por un hilo». Hay pues que actuar, «esta tarde, esta noche».

«Ruptura de la gradualidad», escribía Lenin al comienzo de la guerra en los márgenes de su ejemplar de la gran *Lógica* de Hegel. Y subrayaba: «La gradualidad no explica nada sin los saltos. ¡Los saltos!»

¡Los saltos! ¡Los saltos!»<sup>43</sup>.

El pensamiento estratégico de Lenin define una disponibilidad extrema al acontecimiento que puede aparecer. Pero este acontecimiento no es el acontecimiento absoluto, venido

41 Lenin, *Cuadernos filosóficos*.

42 Lenin, *Obras completas*, tomo XXV.

43 Lenin, *Cuadernos filosóficos*.

de ninguna parte o surgido de la nada. Se inscribe en las condiciones de posibilidad históricamente determinadas. Es lo que le distingue del milagro religioso. La crisis revolucionaria de 1917 y su desenlace insurreccional se hacen así estratégicamente pensables en el horizonte trazado por *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. Esta relación dialéctica entre necesidad y contingencia, estructura y ruptura, historia y acontecimiento funda la posibilidad de una política desplegada en la duración, mientras que la apuesta voluntarista arbitraria por la irrupción sin condiciones previas del acontecimiento, si bien permite resistir a los tiempos que corren, desemboca más en una postura de resistencia estetizante que en un compromiso militante para modificar el curso de las cosas.

Para Lenin, como para Trotsky, la crisis revolucionaria se trama y comienza en la arena nacional, que constituye en la época el marco de la lucha por la hegemonía, pero se inscribe en la dinámica de la revolución mundial. La crisis en la que emerge una situación de dualidad de poder no se reduce pues a una crisis económica o a un conflicto inmediato entre trabajo asalariado y capital en el proceso de producción. La pregunta leninista «¿quién triunfará?» es la de la hegemonía política: qué clase será capaz de resolver las contradicciones que ahogan a la sociedad en su conjunto, de imponer una lógica alternativa a la de la acumulación del capital, de superar las relaciones de producción existentes para abrir un nuevo campo de posibilidades. La crisis revolucionaria no es pues una simple crisis social sino también una crisis nacional (o internacional), dicho de otra forma, una crisis política: en Rusia como en Alemania, en España como en China.

La cuestión hoy es, sin duda, más compleja, en la medida en que la globalización capitalista refuerza la imbricación de los espacios nacionales, continentales, mundiales. Una crisis revolucionaria en un país importante tomaría inmediatamente una dimensión internacional y demandaría respuestas en términos nacionales, continentales, incluso directamente mundiales, sobre cuestiones como la energía, la ecología, la política de armamentos, los flujos migratorios, etc. No deja de ser ilusorio, sin embargo, pretender escapar a esta dificultad eliminando la cuestión de la conquista del poder político (bajo el pretexto de que esta-

ría hoy desterritorializado y diseminado «en todas partes y en ninguna») en beneficio de una retórica de los «contrapoderes». El poder económico, militar parece más diseminado que nunca pero está también (lo que no es contradictorio) más concentrado que nunca. Podemos aparentar ignorar el poder; él no nos olvidará. Podemos hacernos los bravucones poniendo cara de no querer tomarlo; pero la experiencia demuestra hasta hoy que él no duda en atraparnos de la forma más brutal. En una palabra, una estrategia de contrapoder no tiene sentido más que en la perspectiva de un doble poder y de su desenlace: ¿quién ganará?

El «leninismo» y el propio Lenin son a menudo identificados por los detractores con una forma histórica de partido político que habría muerto con el hundimiento de los partidos-estados burocráticos. Si bien se explica en una cierta medida por el traumatismo de las prácticas estalinistas, este juicio expeditivo no deja de vehicular mucha ignorancia histórica y frivolidad política. Bastante más allá de la cuestión del partido de vanguardia, la experiencia del siglo pasado plantea la de la burocratización como fenómeno social generalizado. Las organizaciones sindicales y asociativas no son, ni mucho menos, menos burocráticas que los partidos, y los partidos de masas menos burocráticos que los partidos minoritarios: los ejemplos de la CFDT en Francia, del partido socialista, del partido comunista «renovado», o de los verdes, son elocuentes sobre este punto. Hay, al contrario, en la distinción leninista entre partido y clase una invitación a pensar de forma diferente las relaciones entre movimientos sociales y representación política. Igualmente, mientras los detractores retienen ante todo, en los principios desacreditados del centralismo democrático, el hipercentralismo burocrático siniestramente ilustrado por los partidos estalinistas, una cierta forma de centralización, lejos de oponerse a la democracia, es su condición misma.

Por un lado, porque la delimitación del partido es un medio de resistir en cierta medida a los efectos disolventes de la ideología dominante y de aspirar a una cierta igualdad entre miembros, a contracorriente de las desigualdades inevitablemente generadas por las relaciones sociales dominantes y por la división del trabajo. Se ve bien hoy cómo el debilitamiento

de estos principios, lejos de favorecer una democracia superior, lleva a la cooptación mediática y a la legitimación plebiscitaria de dirigentes aún menos controlados por la colectividad voluntaria de los militantes.

Por otro lado, la democracia de un partido produce decisiones colectivas que pretenden actuar sobre las relaciones de fuerza para modificarlas. Cuando los detractores impacientes de la «forma partido» pretenden liberarse de una disciplina asfixiante, vacían en realidad toda discusión de sus contenidos, la reducen a un *fórum* de opiniones que no compromete ya a nadie: tras un intercambio de libre palabra sin decisión compartida, cada cual puede irse como había venido sin que ninguna práctica común permita poner a prueba la validez de las posiciones en presencia.

En fin, el acento puesto —principalmente entre los burócratas reciclados de los antiguos partidos comunistas— en la crisis de la forma partido sirve a menudo para no hablar de la crisis de los contenidos y justificar el grado cero de su pensamiento estratégico.

Una política sin partidos (cualquiera que sea el nombre —movimiento, organización, liga, partido— que se le dé) conduce así a una política sin política: tanto a un seguidismo sin proyecto hacia la espontaneidad de los movimientos sociales como a la peor forma de vanguardismo individualista y elitista o, finalmente, a una renuncia política en beneficio de una postura estética o ética.

## **Estrategia y política, de Marx a la III Internacional** <sup>44</sup>

En Marx y Engels la cuestión estratégica no cuenta con mucho desarrollo. Hay un desfase entre la atención que dedican a la espontaneidad social y a sus invenciones (atención que traduce su desconfianza hacia el voluntarismo blanquista y el culto conspirativo de la acción minoritaria) y un pensamiento estratégico a veces reducido a su aspecto directamente militar, y por el que se apasionan no sólo Engels, sino también Marx en sus artículos sobre la guerra de Secesión o sobre la guerra de Crimea. Engels llegará incluso a evocar la revolución como «un fenómeno puramente natural dirigido por leyes físicas»<sup>45</sup>.

La cuestión estratégica emerge por tanto de forma intermitente, en estrecha relación con los momentos de intensidad revolucionaria (revoluciones de 1848, Comuna de París). El enigma de la metamorfosis de la «nada» —una clase explotada, dominada y mutilada por el trabajo— en «todo» —en clase hegemónica capaz de cambiar el mundo—, parece resolverse a través de la apuesta sociológica en que el crecimiento y la concentración del proletariado conducirán mecánicamente a una elevación de su consciencia colectiva y un progreso de sus formas de organización.

La intermitencia de la organización política, que Marx llama también «el partido efímero» para distinguirlo del «partido histórico», que no sería sino el movimiento de autoemancipación de la clase como tal, aparece como consecuencia de las intermitencias de la ocasión revolucionaria. Por ello Marx preconizó por dos veces la disolución de los partidos que había contribuido a fundar: la Liga de los Comunistas en 1852 y la Asociación Internacional de los Trabajadores en 1874:

«Quiero señalarte que después de que, a petición mía, la Liga [de los Comunistas] fuera disuelta en 1852, no he pertenecido ni pertenecido a ninguna organización secreta o pública; dicho de otra forma, el partido, en el sentido completamente efímero del término, para mí ha

<sup>44</sup> Contribución presentada al Séminaire Marx: «Marx au 21e siècle: l'esprit en la lettre», 19 de mayo de 2007.

<sup>45</sup> Carta a Marx, febrero de 1851.

dejado de existir desde hace ocho años. Además, he intentado evitar ese malentendido que llevaría a entender por partido una Liga muerta desde hace ocho años o una redacción de periódico disuelta desde hace doce. Cuando hablo de partido, por contra, entiendo el término en su sentido largo, histórico.»<sup>46</sup>

Engels recomienda no «deshonrar» esta necesidad con la reconstrucción prematura de una «Internacional oficial», reducida por fuerza a una sociedad de propaganda. La oposición entre «Internacional oficial» e «Internacional de hecho» prolonga la distinción de Marx entre partido efímero y partido histórico.

A principios del siglo XX, el joven Trotsky y Rosa Luxemburgo siguen siendo en buena medida tributarios de ese determinismo sociológico. Para Trotsky, los «intereses del proletariado» son «tan poderosos y tan ineluctables que obligan finalmente al proletariado a asumirlos en el plano de la conciencia, es decir, a hacer de la realización de sus intereses objetivos su interés subjetivo». Peligrosa dialéctica del objeto y del sujeto, del en-sí y el para-sí... que conduce a un verdadero credo: la «fe en el “destino” social-revolucionario de la clase obrera, dicho de otra forma [...] fe en la “recepción” inevitable de las ideas revolucionarias como las que más le convienen al movimiento histórico del proletariado»<sup>47</sup>.

Lo que vemos ahí es un acto de fe en el sentido de la historia. Del mismo modo, para Rosa Luxemburgo la social-democracia no es sino el «movimiento propio de la clase obrera», fórmula, por lo demás, muy cercana de las del *Manifiesto del partido comunista*.

### DEBATES FUNDACIONALES

Los debates estratégicos fundacionales se desarrollan a principios del siglo XX en las filas de la gran socialdemocracia alemana. El Estado parlamentario convierte entonces la lucha política en algo más complejo y parece abrir, gracias al

<sup>46</sup> Carta a Freiligrath, 1859.

<sup>47</sup> Leon Trotsky, *Nos tâches politiques* [1902], Bellfond, París, 1970 (ed. cast.: *Nuestras tareas políticas*, Germinal, ed. digital, en [www.grupgerminal.org](http://www.grupgerminal.org)).

sufragio universal, una perspectiva de conquista gradual del poder: se vuelve así imaginable que la mayoría política (electoral) termine confluyendo, como repetirá François Mitterrand la noche de su primera elección presidencial, con la mayoría social. Esta perspectiva manifiesta y mantiene la ilusión de una homogeneidad o de una continuidad entre lo político y lo social. Por otra parte, el periodo de crecimiento del capitalismo desmiente las ilusiones en su hundimiento inevitable. Y además, el crecimiento del proletariado no conlleva la desaparición de las clases medias (de la pequeña burguesía), siempre renacidas.

De todo ello, Édouard Bernstein extrajo varias consecuencias. Primero, la de una larga marcha por las instituciones como vía de acceso al ejercicio del poder. Luego, la de una continuidad ideológica entre liberalismo y socialismo: «No hay una idea liberal que no pertenezca al mismo tiempo a las ideas socialistas». En consecuencia, relativiza la cuestión de la propiedad, sin embargo crucial desde el nacimiento del movimiento socialista, en provecho de una simple regulación jurídica de las relaciones sociales: «en la menor ley industrial hay más socialismo que en cualquier nacionalización». De lo que termina sacando la conclusión lógica: «Ahí donde el Estado es menos rentable hay que fomentar lo privado». Casi tan hermoso como Rocard en 1977 delante de la patronal, o como Ségolène Royal. Ese socialismo parlamentario remozado otorga una importancia desconocida a la cuestión de las alianzas de clases —sobre todo en el ámbito electoral— y disminuye en paralelo la importancia de la espontaneidad obrera.

Desde el momento en que el movimiento lo es todo, y que el objetivo no es nada, esta visión deja poco lugar para la cuestión estratégica. Se esboza ya la «fuerza tranquila» —sin ruptura!<sup>48</sup>— a paso de senador sobre la vía romana de la historia.

Angelo Tasca ha hablado a este respecto de un «socialismo fuera del tiempo», sin objetivos ni plazos, sin solución de continuidad ni cambios de ritmo. Ahora bien, el tiempo estraté-

48 N.d.T.: Irónicas referencias a la ausencia de ruptura defendida como valor por Sarkozy en 2007 y por la «fuerza tranquila» esgrimida por Mitterrand en su propaganda electoral de 1981.

gico es precisamente un tiempo roto, «kairótico», marcado por instantes propicios y oportunidad que hay que atrapar; todo lo contrario de una duración uniforme, «homogénea y vacía».

Frente a lo que pareció una grave revisión de la ortodoxia, Kautsky se erigió como el gran oponente de Bernstein. Lenin, un virtuoso sin embargo de la «lectura sintomal», convirtió *El camino del poder* (1909) de Kautsky en uno de sus libros de cabecera. Se declaraba en perfecto acuerdo con él y nada veía de lo que, conociendo su propia lógica, deberían haberle parecido barbaridades: «El partido socialista es un partido revolucionario; no es un partido que hace revoluciones. Sabemos que nuestro fin no puede ser conseguido sino por una revolución, pero sabemos también que no depende de nosotros hacer esta revolución ni de nuestros adversarios impedirla. De ningún modo soñamos, pues, en provocar o preparar una revolución; y como no podemos hacer la revolución a voluntad, no podemos decir absolutamente cuándo, en qué circunstancias y bajo qué formas se cumplirá». Que no se pueda decretar una revolución, o cualquier otro acontecimiento, ni tampoco desencadenar a voluntad un alzamiento de masas es de sentido común. Pretender que los adversarios no tenga forma alguna de evitarla, es ya mucho menos prudente y demasiado cómodo, como recordaron cruelmente los golpes de Estado de Indonesia (1965) o Chile (1973): en situación crítica, la posesión del poder de Estado y de sus órganos represivos permite a los dominantes tomar la iniciativa y abortar de raíz una revolución naciente. Es una de las consecuencias estratégicas elementales de la asimetría entre dominados y dominantes. Si bien es cierto que, como dice Kautsky, la revolución no se «hace» a voluntad, es por contra muy discutible que de ello se pueda concluir, como él hace, que no podríamos prepararla ni prepararnos para ella.

Esa posición pasiva le valió la pertinente caracterización de «radicalismo pasivo» por parte de sus oponentes, en concreto de Anton Pannekoek. Para Kautsky, de hecho, la revolución se limita a un «desplazamiento de fuerzas en el Estado» y a la «conquista de los poderes públicos». La dictadura del proletariado, de la que se declara fiel ortodoxo, se reduce entonces a ocupar una «posición dominante en el Estado» y a «la expresión de la hegemonía política del proletariado». La conquista del poder significa la ocupación del Estado y de sus

instituciones existentes, en la medida en que, si bien el Estado moderno es un «instrumento de dominación de clase», sus funciones sociales aumentan, provocando además la reacción manchesteriana (liberal) contra el Estado social naciente: «La acción económica del Estado moderno es el origen natural de la evolución que conduce a la sociedad socialista»<sup>49</sup>.

La cuestión es entonces transformar al Estado en «gran cooperativa económica» conforme a una «necesidad implacable de la evolución económica». En ese gran Estado moderno, no cabe la cuestión de vaciar de contenido al Parlamento, sino como mucho de corregir su acción en ciertos casos particulares: «Mientras que exista un Estado moderno, el centro de la acción política será siempre el Parlamento» y, en la República parlamentaria, la cuestión política crucial es la del sufragio<sup>50</sup>.

A diferencia de Bernstein, Kautsky relativiza la cuestión de las alianzas al apostar por el crecimiento orgánico de la masa obrera, considerando que en el futuro será «cada vez más numerosa y cada vez más potente». Pero rechaza también el anarquismo en tanto que «utopía proletaria» que «desemboca antes o después en un sindicalismo puramente corporativo o en un corporativismo antipolítico». Preconiza por último «una desconfianza total hacia todos los partidos burgueses», alzándose como defensor de un «socialismo puro» al que la lógica del progreso, la victoria prometida y el *happy end* garantizado de la historia librarían de comprometedores compromisos. Por tanto, bastaría con dedicarse pacientemente a una acumulación pasiva de fuerzas: «Es necesario mantener nuestra pólvora a seco para la próxima gran batalla» —es decir, ¡para las próximas elecciones al Reichstag!—. A diferencia de Kropotkin, que defendía que «el pueblo siempre percibe correctamente la situación», Kautsky desconfía en consecuencia de las masas de espontaneidad desordenada, vulnerables a las provocaciones que podrían perturbar la tranquila marcha por el camino del poder:

«La masa no puede realizar sino acciones limitadas a unas horas y que no pueden ser sino actos de destrucción» [de forma que la acción

<sup>49</sup> Karl Kautsky, *Le Programme socialiste*, Les Bons caractères, París, 2004, pp. 130 y 134.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 217.

de masa puede triunfar] «pero no puede recoger los frutos de la victoria.»<sup>51</sup>

Esas reticencias se reflejan en la controversia sobre la huelga general. Ante las huelgas belgas y rusas de principios de siglo, Rosa Luxemburgo enseguida comprendió que ahí estaba la manifestación de una energía social capaz de remover la inercia conservadora de los aparatos. A diferencia de los cabeillas sindicales, directamente hostiles a esos movimientos espontáneos, Kautsky adopta una posición media, diferenciando la huelga general «coercitiva» y ofensiva (rusa u oriental) de la huelga general sencillamente «demostrativa», último recurso defensivo frente a un adversario que ha roto la baraja. Ya que «una huelga de masas política —coercitiva— y una lucha electoral se excluyen totalmente una a otra»<sup>52</sup>. En ausencia de derechos políticos la huelga era en Rusia el único medio de protesta y representaba una victoria en sí, pero en Alemania los socialistas disponían de otras armas, de forma que llegado el momento la huelga será «el arma última que permite dar el golpe decisivo»<sup>53</sup>.

Así pues, no es sorprendente que el término de evolución vuelva una y otra vez a su razonamiento. Expresa una inquebrantable confianza en la teleología histórica asociada al determinismo económico: la agonía catastrófica del capitalismo es «necesaria» e «inevitable». Por contra, la Comuna de París habría probado que los tiempos de la «aniquilación quedaban provisionalmente superados»<sup>54</sup>. Esa estrategia superada, cuyo

**51** Karl Kautsky, «L'action de masse», *Neue Zeit*, en Henri Weber (ed.), *Socialisme: la voie occidentale*, PUF, París, 1983. Es esa desconfianza repulsiva de Kautsky hacia la espontaneidad y la improvisación, o los instintos de la masa, hay ecos que recuerdan *La Psychologie des foules* de Le Bon, o incluso *De la psychologie des crimes de foules et de masses*, de Singhele.

**52** Karl Kautsky, «Entre Bade et Luxembourg», *Neue Zeit*.

**53** Karl Kautsky, «Une nouvelle stratégie», 1910, en *La Voie occidentale*, op. cit. Por contra, Kautsky permanece en una total ortodoxia en lo concerniente al programa económico: «Si queremos reemplazar la propiedad privada capitalista con la propiedad cooperativa de los medios de producción», hay que dar un paso más que los anarquistas y los liberales, «hay que ir hasta la supresión de la producción mercantil» por la reunión en una única gran cooperativa (o dicho de otra forma: un plan).

**54** Karl Kautsky, «Et maintenant?», 1910, *La Voie occidentale*, op. cit.

término había tomado de la gran historia militar de Delbrück, todavía podía servir allí donde los transportes estaban poco desarrollados y donde predominara una gran metrópolis urbana. Kautsky retoma así a su cuenta el famoso prefacio de Engels, de 1895, a *La lucha de clases en Francia*, para abogar por una «estrategia de desgaste» correspondiente al sufragio universal. Sin embargo, Engels no concebía que el desgaste pudiera dispensar de la lucha final<sup>55</sup>. Al insistir en que el Estado moderno detenta un monopolio sobre las armas eficaces y reflexionando sobre «la arquitectura de las ciudades modernas», Engels habría querido señalar a sus herederos «la imposibilidad de una insurrección armada»: la época de los «golpes de mano» y de las «revoluciones ejecutadas por minorías a la cabeza de masas inconscientes» estaba ya caduca<sup>56</sup>. La masa organizada disponía ya de sus propias instituciones, aunque muy probablemente fuese imposible organizar a la totalidad de la población inserta en el marco del modo de producción capitalista.

La referencia a la guerra de desgaste o de posición, por contraste a las insurrecciones de resolución rápida, acentúa la dimensión de la duración:

«La suerte de una revolución social no puede decidirse de un solo golpe [...]. Las revoluciones se preparan en luchas políticas y económicas que duran decenios; continúan a través de alternancias, de cambios continuos en la fuerza de las clases y los partidos, y son a menudo interrumpidas por largos periodos de reacción.»<sup>57</sup>

En consecuencia, Kautsky es, antes de Gramsci, quien introduce el vocabulario militar en el debate del movimiento obrero a partir de la oposición entre guerra de desgaste y guerra de aniquilación: frente al Estado moderno tendríamos que debilitar, desgastar al adversario, y ponernos en situación de legítima defensa. Esta estrategia fantasea con la posibilidad de no tener que librar nunca batalla.

55 Como tampoco la lógica de la hegemonía en Gramsci elimina la prueba de fuerza y la ruptura revolucionaria (cfr. Perry Anderson, *Sur Gramsci*, Maspero, París, 1978).

56 Karl Kautsky, «L'action des masses», *op. cit.*

57 Karl Kautsky, *Le Programme socialiste*, *op. cit.*

De esta forma, la guerra mundial y el fascismo serán percibidos primero como simples paréntesis (desvíos o contratiempos) en la vía rectilínea del progreso, sobre esa escalera que se sube y que nunca baja, como ya ironizara Péguy. En su conmovedor testamento filosófico, Walter Benjamin acusará a ese quietismo histórico de haber adormecido la vigilancia revolucionaria frente a las amenazas:

«Nada ha corrompido tanto a los obreros alemanes como la opinión de que están nadando con la corriente [...]. La teoría socialdemócrata, y todavía más su praxis, ha sido determinada por un concepto de progreso que no se atiene a la realidad, sino que tiene pretensiones dogmáticas.»

Ese progreso, «tal y como se perfilaba en las cabezas de la socialdemocracia», era ante todo un progreso de la humanidad como tal y no sólo de sus conocimientos o capacidades; era también un progreso ilimitado que respondía a un dogma de perfectibilidad igual de ilimitado; era, por último, un progreso irresistible e irreversible inscrito en «un tiempo homogéneo y vacío». Lo que no precisaba Benjamin era que ya por entonces podía dirigírsele un reproche semejante al movimiento comunista estalinizado y burocratizado<sup>58</sup>.

Desde la polémica de 1902 sobre *Reforma y revolución*, Rosa Luxemburgo había comprendido las implicaciones y los peligros del conservadurismo de aparato en política. Luego percibió la espontaneidad obrera como un antídoto: «1905 abre una nueva época para el movimiento obrero» gracias a la irrupción de un elemento nuevo, «la manifestación de la lucha proletaria en la revolución». En consecuencia, la huelga general no era para ella un último recurso defensivo sino la irrupción que hace imaginable una estrategia revolucionaria. Kautsky le concede entonces la distinción entre «huelga general rusa» y «huelga general occidental», que concreta la diferencia paradigmática entre Oriente y Occidente<sup>59</sup>.

Para Rosa, la oposición entre guerra de desgaste y de aniquilación es formal, y la oposición entre la Rusia asiática y la Europa parlamentaria, demasiado abrupta. Sin embargo,

<sup>58</sup> Walter Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*, Taurus, Madrid, 1973, tesis XI y XIII.

<sup>59</sup> Distinción trivial para Lenin, Trotsky, Radez, Gramsci.

algunos años después sería el holandés Pannekoek quien provocará un escándalo al afirmar que no se trataba de conquistar el poder público, ministerio a ministerio, sino de romper el aparato de Estado<sup>60</sup>. El debate recobró actualidad a la luz del traumatismo de agosto de 1914, con un artículo de Bujarin acogido en un primer momento con incredulidad por Lenin<sup>61</sup>. Pannekoek insiste en la temporalidad del imperialismo, en la importancia de la carrera armamentística, en el aumento de la presión fiscal que ponía a la clase obrera a la defensiva. Subraya la superioridad cultural y organizativa de las clases dominantes a través del control del poder de Estado, mientras que «la esencia de esa organización [del proletariado] es algo espiritual, la transformación del carácter de los proletarios»<sup>62</sup>. Por tanto, la eliminación de la dominación de clase «es solamente posible a través de la construcción lenta e imperturbable de un poder popular permanente hasta el punto que éste con su propia fuerza, aplaste simplemente al poder estatal de la burguesía hasta disolverlo por completo». Antes bastaba con que una parte de las clases populares «se amotine en la capital»; ahora una minoría activa puede arrastrar a sectores cada vez mayores. Pero Kautsky ignora la composición social específica de las clases modernas, lo que le conduce, al erigir en sistema la «vieja y probada táctica», a desarrollar una teoría de «la expectativa pasiva» y del «radicalismo pasivo» opuesto a la actividad revolucionaria.

Kautsky le responde que, en un contexto de crecientes conflictos, «el elemento cataclísmico de la situación» reside en la combinación de la acción de un proletariado organizado con la de las grandes masas desorganizadas. Para Pannekoek, las masas, que hasta hace poco fueron burguesas, se han proletarizado, pero el instinto de clase no siempre va en el buen sentido. Sin embargo, no dispone de una teoría de la ideología, del fetichismo, que le permita comprender que la única salida al círculo vicioso de la reproducción de las relaciones sociales

<sup>60</sup> En sus artículos de 1910 y 1912 en *Neue Zeit*.

<sup>61</sup> Véase Marian Sawyer, «The Genesis of State and Revolution», *Socialist Register*, 1977.

<sup>62</sup> Anton Pannekoek, «Action de masse et révolution», 1912, en *La Voie occidentale*, *op. cit.* (trad. cast. en marxists.org).

está en la ruptura con la temporalidad homogénea y lineal, en un pensamiento de las crisis y de las situaciones revolucionarias.

Para Pannekoek, la nueva táctica se limitaría a preconizar que «la dirección del partido organiza la revolución». Superando la controversia entre anarquistas y socialdemócratas (o pretendiendo hacerlo), procura a un mismo tiempo «hacerse con el poder de Estado y destruirlo». Pero ¿qué es lo que hay que destruir? ¿La centralización? Pero la vieja Liga de los Comunistas de 1848 quería exactamente lo contrario... ¿Suprimir la administración? ¿O más bien ser quien la elije...? Y ¿qué ministerios se suprimirían? Para Kautsky la cuestión no reside realmente en la destrucción del poder de Estado, sino más bien en afirmar «la preeminencia» del legislativo sobre el ejecutivo y el judicial, y en la democratización del sistema electoral con la eliminación de las cámaras altas, «pero nunca, absolutamente nunca, ese proceso puede desembocar en la destrucción del poder de Estado, sino siempre en un desplazamiento de las relaciones de fuerzas en el seno del poder de Estado»<sup>63</sup>. Contra el «cretinismo de la acción de masas», el camino ideal sigue siendo pues la conquista de la mayoría parlamentaria.

Para Pannekoek, al contrario, la revolución social se presentaba hasta entonces como «una meta última distante e inalcanzable». El reformismo estaba enfrascado en la acción sindical y parlamentaria, mientras que, «para nosotros, la revolución es un proceso que, desde sus primeras fases, permite avanzar». Desde esa perspectiva, el partido es un «transformador de energía», que emprende acciones revolucionarias<sup>64</sup>. El error de Kautsky es su incapacidad para concebir la transición como proceso dialéctico. Reduce por tanto el Partido a un papel de pedagogo que cultiva y organiza al proletariado más que a tomar iniciativas:

«Fortalecer la organización, ganar todas las posiciones de poder que podamos conquistar y mantener por nuestros propios medios, estudiar al Estado y a la sociedad, y educar a las masas: no podemos

<sup>63</sup> Karl Kautsky, «La nouvelle tactique», 1912, en *La Voie occidentale*, *op. cit.*

<sup>64</sup> Anton Pannekoek, «Théorie marxiste et tactique révolutionnaire», 1910, en *La Voie occidentale*, *op. cit.* (trad. cast. en marxists.org).

proponernos consciente y sistemáticamente ninguna otra meta, ni para nosotros ni para nuestras organizaciones. Podemos reflexionar sobre lo imprevisible, pero no podemos anticipar el futuro tomando de antemano decisiones de carácter táctico.»<sup>65</sup>

Celebrado por Trotsky como «eclético genial», Jaurès desarrolla su concepción del socialismo revisitando la herencia de la revolución francesa, pero también como respuesta a la controversia alemana. La república, principio de organización de la sociedad, es concebida como república social hasta sus últimas consecuencias<sup>66</sup>. Incluso había dedicado su tesis doctoral a las relaciones entre estado y propiedad. La crítica luterana de la usura prefigura en su opinión la crítica socialista del «poder reproductivo del dinero abandonado a sí mismo». Y de ello resulta un «socialismo moral» heredero de la crítica cristiana al dinero, y una rehabilitación del Estado como contrato racional y palanca necesaria de la emancipación política:

«Los derechos políticos y económicos de cada ciudadano no se comprenden fuera del Estado y del contrato social; por lo tanto, individualismo y socialismo no se oponen, sino que se unen y concilian.»<sup>67</sup>

No obstante, aún queda un abismo entre socialismo de Estado y colectivismo: el primero es, de hecho, «un capitalismo de Estado en los servicios públicos», mientras que el socialismo es «la intervención de la sociedad en las relaciones económicas que crea entre los hombres la existencia de la propiedad»: en consecuencia, el colectivismo es la única forma de «restablecer y universalizar la propiedad personal» en el marco de la «soberanía económica de la nación».

Jaurès se suma así a la perspectiva de la extinción del Estado, a medida que la función pública se vuelve «función social». Reivindica la Constitución francesa de 1793 y considera que todo aquello que se aleja de ella en las constituciones modernas constituye una concesión al espíritu de privilegios y de conservadora desconfianza en el que subsisten las costumbres monárquicas. Mientras que para Rosa Luxemburgo la

65 Karl Kautsky, «L'action de masses», *op. cit.*

66 Bruno Antonini, *État et socialisme chez Jean Jaurès*, L'Harmattan, París, 2004.

67 Citado por Bruno Antonini, *op. cit.*, p. 71.

democracia burguesa no es más que una «democracia imaginaria abstracta», él se propone «injertar la revolución proletaria sobre la revolución democrática burguesa». Como buen cartesiano, considera al «método socialista» un método científico que «incluye la ley de la evolución e impone a todo pensamiento revolucionario un largo periodo de preparación económico y político». Para este «evolucionista», tanto o más que revolucionario, el objetivo apuntado está para siempre prefigurado y la transformación social presupone una «idea previa de justicia y derecho», un «idea preconcebida que la humanidad persigue». En consecuencia, reprocha a Marx y Engels una concepción conspirativa, todavía burguesa, de la revolución, que mantendría al proletariado en una situación subalterna. Por eso el *Manifiesto del partido comunista* pertenece aún al «periodo de la utopía»: es «una quimera esperar que el comunismo pueda injertarse sobre la revolución burguesa», pero aun así no suscribe la orientación de Bernstein, que le parece «disolver en las nieblas del futuro el objetivo social del socialismo»<sup>68</sup>. Pese a esas críticas, Jaurès se mantiene discreto y evasivo sobre la controversia estratégica. Durante la polémica sobre la participación del socialista Millerand en un gobierno burgués considerará, como Kautsky, la cuestión como algo táctico, mientras que para Rosa Luxemburgo el Estado republicano es la forma práctica de la hegemonía burguesa.

#### REVOLUCIÓN EN LA REVOLUCIÓN

Durante la polémica alemana, Lenin permaneció fiel a la ortodoxia encarnada por Kautsky, en contra del revisionismo de Bernstein, pero también contra el radicalismo de Rosa Luxemburgo. Sin embargo, su propia conducta le lleva a un conjunto de cuestiones muy diferentes, cuya dimensión le costará bastante tiempo asir. En oposición al economismo que predomina en el incipiente socialismo ruso, enseguida insistirá en la necesidad de una «amplia campaña política de denuncia de la autocracia». Afirma así una primacía de la política frente a los límites corporativos de una visión estrecha de los inte-

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 187.

reses de clase. Se trata, para él, de una idea clave cuya lógica volveremos a ver en la polémica de 1921 contra la Oposición obrera. Para afrontar el despotismo zarista a nivel de la organización estatal de su dominación, las luchas económicas locales no bastan, se requiere «un partido para toda Rusia». Su crítica de la espontaneidad («stijinnost», en ruso, que significa tanto desorganización como espontaneidad) parece vincularse entonces a las reticencias de Kautsky hacia los movimientos de masas improvisados:

«Es perfectamente posible e históricamente verosímil que la autocracia caiga bajo la presión de una de esas explosiones espontáneas o de las complicaciones inesperadas que la amenazan incesantemente en todos sitios. Pero a menos de caer en el aventurismo, ningún partido político puede fundar su actividad exclusivamente en la espera de tales explosiones y complicaciones. Debemos seguir nuestro camino propio, y cuanto menos especulemos sobre las oportunidades imprevisibles, menos nos arriesgaremos a que nos coja desprevenidos un acontecimiento histórico.»<sup>69</sup>

Hasta la guerra, Lenin mantendrá un kautskismo aparentemente ortodoxo. Habrá que llegar hasta la conmoción de la votación de los créditos de guerra (que en un primer tiempo le costó creer) para que tome conciencia de la fractura que se había producido entre su propia perspectiva estratégica y la orientación mayoritaria de la II Internacional. La noción de «crisis revolucionaria», que había ido madurando en sus artículos desde 1905, cobra entonces plena dimensión. Dicha noción se halla en relación lógica con las de coyuntura y situación, que singularizan políticamente el momento oportuno y rompen la linealidad temporal del socialismo atemporal: la lucha tiene sus propios ritmos y pulsiones. Por tanto, fue el traumatismo de agosto de 1914 lo que condujo al pensamiento estratégico de Lenin a dar ese decisivo paso, dando así coherencia a diferentes reflexiones teóricas: la toma de conciencia repentina sobre la quiebra socialdemócrata y sus causas (formación de una aristocracia obrera, conservadurismo burocrático de los aparatos, embarrancamiento en las rutinas parlamentarias); la elaboración del concepto de imperialismo como sobredeterminación mundial de las formaciones sociales

69 Lars Lih, *Lenin rediscovered*, Brill, Leiden, 2005, p. 310.

nacionales; el reexamen de la cuestión del Estado, que llegará a su cumbre con *El Estado y la revolución*; y el redescubrimiento, consignado en sus *Cuadernos filosóficos*, de la dialéctica con la lectura de la *Lógica* de Hegel<sup>70</sup>.

Fue en ese contexto en el que Lenin sistematizó la noción de crisis revolucionaria que guiará su conducta entre febrero y octubre de 1917. Dicha noción permite romper el círculo vicioso de la sumisión y vuelve por fin imaginable que una clase sometida a todas las dominaciones (incluida la ideológica) tome del poder cuando se quiebra la rutina de la reproducción social. Su descripción general ha sido muy repetida: la crisis llega cuando los de arriba ya no pueden gobernar como antes...; cuando los de abajo ya no lo soportan más...; cuando los de en medio duda y basculan del lado de la revolución... Esos tres elementos son profundamente interdependientes. En consecuencia, una crisis revolucionaria es una crisis política, y no la mera prolongación de una lucha reivindicativa o corporativa, por muy obrera que sea. Es una «crisis nacional» del conjunto de las relaciones sociales (Lenin insiste en ello repetidas veces) que queda estrechamente ligada a otro concepto estratégico esencial: el de dualidad de poder entre dos legitimidades antagónicas. Situación sólo concebible si surgen instrumentos que empiezan a satisfacer mejor, o de una forma diferente, las funciones que el viejo aparato de Estado, paralizado, en vías de dislocación, ya no consigue cubrir.

Aunque esas formas nuevas no sólo tienen que parecer más democráticas, sino también más eficaces a la hora de satisfacer las funciones necesarias para la vida cotidiana de la mayoría de la gente. La crisis nacional implica por tanto la cuestión de la hegemonía.

Para que la crisis pueda desembocar en un desenlace victorioso, todavía tenemos que sumar un cuarto elemento a los tres enumerados por Lenin: un proyecto consciente y una fuerza apta para la iniciativa, para la resolución<sup>71</sup>. El partido no es ya el pedagogo kautskyano, cuya función se limita a hacer consciente la experiencia inconsciente y a esclarecer el camino

<sup>70</sup> Véase Michael Lowy, «De la grande logique de Hegel à la gare de Finlande à Petrograd», en *Paysages de la vérité*, Anthropos, París, 1971.

<sup>71</sup> Véase el capítulo 2 de este libro.

ya trazado por la historia. Se convierte en un operador estratégico capaz de asir el momento propicio, organizar si así se requiere una retirada en buen orden, tomar la iniciativa del contraataque y pasar a la ofensiva, decidir en relación con los flujos y reflujos de la lucha de clases. Si la revolución es ante todo un levantamiento social, su suerte se decide política y militarmente en una coyuntura en la que las horas cuentan como meses y en la que los días valen por años. Por ello, hay que «preparar» (contrariamente a lo que afirmaba Kautsky) la revolución construyendo un colectivo capaz de actuar en las situaciones extremas, sin quedar paralizado ante los primeros retos, sin dividirse ante el primer obstáculo. Lo que permite decidir y actuar no es una mera acumulación pasiva de fuerzas y la educación de los dirigentes del partido por sí misma, es la calidad de los lazos tejidos con el movimiento social y la legitimidad política y moral de su dirección<sup>72</sup>.

Una estrategia revolucionaria centrada en las nociones de crisis revolucionaria y de dualidad de poder implica por tanto una concepción del partido muy diferente a la de la tradición erfurtiana<sup>73</sup>. Ese partido no es simplemente el producto del crecimiento socialista y de la madurez del proletariado. Actúa para modificar las relaciones de fuerzas y tejer las alianzas necesarias. O dicho de otra forma, hace política. El pensamiento estratégico de Lenin se diferencia así radicalmente del pensamiento mecánico e izquierdista de la «teoría de la ofensiva». Volvemos a comprobarlo en las conclusiones que sacará de la desastrosa acción de marzo de 1921 en Alemania, y en el reproche que realiza a sus inspiradores por haber interpretado «la actualidad de la revolución» no en un sentido epocal, sino en un sentido inmediato y permanente. Dichos inspiradores no han reflexionado en término de ciclos económicos, de ciclos de experiencia, de flujos y reflujos de luchas (y de la consciencia), sino según una linealidad temporal, simétrica a la del reformismo parlamentario a paso de tortuga. Para ellos, el

<sup>72</sup> Lenin vuelve a hablar de la noción de crisis revolucionaria en *La enfermedad infantil del comunismo*.

<sup>73</sup> N.d.T.: por el programa de Erfurt, elaborado por Karl Kautsky, Eduard Bernstein y August Bebel, y adoptado por el SPD —Partido Socialdemócrata de Alemania— en 1891.

tiempo se había vuelto tan irreversible como la acumulación electoral. La estrategia termina entonces reduciéndose a una ofensiva permanente fuera del tiempo sobre el terreno organizativo, político, militar, y retoma una concepción evolucionista del movimiento obrero<sup>74</sup>.

Frente a los «economistas» objeto de polémica, Lenin cita elogiosamente en *¿Qué hacer?* un artículo de Kautsky publicado en la *Neue Zeit* sobre el nuevo programa del partido socialdemócrata austriaco. Ese texto se inscribe en una estricta lógica erfurtiana de fusión entre la realidad del movimiento obrero y la doctrina socialista:

«Pero el socialismo y la lucha de clases surgen juntos, aunque de premisas diferentes; no se derivan el uno de la otra. La conciencia socialista moderna sólo puede surgir de profundos conocimientos científicos. En efecto, la ciencia económica contemporánea es premisa de la producción socialista en el mismo grado que, pongamos por caso, la técnica moderna; y el proletariado, por mucho que lo desee, no puede crear ni la una ni la otra; de la ciencia no es el proletariado, sino la intelectualidad burguesa: es del cerebro de algunos miembros de este sector de donde ha surgido el socialismo moderno, y han sido ellos quienes lo han transmitido a los proletarios destacados por su desarrollo intelectual, los cuales lo introducen luego en la lucha de clase del proletariado, allí donde las condiciones lo permiten. De modo que la conciencia socialista es algo introducido desde fuera (*von auBen Hineingetragenes*) en la lucha de clase del proletariado, y no algo que ha surgido espontáneamente (*urwüchsig*) dentro de ella.»<sup>75</sup>

Kautsky aboga así por la autonomía relativa de la teoría y por el papel pedagógico del partido, reivindicando la relación desigual entre enseñante y enseñado.

Al citarle en defensa propia frente a las corrientes economicistas de su partido, Lenin se protege tras una autoridad entonces incuestionada. Sin embargo, una treintena de páginas

<sup>74</sup> Véanse las conclusiones a la insurrección de Reval en Hans Neuberg, *L'Insurrection armée*, Maspero, París, 1970. La concepción evolucionista de un movimiento obrero que recorre, al igual que la humanidad, una escala de edades, desde la tierna infancia hasta la madurez, a la que corresponderían formas de organización específicas, fue compartida en mayor o menor medida por Görter, Pannekoek, Bordiga, los dirigentes del KAPD en Alemania, Zinoviev, Bela Kun y Rakosi en la Internacional Comunista.

<sup>75</sup> *Neue Zeit*, XX, 1, n° 3, p. 79, 1901-1902.

después, transforma (conscientemente o no) los términos y el sentido del texto:

«Al obrero se le puede dotar de conciencia política de clase sólo desde fuera, es decir, desde fuera de la lucha económica, desde fuera del campo de las relaciones entre obreros y patronos. La única esfera de que se pueden extraer esos conocimientos es la esfera de las relaciones de todas las clases y sectores sociales con el Estado y el gobierno, la esfera de las relaciones de todas las clases entre sí. [...] Para aportar a los obreros conocimientos políticos, los socialdemócratas deben ir a todas las clases de la población, deben enviar a todas partes destacamentos de su ejército. Si empleamos adrede esta fórmula tosca y nos expresamos adrede de una forma simplificada y tajante, no es en modo alguno por el deseo de decir paradojas, sino para “incitar” a los “economistas” a pensar en las tareas que desdeñan de manera tan imperdonable y en la diferencia —que ellos no quieren comprender— entre la política tradeunionista y la política socialdemócrata.»<sup>76</sup>

Ese fragmento recuerda claramente el contexto y los retos de la polémica con los economistas. Parafraseando a Kautsky y sin duda alguna convencido de estar siéndole fiel, Lenin dice algo muy diferente. Primero, que la consciencia política nace del exterior de la lucha económica, de la esfera de la producción, y no del exterior de la lucha de clases. En segundo lugar, que el conocimiento de las relaciones sociales exige no una ciencia monopolizada por los intelectuales, sino el conocimiento de las relaciones recíprocas de todas las clases entre sí y con el Estado, o lo que es lo mismo: una perspectiva de la totalidad de las relaciones de producción, circulación y reproducción que caracterizan al capital. Y por último, que para producir ese tipo de conocimiento, la política de partido, a diferencia de la política tradeunionista, debe facilitar la intervención de sus destacamentos en todas las clases de la población, y no sólo entre los muros de la fábrica. Define así una lógica de hegemonía en las antípodas de un obrerismo económico estrecho. Lenin se erige pues como un auténtico pensador de la política como arte estratégico. A lo largo de la secuencia crucial que va de febrero a octubre de 1917 este pensamiento estratégico ofrece toda su magnitud en su capacidad para adaptarse a flujos y reflujos,

<sup>76</sup> Lenin, *¿Qué hacer?*, en Lenin, *Obras completas*, Progreso, Moscú, 1981, t. 6, cap. III e (disponible en marxists.org).

descifrar las relaciones de fuerzas, asir el momento favorable para la acción, cambiar las consignas y pasar a la iniciativa<sup>77</sup>.

## ENTREGUERRAS

El de entreguerras fue un periodo de efervescencia e inestabilidad marcado por las repercusiones de la revolución rusa y por la lucha contra el fascismo. Las grandes polémicas que llevaron a la separación entre la II y la III Internacional se centraban en «las lecciones de Octubre», sobre el concepto de Estado y democracia, sobre el tipo de partido revolucionario, sobre la cuestión colonial. Más allá de las primeras síntesis teóricas y organizativas, las implicaciones estratégicas de las experiencias rusa, alemana e italiana no se analizaron más que parcialmente. Ya en el quinto congreso de la Internacional Comunista (IC), el balance sobre el fracaso del octubre alemán en 1923 quedó eclipsado por la lucha de fracciones iniciada el día después a la muerte de Lenin. El debate apenas abordado sobre las reivindicaciones transitorias, el frente unido y el gobierno obrero no llegó lejos. Pese a todo, continuó a través de alguna reflexión aislada de Gramsci o con las contribuciones de la Oposición de Izquierdas.

La oposición paradigmática entre Oriente y Occidente subrayaba la diferencia entre Estados retractados en torno a sus aparatos represivos y Estados con fuertes ramificaciones en la sociedad con, por corolario, una institucionalización sindical y parlamentaria del movimiento obrero. De ello resultaba la impresión de que en Occidente el poder fuera más difícil de tomar, pero más fácil de conservar, y la necesidad de distinguir entre lo universal del alcance de las lecciones de Octubre y lo específicamente oriental o ruso. En consecuencia, Trotsky considera la eventualidad de un hundimiento brutal del Estado nacional, que dejara un vacío del que rápidamente podría surgir una forma alternativa de poder. Pero también la hipótesis de una crisis larga y lenta que permita un aprendizaje

<sup>77</sup> Véanse las «Tesis de abril», «La catástrofe inminente y los medios para conjugarla», o incluso los apremiantes telegramas enviados a la dirección desde su refugio en Finlandia llamando a la insurrección.

progresivo del poder. El control obrero no está entonces reservado, como pretendía la incipiente ortodoxia, al momento paroxístico de la dualidad de poder. Podía comenzar a ejercerse en experiencias locales. Esa perspectiva diferente en general se extiende a las reivindicaciones transitorias, las cooperativas, etc. Lo importante, para Trotsky, es evitar el fetichismo de las formas organizacionales y de las consignas separadas de las relaciones de fuerza y situaciones concretas.

Las grandes polémicas inconclusas de entreguerras giraron en torno a una sistematización estratégica de las nociones de reivindicaciones transitorias, frente único y hegemonía. Las discusiones sobre el programa de la IC comenzaron ya en el verano de 1922 con vistas al III Congreso, se extendieron hasta el V, a la luz del octubre alemán y de su fracaso<sup>78</sup>, y cristalizaron en buena medida en las «reivindicaciones transitorias» que se suponía iban a superar la ruptura tradicional entre programa mínimo y programa máximo, y la antinomia formal entre reforma y revolución. Pretendían atribuir a las reivindicaciones no ya un valor intrínseco, sino una función dinámica destinada a modificar las relaciones de fuerzas. Por tanto, su formulación y combinación quedaban ligadas a la cuestión del Frente unido en la acción y a sus perspectivas gubernamentales. La fórmula algebraica de «gobierno de los trabajadores» iba a dar lugar a las más diversas y a veces opuestas interpretaciones.

La fórmula del frente único se experimentó con la «carta abierta» de Radek y Paul Lévi en enero de 1921 para proponer una acción común a los aliados socialdemócratas. Esa acción, previa al crucial III Congreso de la IC, constituye casi un preestreno. En sus «Observaciones provisionales» de julio de 1922 «sobre la cuestión del programa de la IC», Radek intenta extraer sus primeras lecciones:

«La época de la revolución que, a escala mundial, probablemente dure decenios, vuelve imposible, por su duración misma, situarse en una perspectiva general. Esto sitúa a los partidos comunistas frente a una serie de cuestiones concretas que hasta el momento han resuelto de forma empírica. Es el caso de cuestiones económicas y políticas

<sup>78</sup> Ernesto Raggioneri, «Studi Storici», 4, diciembre de 1972, en *Cahiers d'histoire de l'Institut Maurice Thorez*, 22, 1977.

como, por ejemplo, la actitud respecto a la política mundial del capitalismo [...]. Tras todas esas cuestiones se plantea el problema del carácter de la fase actual de la revolución mundial, es decir, la cuestión de saber si debemos formular reivindicaciones transitorias, que no son en forma alguna la concreción de la dictadura del proletariado como eran, por ejemplo, las reivindicaciones concretas del programa Espartaco, pero reivindicaciones que deben llevar a la clase obrera a una lucha que podrá convertirse en lucha por la dictadura del proletariado.»

Radek recusa así la separación entre táctica y principios programáticos:

«Ese tipo de distinción rígida entre las cuestiones tácticas y las cuestiones de programa eran hasta entonces características del oportunismo, que preservaba gustoso la limpieza del programa para conservar la libertad de realizar inmundicias de todo tipo en el ámbito práctico.»

Bujarin, artesano del proyecto de programa en 1922 pero opuesto a la experiencia de la NEP y a la maniobra del frente único, se convirtió a la nueva orientación tras el X Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética y tras el III Congreso mundial de la IC. Vuelve entonces a considerar la lucha entre marxismo ortodoxo y marxismo revisionista alemán para constatar la «capitulación total» del primero ante el segundo:

«No lo vimos anteriormente pero hoy podemos constatarlo de forma clara y transparente, y también podemos comprender por qué ha sucedido.»

Hace hincapié entonces en el incomprendido papel del Estado, pero sigue minimizando las reivindicaciones transitorias, reducidas a meras consignas provisionales.

En su informe al IV Congreso Thalheimer retoma las razones de la ruptura teórica producida en la socialdemocracia alemana respecto a la huelga de masas:

«No hay más que reconsiderar la historia de la II Internacional y de su disgregación para reconocer que es precisamente la separación entre las cuestiones tácticas y los grandes objetivos lo que constituye el punto de partida de su deriva oportunista.»

Se empezó por la controversia entre Bernstein y Kautsky sobre la táctica, pero «con el tiempo, son los objetivos finales quien se perdieron de vista»:

«La diferencia específica entre nosotros y los socialistas reformistas no consiste en que nosotros queramos desligar de nuestro programa las reivindicaciones de reformas, independientemente del nombre que les demos, para meterlas en una “habitación separada”, sino en que situamos esas reivindicaciones transitorias, esas consignas transitorias, en la relación más estrecha posible con nuestros principios y objetivos.»

Para resolver la confrontación Thalheimer, Lenin, Trotsky, Rader, Bujarin y Zinoviev firmaron una declaración conciliadora:

«El debate sobre la cuestión de saber qué fórmula debería darse a las reivindicaciones transitorias, y sobre todo, qué lugar deben ocupar en el programa, ha dado la impresión perfectamente falsa de que existieran divergencias sobre los principios mismos. La delegación rusa confirma que la inclusión de las reivindicaciones transitorias en el programa de las secciones nacionales, así como su formulación general y su justificación teórica en la parte general del programa, no pueden considerarse como manchadas de oportunismo.»

Con todo, esta declaración ecuménica no cierra el debate en un sentido coherente con la posición de frente único, de conquista de la mayoría de las masas, y opuesta a las tentaciones puchistas reflejadas en la acción de marzo de 1921.

En el V Congreso, Bujarin y Thalheimer hacen frente común contra el «giro a la izquierda» y la «bolchevización» defendidos por Zinoviev en reacción al fracaso del octubre alemán. El informe de Thalheimer intenta diferenciar las situaciones según el grado de desarrollo del capitalismo en los países respectivos para concebir sus consecuencias sobre la cuestión agraria, nacional, o sobre el papel de los intelectuales. Aborda por primera vez el problema del fascismo. La cuestión del programa, dejada en suspenso, resurgirá al acercarse el VI Congreso, pero a través de un manifiesto cuyo carácter de proclama tiende a reducir la discusión estratégica<sup>79</sup>. Gramsci y Trotsky continúan en paralelo una reflexión estratégica que,

<sup>79</sup> Véase Leon Trotsky, *La internacional comunista después de Lenin*, Akal, Madrid, 1977.

en el caso del segundo, se sintetiza provisionalmente en el llamado Programa de transición<sup>80</sup>. Ese programa «debe expresar las tareas objetivas de los trabajadores más que reflejar su atraso político». En consecuencia, no se trata adaptarse a la mentalidad de las masas, sino de dibujar una perspectiva a la altura de la situación y de sus desafíos: «Naturalmente, si me colocara una venda en los ojos podría escribir un buen programa, bien rosa, que todos aceptarían, pero ese programa no correspondería a la situación y lo propio de un programa es ante todo responder a la situación objetiva».

En su discusión con los militantes americanos Trotsky insiste:

«El comienzo del programa no es completo. El primer capítulo sólo es un conjunto de sugerencias, no un tratamiento detallado. Tampoco está detallada la parte final del programa, porque en ella no se habla de la revolución social, de la toma del poder por vía insurreccional, de la transformación de la sociedad capitalista en dictadura y de la dictadura en sociedad socialista. El programa deja al lector en el umbral de estas cuestiones. Se limita a ser un programa de acción desde hoy hasta los comienzos de la revolución socialista. [...] Hay dos peligros a la hora de desarrollar el programa. El primero consiste en quedarnos en análisis abstractos y repetir consignas generales que no encuentren eco en los sindicatos locales. Es el peligro de caer en la abstracción sectaria. El otro peligro es el contrario; un excesivo adaptaciónismo a las condiciones locales, a las condiciones específicas, que lleva a perder la línea revolucionaria.»

Cita como ejemplo las reticencias sobre armar los piquetes de huelga en el seno de las esferas militantes americanas.

Las discusiones de los años 1920 desembocan en un cierto esclarecimiento de los principios. No obstante, no ofrecen ni receta programática general, ni manuales de uso o discursos metodológicos que vayan más allá del análisis concreto de las situaciones concretas, de la evolución precisa de las relaciones de fuerza y de los niveles de conciencia. Sobre todo, no abandonan la confusión acerca de la cuestión gubernamental, de cómo relacionarse con las instituciones y de las relaciones entre clase, partido y Estado: de hecho, la independencia de los movimientos sociales y sindicales respecto a Estado y partidos

<sup>80</sup> Véase la discusión con los miembros del SWP, cfr. «Classique rouge», nº 11, *Discussion sur le Programme de transition*, Maspero, París, 1972.

y el gran desafío del pluralismo político no comenzará a esclarecerse hasta los años 1930.

#### HIPÓTESIS ESTRATÉGICAS

La noción de estrategia revolucionaria articula una pluralidad de tiempos y espacios. Combina la historia y el acontecimiento, el acto y el proceso, la toma del poder y «la revolución permanente». Las revoluciones del siglo XX permiten extraer grandes hipótesis estratégicas. La de la huelga general insurreccional se inspira de La Comuna de París y de la insurrección de Octubre. Implica un enfrentamiento de rápida resolución con el reto central de tomar el control de una capital y de los centros de poder estatales. La de guerra popular prolongada se inspira de las revoluciones china y vietnamita e implica la instauración duradera de un doble poder territorial y de zonas liberadas autoadministradas. Desde la revolución alemana hasta la revolución española, pasando por la guerra civil española, la revolución cubana o las guerras de liberación nacional, las experiencias del siglo XX ofrecen una combinación variable de esas grandes características. Pero todas las estrategias subversivas han hecho suyas, adaptándolas, las categorías políticas de la modernidad: soberanía, pero democrática y popular; ciudadanía, pero social; liberación territorial e internacionalismo; guerra, pero guerra popular. Por ello, no es sorprendente que la crisis del paradigma político de la modernidad tenga reflejo en la crisis de las estrategias subversivas, comenzando por un cambio radical en sus condiciones espacio-temporales.

Henri Lefebvre mantiene que el desarrollo del conocimiento requiere la aplicación de hipótesis estratégicas. Éstas se vinculan sin pretenderlo a una verdad eterna: antes o después «el juego estratégico se ve obstaculizado». El espacio estratégico es un campo de fuerzas y un juego de relaciones. El espacio de la dominación estatal es aquel en el que se despliegan estrategias que determinan qué lugares ocupar, qué objetivos alcanzar, qué centros de decisión ocupar<sup>81</sup>.

81 Henri Lefebvre, *La Production de l'espace*, Anthropos, París, 2000,

La cuestión aquí abordada se limita a la lucha por la conquista del poder político a escala nacional, lo que llamamos «estrategia limitada» para diferenciarla de la «estrategia extendida» en el tiempo y el espacio que inspira a la teoría de la revolución permanente. En el marco de la mundialización, los Estados nacionales están debilitados y se han efectuado transferencias de soberanía en beneficio de instituciones supranacionales. Pero la escala nacional estructura jurídicamente las relaciones de clase, articula un territorio con un Estado, y sigue siendo decisivo en la escala móvil de los espacios estratégicos<sup>82</sup>.

Las críticas a una visión «en etapas» del proceso revolucionario (que haría de la toma del poder una «condición previa absoluta» a toda transformación social) caricaturizan o ignoran los debates internos de los movimientos revolucionarios. Si la cuestión estratégica ha podido resumirse ocasionalmente por la fórmula «¿cómo de la nada convertirse en todo?», fue para subrayar que la ruptura revolucionaria representa un salto peliagudo que podría aprovechar un tercero en juego (la burocracia). Por tanto, es preciso matizarla. No es cierto que el proletariado sea la nada antes de la toma del poder —y resulta dudoso que deba convertirse en todo...—. Retomada del canto la Internacional, esta dicotomía del todo y de la nada sólo apunta a subrayar la asimetría estructural entre revolución (política) burguesa y revolución social, en donde la primera prolonga posiciones de poder adquiridas (económicas y culturales), mientras que la segunda debe afrontar una dominación tanto económica como política y cultural.

Las categorías —de frente único, reivindicaciones transitorias, gobierno obrero— defendidas por (cada uno a su manera) Trotsky, Thalheimer, Radek y Clara Zetkin en los debates programáticos de la Internacional Comunista hasta el VI Congreso de la IC apuntaban precisamente a articular el aconte-

p. 354. Piénsese en la iniciativa de los comandos de Amadora en noviembre de 1975 en Portugal, el asalto de la Telefónica de Barcelona en mayo de 1937, la toma del palacio de Invierno en 1917 en Rusia, el asalto de La Moneda por los puchistas de septiembre de 1973 en Chile... O incluso la tentativa de incendio simbólico de la Bolsa en 1968.

<sup>82</sup> Véase *Critique communiste*, n° 179 (marzo de 2006) y 180 (noviembre de 2006).

cimiento revolucionario con sus condiciones preparatorias, las reformas con la revolución, el movimiento con el objetivo. Las nociones de hegemonía y de «guerra de posiciones» iban en el mismo sentido<sup>83</sup>. La oposición entre Oriente (donde el poder se suponía más fácil de conquistar pero más difícil de conservar) y Occidente manifestaban la misma preocupación. Esas actitudes se oponían a la teoría fatalista del colapso (*Zusammenbruch Theorie*) defendidas a finales de los años 1920 por los economistas e ideólogos de la incipiente ortodoxia estalinista.

Contra las visiones espontaneístas del proceso revolucionario y contra el inmovilismo estructuralista, en los 1960 pusimos el acento en el papel del «factor subjetivo» y en la importancia no de los modelos sino de las «hipótesis estratégicas». Y no se trataba de un capricho terminológico. Un modelo está para ser copiado, con sus instrucciones. Una hipótesis, es una guía para la acción, enriquecida por las experiencias pasadas, pero abierta y modificable a la luz de las experiencias nuevas y de circunstancias inéditas. No se trata de especulaciones, sino de las conclusiones que podamos sacar de las experiencias pasadas (que son el único material disponible), sabiendo que el futuro no es nunca su mera repetición: las revoluciones corren siempre un riesgo análogo al de los militares, de quienes se dice que siempre llevan una guerra de retraso.

A partir de los acontecimientos revolucionarios del siglo XX (la revolución rusa y la revolución china, pero también la revolución alemana, los frentes populares, la guerra civil española, la guerra de liberación vietnamita, mayo del 68, la portuguesa revolución de los claveles, la Unidad Popular y el golpe de Estado en Chile, las revoluciones de América central...) se desprenden dos grandes hipótesis. Que corresponden a dos grandes tipos de crisis, dos formas de doble poder, dos modos de desenlace del antagonismo de clase.

En la hipótesis de la huelga insurreccional, la dualidad de poder reviste una forma principalmente urbana de tipo Comuna (no sólo La Comuna de París, sino el soviét de Petrogrado, la insurrección de Hamburgo, la insurrección de Cantón, las de 1936 y 1937 en Barcelona...). Dos poderes opuestos no pueden coexistir demasiado tiempo en un espacio concentrado. Se

83 Véase Perry Anderson, *Sur Gramsci*, op. cit.

impone un desenlace rápido que puede desembocar en un enfrentamiento prolongado: la guerra civil en Rusia, la guerra de liberación en Vietnam tras la insurrección de 1945... En esta hipótesis, el trabajo de organización de los soldados y de desmoralización del ejército (en la mayoría de los casos compuesto por reclutas civiles) desempeña un papel importante<sup>84</sup>.

En la hipótesis de la guerra popular prolongada, el doble poder reviste una forma más bien territorial (zonas liberadas y autoadministradas) que puede coexistir conflictivamente de forma más duradera con el orden establecido. Mao resumió algunos de sus condicionantes en el folleto de 1927 «¿Por qué el poder rojo puede existir en China?». La experiencia de la república de Yenán lo ilustró en los años 1930. Mientras que en la huelga general insurreccional los órganos del poder alternativo están socialmente determinados por las condiciones urbanas (Comuna de París, soviets, consejos obreros, comité de las milicias de Cataluña, cordones industriales y comandos comunales en Chile...), en la guerra popular se concentran en un «ejército del pueblo» predominantemente campesino.

Entre esas dos hipótesis que acabamos de esbozar aparece toda una gama de variantes y combinaciones intermedias. Pese a su leyenda foquista (simplificada entre otros por el libro de Debray, *Revolución en la revolución*), también la revolución cubana articuló el foco de guerrilla, como núcleo del ejército rebelde, y las tentativas de organización sindical y huelgas generales urbanas en La Habana y Santiago. La relación entre ambos fue problemática, como manifiesta la correspondencia de Frank País, Daniel Ramos Latour y propio Che, sobre un fondo de tensiones recurrentes entre «la selva» y «el llano»<sup>85</sup>. El relato oficial, que magnifica a posteriori la epopeya histórica del Granma y de sus supervivientes, tiene por función reforzar la legitimidad del Movimiento 26 de Julio y del grupo castrista dirigente, en detrimento de una comprensión más

<sup>84</sup> Véase «Classiques rouges», *Crosse en l'air*, Alain Brossat y Jean-Yves Potel, *Anthologie de l'antimilitarisme révolutionnaire*, 10/18, París, 1975; *Le Procès de Draguignan*, 10/18, París, 1976; véase también la experiencia de los comités de soldados en Francia, de los SUV en Portugal y, con una perspectiva más conspirativa, la labor del MIR en el ejército chileno.

<sup>85</sup> Véase Carlos Franqui, *Journal de la révolution cubaine*, Le Seuil, París, 1976.

compleja del proceso y de sus actores. Esta versión mitificada de la revolución cubana que erige a la guerrilla rural como modelo, inspiró las experiencias de los años sesenta (en Perú, Venezuela, Nicaragua, Colombia, Bolivia). Las muertes en el combate de De la Puente y Lobatón, de Camilo Torres, de Yon Sosa, de Lucio Cabanas en México, de Marighela y Lamarca en Brasil, la expedición trágica del Che en Bolivia, la casi total aniquilación de los sandinistas en 1967 en Pancasan, y el desastre de Teoponte en Bolivia marcaron el final de ese ciclo.

A principios de la década de 1970 la hipótesis estratégica del PRT argentino y del MIR chileno se inspiraba más en el ejemplo vietnamita y la guerra popular (y en el caso del PRT de una versión mítica de la guerra de liberación argelina). La historia del Frente Sandinista hasta su victoria de 1979 sobre la dictadura somozista ilustra la combinación de esas diferentes orientaciones: la tendencia «guerra popular prolongada» (GPP) de Tomás Borge ponía el acento sobre el desarrollo de la guerrilla en la montaña y sobre la necesidad de un largo periodo de acumulación gradual de fuerzas; la Tendencia Proletaria (dirigida por Jaime Wheelock) insistía en los efectos sociales del desarrollo capitalista en Nicaragua y en fortalecer a la clase obrera, manteniendo la perspectiva de una acumulación prolongada de fuerzas con vistas a un «momento insurreccional»; y la tendencia «tercerista» (de los hermanos Ortega), que sintetizaba las otras dos, permitió articular el frente del sur y el levantamiento de Managua.

A posteriori, Humberto Ortega resumió las divergencias en estos términos:

«Entiendo por política de acumulación de fuerzas pasiva, la política de no participar en las coyunturas, de acumular en frío. Pasiva en la política de alianza. Pasiva en el sentido de pensar que se podía acumular armas, organización, recursos humanos, sin combatir al enemigo, en frío, sin hacer participar a las masas.»<sup>86</sup>

**86** «La estrategia de la victoria», entrevista con Marta Harnecker [disponible en <http://www.rebellion.org/hemeroteca/harnecker/ortega130202.htm>]. Interrogado sobre la fecha del llamamiento a la insurrección, Ortega responde: «Porque ya ahí se estaban dando una serie de condiciones objetivas cada vez más profundas: la crisis económica, la devaluación del córdoba, la crisis política. Y porque después de setiembre nosotros vimos que era necesario conjugar en un mismo tiempo y en un mismo espacio estratégico: la suble-

Reconociendo también que las circunstancias habían cambiado profundamente los planes de unos y otros:

«Nosotros llamamos a la insurrección. Se nos precipitaron una serie de acontecimientos, de condiciones objetivas que no permitieron que estuviéramos más preparados. De hecho no podíamos decir no a la insurrección. El movimiento de las masas fue por delante de la capacidad de la vanguardia de ponerse al frente. Nosotros no podíamos ponernos en contra de ese movimiento de las masas, en contra de ese río, teníamos que ponernos al frente de ese río para más o menos conducirlo y enrumbarlo.»<sup>87</sup>

Y como conclusión:

«Nuestra estrategia insurreccional estuvo gravitando alrededor de las masas y no de lo militar. En eso hay que estar claro.»

En efecto, la opción estratégica implica una ordenación de las prioridades políticas, de los tiempos de intervención, de las consignas, y determina también la política de alianzas.

Desde *Los días de la selva* hasta *El trueno en la ciudad*, el relato de Mario Payeras sobre el proceso revolucionario guatemalteco marca un regreso de la selva hacia la ciudad, y un cambio de las relaciones entre lucha militar y lucha política, ciudad y campo. Ya en 1974, *La crítica de las armas* de Régis Debray hace balance y consigna la evolución de las estrategias sobre el continente latinoamericano desde la revolución cubana. En Europa y Estados Unidos las desastrosas historias de la RAF (Fracción del Ejército Rojo, más conocida como «banda Baader-Meinhof»)<sup>88</sup> y el resto de tentativas de traducir en «guerrilla urbana» la experiencia de la guerrilla rural, terminaron

vación de las masas a nivel nacional, la ofensiva de las fuerzas militares del frente y la huelga nacional donde estuviera involucrada o de acuerdo de hecho, la patronal. Si no lográbamos conjugar estos tres factores estratégicos en un mismo tiempo y espacio no habría triunfo. Ya se había dado varias veces la huelga nacional, pero sin conjugarse con la ofensiva de las masas. Ya se había dado la sublevación de las masas, pero sin conjugarse con la huelga ni con la capacidad real de la vanguardia de golpear profundamente. Y ya se habían dado los golpes de la vanguardia, pero sin estar los otros dos factores presentes».

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> Sin mencionar la efímera tragicomedia de la Gauche Prolétarienne en Francia —y las tesis de Serge July y Alain Geismar en su inolvidable *Vers la guerre civile*, Éditions et publications premières, Paris, 1969.

de facto en la década de 1970. Los movimientos armados significativos que consiguieron persistir entonces son aquellos que hallaban una base social en luchas contra la opresión nacional (en Irlanda o Euskadi)<sup>89</sup>.

Las hipótesis estratégicas evocadas no pueden reducirse a una orientación militar. Determinan un conjunto de tareas políticas. Así, que el PRT concibiera la revolución argentina como guerra de liberación nacional conducía a privilegiar la construcción de un ejército (el ERP, Ejército Revolucionario del Pueblo) en detrimento de la autoorganización en empresas y barrios. Del mismo modo, la orientación del MIR (Movimiento de la Izquierda Revolucionaria), al poner el acento, bajo la Unidad Popular, en la acumulación de fuerzas (y de bases rurales) con vistas a una lucha armada prolongada, llevó a relativizar la prueba de fuerza impuesta por el golpe de Estado y a subestimar sus consecuencias más duraderas. No obstante, en los días posteriores al golpe de Estado abortado («tancazo») de junio de 1973, Miguel Enríquez asió bien lo breve del momento propicio para formar un gobierno de combate capaz de preparar la prueba de fuerza.

La victoria sandinista de 1979 marcó un nuevo giro. O así lo sostiene Mario Payeras, que afirma que en Guatemala (y en Salvador), los movimientos revolucionarios ya no se vieron confrontados a degradadas dictaduras fanteche, sino a los consejeros israelíes, taiwaneses, estadounidenses, y a las sofisticadas estrategias de «baja intensidad» y de «contrainsurrección». Esta creciente asimetría en la lucha se ha ampliado desde entonces a escala mundial con las nuevas doctrinas estratégicas del Pentágono, los nuevos armamentos y la guerra «sin límites» al «terrorismo». Es una de las razones (junto con las revelaciones sobre el Gulag estaliniano, a los estragos de la revolución cultural en China y a la hiperviolencia de la tragedia camboyana) por las que la cuestión de la violencia revolucionaria, que todavía ayer parecía inocente y liberadora (a través de las epopeyas del *Granma* y del Che, o a través de los textos de Fanon, de Giap y Cabral) se ha vuelto tan espinosa.

<sup>89</sup> Véase *Dissidences*, «Révolution, lutte armée et terrorisme», v. 1, L'Harmattan, París, 2006.

Asistimos así a búsquedas, variadas y a tientas, de una estrategia asimétrica del débil ante el fuerte, que sintetizasen Lenin con Gandhi<sup>90</sup> o se orientara claramente hacia la no violencia<sup>91</sup>. Sin embargo, desde la caída del Muro de Berlín el mundo no se ha vuelto menos violento y resulta imprudentemente angelical apostar ahora por una hipotética «vía pacífica» que nada, en el «siglo de los extremos», ha venido a validar.

### HUELGA GENERAL INSURRECCIONAL

La hipótesis estratégica que ha servido de guía a la mayoría de movimientos revolucionarios de los países desarrollados es la de la huelga general insurreccional. En las décadas de 1960 y 1970, se oponía a las diferentes adaptaciones del maoísmo y a las interpretaciones imaginarias de la revolución cultural. Es de esta hipótesis de la que estaríamos «huérfanos».

Esa hipótesis habría tenido en el pasado una «funcionalidad» hoy perdida.

Por una parte, en países con relaciones de clases complejas y una larga tradición parlamentaria, no podría surgir repentinamente una dualidad de poder, desde la nada y en forma de pirámide de soviets o consejos en total exterioridad respecto a las instituciones existentes. Aunque este tipo de visión pudiera tener cierto predicamento en el izquierdismo juvenil del 68, enseguida fue corregida<sup>92</sup>. Está claro, sobre todo en los países de tradición parlamentaria superior al siglo, en donde el principio de sufragio universal está sólidamente establecido, que no puede imaginarse un proceso revolucionario sin una transferencia de legitimidad en provecho de formas de democracia directa o participativa, en interferencia con las formas representativas. Durante la revolución nicaragüense, el hecho de organizar elecciones «libres» en un contexto de guerra civil y de estado de sitio podía ser sujeto de discusión, pero no el prin-

<sup>90</sup> Es el eje de los últimos textos de Étienne Balibar.

<sup>91</sup> El debate sobre la no-violencia en la revista teórica *Alternative* de Rifondazione Comunista no deja de estar relacionado con su estado actual.

<sup>92</sup> Véase Ernest Mandel, sobre todo en sus polémicas contra las tesis eurocomunistas. Ernest Mandel, *Crítica del eurocomunismo*, Fontamara, Barcelona, 1978; y *Réponse à Althusser et Ellenstein*, La Brèche, París, 1979.

cipio en sí de tales elecciones. Por contra, podría reprocharse a los sandinistas la supresión de un «consejo de Estado» de los movimientos sociales que habría podido constituir una especie de segunda cámara social y un polo de legitimidad alternativa frente al parlamento electo<sup>93</sup>.

El problema esencial no es el de las relaciones entre democracia territorial y democracia de empresa (La Comuna, los soviets, la asamblea popular de Setúbal en 1975 también eran estructuras territoriales), ni siquiera el de las relaciones entre democracia directa y democracia representativa (toda democracia es parcialmente representativa e incluso el mismo Lenin nunca sostuvo la idea de un mandato imperativo), sino el de la formación de una voluntad general. El reproche formulado (por los eurocomunistas o por Norberto Bobbio en los años 1970) a la democracia de tipo soviético señalaba su lógica corporativista: una suma (una pirámide) de intereses particulares (localistas, de empresa, de oficina) vinculados por mandato imperativo no puede formar una voluntad general. La subsidiariedad democrática también tiene sus límites: si los habitantes de un valle se oponen al paso de una carretera, o una ciudad a un vertedero, para colocárselas a la ciudad o al valle vecino, parece necesaria alguna forma de centralización arbitral para resolver los litigios buscando, sin garantía de alcanzarlo, el interés común<sup>94</sup>. La mediación de los partidos (y su pluralidad) resulta necesaria para desprender proposiciones sintéticas a partir de perspectivas particulares.

Otra objeción es la que reprocha a la estrategia transitoria el detenerse en el umbral de la cuestión del poder y entregarse a un *deus ex machina* o suponer que la cuestión del poder queda resuelta por el alud espontáneo de las masas y la irrupción generalizada de democracia soviética. Resulta legítimo discutir sobre la formulación de las reivindicaciones transitorias y su variación en función de las relaciones de fuerzas y niveles

<sup>93</sup> A una escala más modesta, sería interesante volver a reflexionar sobre la dialéctica entre la institución municipal elegida por sufragio y los comités del presupuesto participativo de Porto Alegre.

<sup>94</sup> La experiencia del presupuesto participativo a la escala del estado de Rio Grande do Sul ofrece ejemplos concretos de atribución de créditos, de jerarquía de prioridades, de reparto territorial de los equipamientos colectivos, etc.

de conciencia, pero las cuestiones relativas a la propiedad privada de los medios de producción, de comunicación y de cambio ocupan ahí inevitablemente un lugar central, ya sea como pedagogía de los servicios públicos, bajo la temática de los bienes comunes de la humanidad o bajo la cada vez más importante cuestión de la socialización de los saberes (opuesta a la propiedad privada intelectual). Por las mismas, es importante explorar las posibles formas de socialización del salario a través de sistemas de protección social, para ir hacia la extinción del trabajo asalariado. Por último, a la mercantilización generalizada se oponen las posibilidades abiertas por la extensión de los ámbitos de gratuidad (o de «desmercantilización») no sólo a los servicios sino a algunos bienes de consumo necesarios.

La cuestión más espinosa de una estrategia transitoria es la del «gobierno obrero» o «gobierno de los trabajadores», cuestión abandonada por las discusiones y las experiencias de entreguerras. Durante el V Congreso de la Internacional Comunista, los debates sobre el balance de la revolución alemana y del gobierno de Sajonia-Turingia mostraron toda la ambigüedad que persistía sobre las fórmulas de los primeros congresos de la IC y el abanico de interpretaciones que podían generar. En su informe a los representantes de ese congreso, Treint subrayó que la «dictadura del proletariado no cae del cielo: debe tener un comienzo, y el gobierno obrero es sinónimo del comienzo de la dictadura del proletariado». Denuncia en cambio «la sajonización» del frente único:

«La entrada de los comunistas en un gobierno de coalición con pacifistas burgueses para impedir una intervención contra la revolución no era incorrecta en la teoría, pero gobiernos como el del Partido Laborista o el del Cártel de Izquierdas hacen que la democracia burguesa encuentre eco en nuestros propios partidos.»

En el debate sobre la actividad de la Internacional, Smeral declarará ante ese mismo congreso:

«En cuanto a las tesis de los comunistas checos de febrero de 1923 sobre el gobierno obrero, estábamos todos convencidos al redactarlas que eran conformes a las decisiones del cuarto congreso. Fueron adoptadas por unanimidad.»

Pero, añade, «¿en qué piensan las masas cuando hablan de gobierno obrero?»:

«En Inglaterra piensan en el Partido Laborista, en Alemania y en los países en donde el capitalismo está en descomposición el frente único significa que los comunistas y los socialdemócratas en lugar de luchar entre sí cuando se desencadena una huelga, marchan codo a codo. El gobierno obrero tiene para las masas el mismo significado y cuando se utiliza esa fórmula imaginan un gobierno de unidad de todos los partidos obreros.»

Y Smeral continúa:

«¿En qué consiste la mayor lección de la experiencia sajona? Ante todo en esto: no se puede saltar de un solo golpe sin tomar carrerilla.»

Ruth Fisher le responde que en tanto coalición de partidos obreros, el gobierno obrero significaría «la liquidación de nuestro partido». Pero en su informe sobre el fracaso del Octubre alemán Clara Zetkin afirma a la inversa:

«Respecto al gobierno obrero y campesino no puedo aceptar la declaración de Zinoviev de que se trataría de un simple pseudónimo, un sinónimo o Dios sabe qué homónimo, de la dictadura del proletariado. Quizás sea justo en Rusia, pero no sucede así en los países donde el capitalismo está vigorosamente desarrollado. En ellos el gobierno obrero y campesino es la expresión política de una situación en la que la burguesía no puede seguir manteniéndose en el poder, pero el proletariado no está todavía en condiciones de imponer su dictadura.»

En efecto, Zinoviev define como «objetivo elemental del gobierno obrero» medidas tan poco elementales como armar al proletariado, el control obrero sobre la producción, la revolución fiscal...

De la relectura de esas intervenciones, y algunas otras, se desprende una impresión de gran confusión. Que traduce una contradicción real y revela un problema no resuelto, por mucho que la cuestión se planteara «en caliente», en una situación realmente revolucionaria o prerrevolucionaria. Un problema, además, que no podría resolverse con un manual de instrucciones válido en cualquier circunstancias. Sin embargo, sí pueden extraerse una serie de criterios para participar en una coalición gubernamental: que dicha participación se inscriba en una situación de crisis y de significativo

aumento de la movilización social, que el gobierno en cuestión se comprometiera a iniciar una ruptura con el orden establecido (con —por dar algunos ejemplos más modestos que el armar al proletariado exigido por Zinoviev— una reforma agraria radical, «incursiones despóticas» en el ámbito de la propiedad privada, la abolición de los privilegios fiscales, una ruptura con las instituciones —las de la V República en Francia, las de los tratados europeos o pactos militares...—) y, por último, que aunque la relación de fuerzas no permita a los revolucionarios garantizar que sus aliados cumplan los compromisos adquiridos, sí que dicha relación sea tal como para hacerles pagar caro eventuales incumplimientos.

En la cuestión del gobierno obrero resuena la de la dictadura del proletariado.

Hoy el término de dictadura evoca en mucha mayor medida las dictaduras militares o burocráticas del siglo XX, y no la venerable institución romana de un poder de excepción debidamente instaurado por el Senado para un tiempo limitado. Marx vio en La Comuna de París la forma «al fin descubierta» de esa dictadura y si queremos hacernos comprender más vale evocar La Comuna, los soviets, los consejos o la autogestión que agarrarnos a una palabra fetiche que la historia ha convertido en fuente de confusión<sup>95</sup>.

Sin embargo, la cuestión de fondo revelada por Marx y la importancia que le otorgaba no está resuelta. La dictadura del proletariado suele evocar la imagen de un régimen autoritario sinónimo de dictaduras burocráticas. Y al contrario, para Marx se trata de la solución democrática a un viejo problema gracias al ejercicio, por primera vez mayoritario, del poder de excepción reservado hasta entonces a una élite virtuosa o a un «triumvirato» de hombres ejemplares<sup>96</sup>. El término de dictadura se oponía ahí al de tiranía en tanto que expresión de lo arbitrario.

<sup>95</sup> La Comuna, decía Millière, no es una asamblea constituyente sino un consejo de guerra. No debe tener más que una ley, «la de la salvación pública». Trotsky continúa: «La Comuna fue la negación viva de la democracia formal, pues en su desarrollo marcó la dictadura del París obrero sobre la nación campesina».

<sup>96</sup> Véase Alessandro Galante Garrone, *Philippe Buonarroti et les révolutionnaires du 19e siècle*, Champ Libre, París, 1975.

La dictadura del proletariado también tenía un alcance estratégico, a menudo evocado en los debates en torno a su abandono por la mayor parte de los partidos (euro)comunistas a finales de los años 70. Para Marx, estaba claro que un derecho nuevo, expresión de unas nuevas relaciones sociales, no podía nacer en continuidad con el derecho antiguo a través de una especie de autoengendramiento jurídico: «entre dos derechos iguales» y dos legitimidades sociales opuestas, «decide la fuerza».

En consecuencia, para los socialistas de la II Internacional (incluido Kautsky, y también para Blum en el congreso de Tours), la revolución implica un paso obligado por la dictadura como forma proletaria de un estado de excepción ligado a un estado de guerra o de guerra civil<sup>97</sup>. Lo que permite perennizar esas medidas de urgencia es la confusión entre la excepción y la regla; confusión tanto más tenaz al ser también la revolución un proceso permanente desde una perspectiva internacional, y al quedar la cuestión de las relaciones entre partido, Estado y consejos o soviets en una zona oscura desde los primeros congresos de la Internacional Comunista. La dictadura del proletariado puede interpretarse entonces como dictadura del partido, o del partido único, como hace Trotsky en *Terrorismo y comunismo*:

<sup>97</sup> Para Trotsky era «evidente» que si la revolución se adjudica el objetivo de abolir la propiedad individual, «no hay otra manera de realizarla que concentrando todos los poderes del Estado en manos del proletariado, creando un régimen de excepción durante el cual la clase gobernante no se dejaría guiar por la observación de normas calculadas para un tiempo muy largo, sino por consideraciones revolucionarias acordes con sus objetivos. La dictadura es indispensable porque no se trata del cambio de un carácter privado, sino de la existencia misma de la burguesía. Sobre esta base no es posible acuerdo alguno. [...] Al renegar de la dictadura del proletariado, Kautsky diluye la cuestión de la conquista del poder por el proletariado, en la de la conquista de una mayoría socialdemócrata en el curso de una próxima campaña electoral. [...] El fetichismo de la mayoría parlamentaria no implica solamente el rechazo violento de la dictadura del proletariado, sino también del marxismo y de la revolución en general» (Trotsky, *Terrorismo y comunismo*, Fund. Federico Engels, Madrid, 2005, pp. 37-38). Trotsky se pronuncia contra la pena de muerte infligida por cortes marciales, pero al ejecutar a conspiradores contrarrevolucionarios afirma actuar «en conformidad con las férreas leyes de la guerra» (ibídem, p. 77).

«Más de una vez se nos ha acusado de haber practicado la dictadura del partido en lugar de la dictadura de los Sóviets. [...] En esta sustitución del poder de la clase obrera por el poder del partido no ha habido nada casual, e incluso, en el fondo, no existe en ello ninguna sustitución. Los comunistas expresan los intereses fundamentales de la clase trabajadora. Es perfectamente natural que en una época en que la historia pone a debate la discusión de estos intereses en toda su magnitud, los comunistas se conviertan en los representantes reconocidos de la clase obrera en su totalidad.»<sup>98</sup>

La dictadura del proletariado significa entonces «en esencia», en el fragor de la guerra civil:

«la dominación inmediata de una vanguardia revolucionaria que se apoya en las masas y que obliga a los rezagados a que se unan cuando es preciso. Esto concierne también a los sindicatos. Después de la conquista del poder por el proletariado, los sindicatos adquieren un carácter obligatorio. [...] Cuanto más tiempo pasa, más cuenta se dan los mismos de que son los órganos productores del Estado Soviético [...] Las uniones cuidan de establecer la disciplina del trabajo. Exigen de los obreros una labor intensiva en las más penosas condiciones [...] El trabajo obligatorio sería imposible sin la aplicación —en alguna medida— de los métodos de militarización del trabajo.»<sup>99</sup>

Habrá que esperar hasta calibrar toda la envergadura de los peligros profesionales del poder y de la lógica del monopolio burocrático del poder para que Trotsky llegue, en *La revolución traicionada*, a una crítica teórica del régimen de partido único y a una defensa principal del pluralismo.

Durante el periodo de la guerra civil Lenin permanece más cerca del espíritu de Marx. Frente a la resistencia desesperada de los poseedores, la victoria del proletariado «sólo puede ser una dictadura», pero ésta debe ser una «dictadura democrática», cuyo objetivo es «implantar un democratismo consecuente y completo, hasta llegar a la república» y «desarraigar [...] todos los rasgos asiáticos de servidumbre»<sup>100</sup>. Recuerda sobre todo que la función que Marx asignara a la dictadura en 1848

<sup>98</sup> Leon Trotsky, *Terrorismo y comunismo*, op. cit., p. 124.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 125, 150.

<sup>100</sup> Lenin, *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*, Ed. Bandera Roja (p. 49) y Marxists Internet Archive, 2003 (<http://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1900s/1905-vii.htm>).

«no es otra cosa que la dictadura revolucionario-democrática». Insiste por tanto en que:

«Durante una guerra civil todo poder triunfante sólo puede ser una dictadura. Mas el quid de la cuestión está en que hay dictadura de la minoría sobre la mayoría, de un puñado de policías sobre el pueblo, y dictadura de la gigantesca mayoría del pueblo sobre un puñado de opresores, saqueadores y usurpadores del poder popular.»<sup>101</sup>

Define la dictadura como «un poder que no está limitado por ninguna ley», o como un «poder ilimitado, que se apoya en la fuerza y no en la ley» o incluso como «un poder no limitado por nada, no restringido por ninguna ley, absolutamente por ninguna regla, y que se apoya de manera directa en la violencia»<sup>102</sup>. Fórmulas como éstas evocan una dialéctica de la fuerza y el derecho, y el papel de la violencia como momento de fundación del derecho: «este poder [...] no se apoya en la ley ni en la voluntad formal de la mayoría, sino de modo directo e inmediato en la violencia»<sup>103</sup>. Esa podría ser la definición exacta de la «dictadura soberana» que Schmitt diferencia de la dictadura comisaria. La fuente del poder no es la ley parlamentaria, sino la «iniciativa de las masas», la «conquista directa del poder», o dicho de otra forma, el ejercicio de un poder constituyente<sup>104</sup>.

En la medida en que la «supresión de las clases» supone la del Estado burgués y el derrocamiento de la dictadura del capital, «la dictadura del proletariado es el problema cardinal del movimiento obrero contemporáneo en todos los países capitalistas sin excepción»<sup>105</sup>. Y esto manifiesta hasta qué punto, tanto para Lenin como para Marx, esta cuestión «esencial» concierne menos a las formas institucionales y a la duración del régimen de excepción (Lenin llega hasta afirmar, fiel al

**101** Lenin, «Contribución a la historia del problema de la dictadura», en *Obras escogidas*, tomo XI, Progreso, Moscú, 1973, p. 99 de la versión electrónica (<http://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/oe12/>).

**102** Lenin, op. cit., p. 101 de la versión electrónica.

**103** Lenin, «VII Conferencia de toda Rusia del POSD(B)R», en *Obras escogidas*, tomo VI, p. 156 de la versión electrónica.

**104** Lenin, «La dualidad de poderes», en *Obras escogidas*, tomo VI, op. cit., p. 117 de la versión electrónica.

**105** Lenin, «Contribución a la historia del problema de la dictadura», op. cit., p. 97 de la versión electrónica.

espíritu de *El Estado y la revolución* que esta dictadura es un poder «sin la policía»), que a la necesaria ruptura de continuidad, también jurídica, entre dos dominaciones y dos legitimidades. Por muy paradójico que pueda parecer, para Lenin la dictadura del proletariado así comprendida no sólo no es incompatible con la perspectiva de la extinción del Estado sino que es el primer episodio de ésta.

## Frente único y hegemonía <sup>106</sup>

A lo largo de la década de 1970 la noción de hegemonía sirvió de pretexto teórico para el abandono sin discusión seria de la dictadura del proletariado por la mayoría de los partidos «eurocomunistas». Como recordaba entonces Perry Anderson, para Gramsci esa noción no elimina la necesaria ruptura revolucionaria y la transformación de la defensa estratégica (o guerra de desgaste) en ofensiva estratégica (o guerra de movimiento)<sup>107</sup>.

### ORÍGENES DE LA CUESTIÓN

La cuestión de la hegemonía ya aparecía en las reflexiones de Marx sobre las revoluciones de 1848. Ledru-Rollin y Raspail eran para él «los nombres propios de, en un caso, la pequeña burguesía democrática, y en el otro, del proletariado revolucionario». Frente a la burguesía coaligada, los partidos revolucionarios de la pequeña burguesía y del campesinado debían «aliarse al proletariado revolucionario» para formar un bloque hegemónico:

«Al desilusionarse de la restauración napoleónica, el campesino francés abandonará la fe puesta en su parcela; todo el edificio estatal erigido sobre esa parcela se vendrá abajo y la revolución proletaria obtendrá el coro sin el cual su solo se vuelve canto fúnebre en todas las naciones campesinas.»<sup>108</sup>

Esta oposición del «coro» victorioso frente al «solo» fúnebre regresa en 1871. La Comuna es entonces definida como «representación verdadera de todos los elementos sanos de la socie-

**106** Fragmento de una contribución presentada en el marco del «ciclo estratégico» de la universidad de verano de la LCR celebrada en Port Leucate entre el 24 y 29 de agosto de 2007.

**107** Perry Anderson, *Sur Gramsci*, Maspero, París, 1978.

**108** Karl Marx, *El 18 de brumario de Luis Bonaparte*, Editorial Progreso, Moscú, 1981, tomo I, pp. 404-498, cap. VI (disponible en marxists.org) [el fragmento citado procede del cap. VII, sólo presente en la edición de 1852, y no presente en la edición castellana de la Editorial Progreso de 1981].

dad francesa» y «la revolución comunal» representa «a todas las clases de la sociedad que no viven del trabajo ajeno».

Desde finales del siglo XIX, los revolucionarios rusos vieron utilizando el término de hegemonía para caracterizar el papel dirigente del proletariado en una alianza obrera y campesina contra la autocracia y en la dirección de la revolución democrática burguesa. Desde 1898, Parvus concibe así la necesidad de que el proletariado «establezca su hegemonía moral» y no sólo un poder mayoritario sobre poblaciones urbanas heterogéneas. Por ello, según Lenin, los socialdemócratas «deben ir a todas las clases de la población», porque la consciencia de la clase obrera no podría llegar a ser verdaderamente política si los obreros no están acostumbrados a reaccionar contra todo abuso, toda manifestación de arbitrariedad, de opresión, de violencia, cualesquiera que sean las clases a que afecte»: «Quien orienta la atención, la capacidad de observación y la conciencia de la clase obrera de manera exclusiva –o, aunque sólo sea con preferencia– hacia ella misma, no es un socialdemócrata, pues el conocimiento de la clase obrera por sí misma está ligado de modo indisoluble a la completa claridad [...] sobre las relaciones entre todas las clases de la sociedad actual». Lenin aquí se sitúa más cerca de la actitud de Jaurès ante el caso Dreyfus que de la de figuras como Guesde, defensor de un «socialismo puro». Porque aunque el término de hegemonía no aparece durante la controversia entre Jaurès y Guesde sobre las implicaciones del caso Dreyfus, su lógica no deja de estar ahí presente.

«Hay ocasiones, afirma Jaurès, en que va en interés del proletariado impedir una degradación intelectual y moral demasiado violenta de la burguesía misma [...] Y es porque, en esta batalla, el proletariado ha cumplido su deber hacia sí mismo, hacia la civilización y la humanidad, por lo que se convierte en tutor de las libertades burguesas que la burguesía era incapaz de defender.»<sup>109</sup>

Tiene razón, pero Guesde no yerra del todo al prevenir contra las derivas y las posibles consecuencias de la participación en un gobierno dominado por la burguesía. Para Jaurès, a medida que crece el poder del partido, crece también su responsa-

109 *Le Monde*, 16/03/2003.

bilidad. Llegará por tanto el momento «de ir a ocupar un lugar en los gobiernos de la burguesía para controlar el mecanismo de la sociedad burguesa y para colaborar en la mayor medida posible en las obras de reforma» que son «obras que comienzan la revolución». Para Guesde, al contrario, un socialista en un gobierno burgués será siempre sólo un rehén. E ironías de la historia, Guesde el intransigente terminó su carrera como ministro de un gobierno de Unión nacional y patriótica, y Jaurès fue abatido como probable obstáculo a esa Unión.

Fue Gramsci quien ensancho la cuestión del frente único al darle por objetivo la conquista de la hegemonía política y cultural en el proceso de construcción de una nación moderna:

«El moderno Príncipe debe y no puede dejar de ser el pregonero y organizador de una reforma intelectual y moral, lo que además significa crear el terreno para un ulterior desarrollo de la voluntad colectiva nacional popular hacia el cumplimiento de una forma superior y total de civilización moderna.»<sup>110</sup>

Este proceder se inscribe en una perspectiva que pretende pasar de la guerra de movimientos característica de la lucha revolucionaria en «Oriente» a una guerra de desgaste (o de posiciones), la «única posible» en Occidente:

«Esto es lo que creo que significa la fórmula del “frente único” [...] Sólo que Ilich [Lenin] no tuvo tiempo de profundizar su fórmula.»<sup>111</sup>

Esa concepción amplia de la noción de hegemonía permite precisar la idea que dice que una situación revolucionaria es irreducible al enfrentamiento corporativo entre dos clases antagónicas. Su reto es la resolución de una crisis generalizada de las relaciones recíprocas entre todos los componentes de la sociedad desde una perspectiva relativa al futuro de la nación en conjunto. Al luchar para convertir al *Iskra* en «un periódico para toda Rusia», Lenin no abogaba solamente en favor de un instrumento «organizador colectivo performativo», sino que también, frente al localismo corporativo de los miembros

110 Antonio Gramsci, *Cuadernos de prisión*, Ed. ERA, México, 1981, t. V, cuad. 13, § 1, p. 17.

111 *Ibidem*, t. III, cuad. 7, § 16, p. 157.

de los comités, oponía un proyecto revolucionario a escala de todo el país.

Sin embargo, después del fracaso de la revolución alemana de 1923 y con el reflujo de la oleada revolucionaria de postguerra, la cuestión no era ya proclamar una situación constantemente revolucionaria y defender una ofensiva permanente, sino emprender una lucha prolongada por la hegemonía a través de la conquista de la mayoría de las clases explotadas y oprimidas, de un movimiento obrero europeo profunda y durablemente dividido, en lo político y en lo sindical. La táctica del «frente único obrero», cuyo objetivo era movilizarlo desde la unidad, respondía a ese objetivo. Y la discusión programática sobre un cuerpo de «reivindicaciones transitorias» que partieran de las preocupaciones cotidianas para plantear la cuestión del poder político representaba su corolario. Este debate, que fue objeto de una confrontación polémica entre Thalheimer y Bujarin durante el V Congreso de la Internacional Comunista, fue quedando luego relegado a un segundo plano, para terminar desapareciendo del orden del día con las sucesivas purgas en la Unión Soviética y en la Internacional Comunista.

Al oponer a la dictadura del proletariado una noción de «hegemonía» reducida a una mera expansión de la democracia parlamentaria o a una larga marcha por las instituciones, los eurocomunistas edulcoraron el alcance de los *Cuadernos de la cárcel*. Gramsci, al ampliar el campo del pensamiento estratégico tanto a antes como a después de la prueba de fuerza revolucionaria, articulaba la dictadura del proletariado con la cuestión de la hegemonía. En las sociedades «occidentales», la toma del poder resulta inconcebible sin una conquista previa de la hegemonía, es decir, sin la afirmación de un papel dominante/rector en el seno de un nuevo bloque histórico capaz de defender no sólo los intereses corporativos de una clase particular, sino de aportar una respuesta de conjunto a una crisis global de las relaciones sociales. La revolución no se asemeja ya sólo a una revolución social, sino también e inevitablemente a una «reforma intelectual y moral» destinada a forjar una voluntad colectiva a la vez nacional y popular<sup>112</sup>. Esta pers-

<sup>112</sup> La idea de una «reforma intelectual y moral» la retoma de Renan y Péguy, de cuyo pensamiento pudo hallar ecos en Italia a través de Sorel.

pectiva exige examinar de nuevo la noción de la «extinción del Estado», en tanto en cuanto el momento revolucionario no desembocaría en su rápida extinción sino en la constitución de un Estado político y ético nuevo, opuesto al Estado corporativo antiguo.

La noción de hegemonía implica por tanto en Gramsci la articulación de un bloque histórico en torno a una clase dirigente, y no sólo la simple adición indiferenciada de descontentos categoriales; la formulación de un proyecto político capaz de resolver una crisis histórica de la nación y del conjunto de las relaciones sociales. Y son esas dos ideas las que tienden hoy a desaparecer de ciertos usos poco rigurosos de la noción de hegemonía.

#### HEGEMONÍA, ¿SOLUBLE EN EL POTAJE POSTMODERNO?

A finales de la década de 1970, el confuso recurso a la noción de hegemonía pretendía no sólo responder a las condiciones contemporáneas del cambio revolucionario, sino también a colmar el enorme vacío dejado por la liquidación sin previo examen de la dictadura del proletariado<sup>113</sup>. El marxismo ortodoxo, de Estado o partido, parecía entonces desfondado. La cuestión volvió a la palestra en la década de 1990 dentro de un contexto diferente. Para abrir una brecha en el horizonte de plomo del liberalismo triunfante, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe dan un giro a sus interpretaciones y van a concebirla como una cadena de actores sin eslabones principales, o como una coalición de sujetos sociales que rechazan subordinarse a una contradicción considerada principal.

La hegemonía exclusiva de una clase en el seno de una composición de alianzas más o menos tácticas y variables quedaría ahora remplazada por «cadenas de equivalencias»:

<sup>113</sup> Véase Étienne Balibar, *Sur la dictature du prolétariat*, Maspero, París, 1976; Louis Althusser y Étienne Balibar, *Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste*, Maspero, París, 1978; Ernest Mandel, *Critique de l'eurocomunisme*, Maspero, París, 1977; y *Réponse à Louis Althusser et Jean Ellenstein*, La Brèche, París, 1979.

«Las luchas contra el sexismo, el racismo, la discriminación sexual, y en defensa del medio ambiente necesitan ser articuladas con las de los trabajadores en un nuevo proyecto hegemónico de izquierdas.»

La dificultad reside en las modalidades de esa articulación. Bourdieu respondía a ello con una «homología» postulada entre diferentes campos sociales. Pero si se renuncia a toda estructuración de conjunto de los campos por una lógica interpersonal —en ocurrencia la del capital—, la articulación u homología sólo traduce entonces un voluntarismo ético o el decreto de una vanguardia. Es el meollo de la controversia entre Žižek y Laclau. Este último concibe una primera estrategia que conservaría la categoría de clase, esforzándose en conciliarla con la multiplicación de las identidades representadas por los nuevos movimientos sociales, e inscribiéndola en una cadena enumerativa (movimientos de raza, de género, de etnia, etc.) ¡«sin olvidar al viejo movimiento obrero»! Así pues, el concepto marxista de clase se integra con dificultad en esa cadena enumerativa, en la medida en que, al resignarse a convertirse en simple eslabón de la cadena, el proletariado perdería su papel privilegiado. Una estrategia alternativa intentaría ampliar la noción de clase obrera a riesgo de disolverla en el magma de una condición laboral indeterminada o de la totalidad del pueblo, haciéndole perder así por otra vía su función estratégica.

En consecuencia, los «nuevos movimientos sociales» someterían a una ruda prueba aquella definición del socialismo fundada sobre la centralidad de la clase obrera y de la Revolución con mayúsculas. Slavoj Žižek responde que la proliferación de las subjetividades políticas, que parece relegar la lucha de clases a un plano secundario, no es sino el resultado de la lucha de clases en el contexto concreto del capitalismo globalizado:

«[...] no acepto que todos los elementos que entran en la lucha hegemónica sean en principio iguales: en la serie de luchas (económica,

política, feminista, ecológica, étnica, etc.) siempre hay *una* que, si bien es parte de la cadena, secretamente sobredetermina el horizonte mismo. Esta contaminación de lo universal por lo particular es “más fuerte” que la lucha por la hegemonía (es decir, por qué contenido particular hegemonizará la universalidad en cuestión): estructura de antemano *el terreno mismo* en el que la multitud de contenidos particulares luchan por la hegemonía.»<sup>114</sup>

Dicho de otra forma: la lucha de clases no es soluble en el caleidoscopio de las pertenencias identitarias o comunitarias, y la hegemonía no es soluble en un inventario de equivalencias al estilo de las de Prévert.

#### METAMORFOSIS POLÍTICAS DE LOS ACTORES SOCIALES

Tras recoger una entrevista en la que Stalin justificaba ante un periodista americano el partido único para una sociedad en donde los límites entre clases se suponen en vías de desaparición, Trotsky exclama en *La revolución traicionada*:

«Como si las clases fueran homogéneas. Como si sus fronteras estuvieran netamente determinadas de una vez por todas. Como si la conciencia de una clase correspondiera exactamente a su lugar en la sociedad. El análisis marxista de la naturaleza de clase del partido se convierte así en una caricatura. [...] En realidad, las clases son heterogéneas, desgarradas por antagonismos interiores, y sólo llegan a sus fines comunes por la lucha de las tendencias, de los grupos y de los partidos. [...] No se encontrará en toda la historia política un solo partido representante de una clase única, a menos que se consienta en tomar por realidad una ficción policíaca.»<sup>115</sup>

Se internaba así por una vía nueva. Si la clase es susceptible de una pluralidad de representaciones políticas, entonces existe un margen de juego entre lo político y lo social.

Los teóricos de la II Internacional habían constatado que «la fragmentación económica impide realizar la unidad de clase y vuelve necesaria su recomposición política», pero lamenta-

<sup>114</sup> Slavoj Žižek en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 321

<sup>115</sup> Leon Trotsky, *La revolución traicionada*, Fund. Federico Engels, Madrid, 1991, p. 224.

ban que esa recomposición fuera «incapaz de establecer el carácter de clase de los actores sociales». El concepto de hegemonía interviene para evitar ese vacío. Rompiendo con las ilusiones de un progreso mecánico y de una temporalidad histórica con un solo sentido, exige que se considere la incertidumbre histórica. Sólo podemos prever la lucha, decía Gramsci, no su resultado<sup>116</sup>.

La distancia que permanece entre lo social y lo político permite, al contrario, pensar su articulación como una posibilidad determinada. Trotsky reprochaba así a sus contradictores que siguieran encadenados a «categorías sociales rígidas, en lugar de concebir fuerzas históricas vivas». Consideraba un corsé teórico la reducción de la política a las categorías formales de la sociología. Sin embargo, a falta de llegar a concebir la política en función de sus propias categorías (y a pesar de poderosas intuiciones sobre el bonapartismo o el totalitarismo), se limitó a invocar esas enigmáticas «fuerzas históricas vivas» y a apelar a la creatividad de los seres vivos. Para él, como para Lenin, no quedaba entonces más salida que considerar la revolución rusa como una anomalía, una revolución a contratiempo, condenada a aguantar a toda costa, a la espera de una revolución alemana y europea, que no llegaba.

En el discurso leninista, la hegemonía designaba un liderazgo político en el seno de una alianza de clases. Pero el campo político sigue siendo concebido como una representación o un reflejo directo e unívoco de intereses sociales presupuestos. Sin embargo, Lenin fue un virtuoso de la coyuntura, del instante propicio, de la política practicada como juego estratégico de movimientos y condensaciones capaces de hacer irrumpir las contradicciones del sistema bajo formas imprevisibles (una lucha estudiantil o una protesta democrática, por ejemplo) ahí donde no se la esperaba. A diferencia de los socialistas ortodoxos que veían la guerra mundial como un mero desvío o un lamentable paréntesis en la marcha hacia el socialismo por los señalizados caminos del poder, él fue capaz de concebir la guerra como una crisis paroxística que requería una intervención específica. Por ello, y a contracorriente de una ortodoxia que postulaba la adecuación natural entre base social y dirección

116 A. Gramsci, *Cuadernos de prisión*, op. cit., t. IV, cuad 21, § 15, p. 267.

política, la hegemonía leninista supone una concepción de la política «potencialmente más democrática que nada que hayamos encontrado en la tradición de la II Internacional»<sup>117</sup>.

En efecto, la distinción fundadora entre el partido y la clase obrera abría la perspectiva de una autonomía relativa y de una pluralidad de la política: si el partido deja de confundirse con la clase, esta última puede dar soporte a una pluralidad de representaciones. En el debate de 1921 sobre los sindicatos Lenin estuvo lógicamente entre quienes sintieron la necesidad de sostener una independencia de las uniones sindicales hacia los aparatos de Estado. Aun sin extraer de ello todas sus consecuencias, su problemática implicaba el reconocimiento de una «pluralidad de antagonismos y puntos de ruptura». La cuestión de la hegemonía, prácticamente presente pero dejada al abandono, podía así desembocar en un «giro autoritario» y en la sustitución de la clase por el partido. Porque en efecto, la ambigüedad del concepto de hegemonía ha de resolverse bien en el sentido de una radicalización democrática, bien en el de una práctica autoritaria.

En su acepción democrática, este concepto permite ligar una multiplicidad de antagonismos. Y será necesario admitir entonces que las tareas democráticas no están reservadas sólo a la etapa burguesa del proceso revolucionario. En la acepción autoritaria del concepto de hegemonía, la naturaleza de clase de cada reivindicación queda al contrario fijada *a priori* (burguesa, pequeño burguesa o proletaria) por la infraestructura económica. La función de la hegemonía se reduce entonces a una táctica «oportunista» de alianzas fluctuantes y que varían en función de las circunstancias. La teoría del desarrollo desigual y combinado forzaría por contra a «una expansión incesante de las funciones hegemónicas» en detrimento de un «socialismo puro».

#### HEGEMONÍA Y MOVIMIENTOS SOCIALES

La concepción gramsciana de hegemonía sienta las bases de

<sup>117</sup> Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid, 1987, p. 63.

una práctica política democrática «compatible con una pluralidad de sujetos históricos». Es también lo que implica la fórmula de Walter Benjamin según la cual ya no se trata de estudiar el pasado «como antes, de forma histórica, sino de forma política, con categorías políticas»<sup>118</sup>. La política ya no es una mera actualización de leyes históricas o determinaciones sociales, sino un campo específico de fuerzas recíprocamente determinadas. La hegemonía gramsciana asume plenamente esta pluralidad política. Hoy es cada vez más difícil presuponer una homogeneidad de la clase obrera. Kautsky y Lenin ya comprendieron que la clase no tiene consciencia inmediata de sí misma, que su formación pasa por experiencias y mediaciones constitutivas. Para Kautsky, la intervención decisiva de los intelectuales, aportando «desde el exterior» la ciencia a los proletarios, representaba la mediación principal. Para Lukács, ésta residía en el partido, encarnando la clase en sí frente a la clase para sí.

La introducción del concepto de hegemonía modifica la visión de la relación entre el proyecto socialista y las fuerzas sociales susceptibles de realizarlo. Impone renunciar al mito de un gran Sujeto épico de la emancipación. Modifica también la concepción de los movimientos sociales, que ya no son movimientos «periféricos» subordinados a la «centralidad obrera», sino actores de pleno derecho, cuyo rol específico depende estrictamente de su lugar en una combinación (o articulación hegemónica) de fuerzas. Y por último, evita ceder a una simple fragmentación incoherente de lo social o conjurarla mediante un golpe teórico que incite a pensar el Capital como sistema y estructura cuya totalidad condiciona las partes.

Sí, las clases son lo que los sociólogos ahora llaman «constructos», o incluso según Bourdieu «clases probables». Pero ¿sobre qué reposa la validez de su «construcción»? ¿Por qué «probables» en lugar de improbables? ¿De dónde viene esa probabilidad, si no es de una cierta obstinación de lo real a invitarse en el discurso? Insistir en la construcción de las categorías por el lenguaje ayuda a resistir a las representaciones esen-

<sup>118</sup> Walter Benjamin, *Paris, capitale du 19e siècle*, París, Le Cerf, 1989, trad. cast. en «Poesía y capitalismo», *Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1972, pp. 171-190.

cialistas, en términos de raza o etnia. Pero esta construcción todavía necesita un material apropiado, sin el que nos costaría mucho comprender cómo la lucha, real y sangrienta, de clases ha podido perseguir a la política desde hace más de dos siglos.

Laclau y Mouffe admiten distanciarse de Gramsci, para quien «los sujetos hegemónicos se construyen necesariamente a partir de las clases fundamentales, lo que supone que toda formación social se estructura alrededor de un solo centro hegemónico». A pluralidad de actores, ¿pluralidad de hegemonías? Esta hegemonía desmigajada es contradictoria con el sentido estratégico original del concepto, como unidad de la dominación y de la legitimidad, o «capacidad dirigente». En una formación social dada existirían, en opinión de Laclau y Mouffe, varios «puntos nodales hegemónicos». Por pura y llana inversión de la relación entre unidad y pluralidad, singularidad y universalidad, la pluralidad entonces ya no es lo que necesitamos explicar, sino el punto de partida de toda explicación.

#### PLURALIDAD DE LO SOCIAL O SOCIEDAD DESINTEGRADA

Tras la época de las oposiciones simples (pueblo/Antiguo Régimen, burgueses/proletarios, amigo/enemigo), los frentes del antagonismo político se vuelven más inestables en sociedades cada vez más complejas. Así, la oposición de clase ya no permitiría divisar la totalidad del cuerpo social en dos campos claramente delimitados. A diferencia de los «antiguos», los «nuevos movimientos sociales» compartirían la preocupación de diferenciarse de la clase obrera y de contestar las nuevas formas de subordinación y mercantilización de la vida social. De ello resultaría una multiplicidad de exigencias autónomas y la creación de nuevas identidades con un fuerte contenido cultural, identificando entonces la reivindicación de autonomía con la libertad. Ese nuevo «imaginario democrático» llevaría en sí un nuevo igualitarismo, preocupante a ojos de los neoconservadores. Para Laclau y Mouffe, renunciar al mito del sujeto unitario permite, al contrario, reconocer antagonismos específicos. Esa renuncia permite concebir un pluralismo radical que presenta hoy nuevos antagonismos, nuevos derechos y una pluralidad de resistencias:

«El feminismo o la ecología, por ejemplo, existen bajo múltiples formas, que dependen del modo en que el antagonismo es discursivamente constituido. Tenemos así un feminismo radical que ataca al hombre en cuanto tal; un feminismo de la diferencia, que intenta revalorizar la “feminidad”; un feminismo marxista para el cual el enemigo fundamental es el capitalismo considerado como indisolublemente unido al patriarcado. Hay, por tanto, una pluralidad de formas discursivas de construir un antagonismo a partir de los diversos modos de subordinación de la mujer. La ecología, del mismo modo, puede ser anticapitalista, antiindustrial, autoritaria, libertaria, socialista, reaccionaria, etc. Las formas de articulación de un antagonismo, por tanto, lejos de estar predeterminadas, son la resultante de una lucha hegemónica.»<sup>119</sup>

Tras ese pluralismo tolerante se perfila el espectro de un politeísmo de valores sustraídos a toda prueba de universalidad. La guerra de religiones no queda entonces muy lejos.

En lugar de combinar los antagonismos que operan en el campo de las relaciones sociales, Laclau y Mouffe apuestan por una simple «expansión democrática», en la que las relaciones de propiedad y explotación no serían sino una imagen entre otras del gran caleidoscopio social. La «tarea de la izquierda» no sería entonces combatir la ideología liberal-democrática, sino «profundizarla y expandirla en la dirección de una democracia radicalizada y plural». Sin embargo, los diferentes antagonismos exacerbados por la crisis social y moral remiten a la desmesura del mundo, a los desórdenes de la mercantilización generalizada, a malos funcionamientos de la ley del valor, que, bajo el pretexto de racionalizaciones parciales, generan una irracionalidad creciente. ¿Cuál es el gran factor de convergencia de los movimientos reunidos en foros sociales o de los movimientos contra la guerra, si no es el capital en sí mismo?

Laclau y Mouffe lógicamente terminan criticando el concepto mismo de revolución, que implicaría necesariamente en su opinión la concentración del poder en vistas a una reorganización racional de la sociedad. La noción de revolución sería, por naturaleza, incompatible con la pluralidad. ¡Welcome pluralidad! ¡Exit revolución! ¿Qué permitiría entonces optar entre los diferentes discursos feministas, o entre los múltiples

119 Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, op. cit., p. 181.

discursos ecologistas? ¿Cómo evaluarlos para volverlos «articulables»? ¿Y articulables con qué? ¿Cómo evitar que la pluralidad no se desplome sobre sí misma en un magma informe?

Para Laclau y Mouffe el proyecto de democracia radical se limita, en definitiva, a celebrar la pluralidad de lo social. Para ello debe renunciar a un espacio único de la política en favor de una multiplicidad de espacios y sujetos. ¿Cómo evitar entonces que esos espacios coexistan sin comunicación, y que esos sujetos cohabiten en la indiferencia recíproca y el cálculo egoísta de intereses? Siguiendo una «lógica de la hegemonía», en la articulación entre antirracismo, antisexismo, anticapitalismo, se supone que los diferentes frentes se respaldarían y reforzarían unos a otros, para construir una hegemonía. Una lógica con la que, sin embargo, los espacios autónomos correrían el riesgo de terminar aplanándose en combate único e indivisible. Al contrario, una «lógica de autonomía» (o de diferencia) permitiría que cada lucha mantuviese su especificidad, aunque al precio de un nuevo cerramiento entre diferentes espacios que tienden a cerrarse unos a otros. Sin convergencias entre diferentes relaciones sociales, la autonomía absoluta tan sólo sería una yuxtaposición corporativista de diferencias identitarias.

Tomado en un sentido estratégico, el concepto de hegemonía es irreducible a un inventario o a una suma de antagonismos sociales equivalentes. Para Gramsci, es un principio de reunión de fuerzas en la lucha de clases. La articulación de las contradicciones en torno a relaciones de clase no implica, pese a ello, su clasificación jerárquica en contradicciones principales y secundarias, como tampoco la subordinación de los movimientos sociales autónomos (feministas, ecologistas, culturales) a la centralidad proletaria. Así, las reivindicaciones específicas de las comunidades indígenas de América Latina son doblemente legítimas. Históricamente, esas comunidades han sido despojadas de sus tierras, oprimidas culturalmente y desposeídas de su lengua. Son víctimas del rodillo aplastante de la mundialización mercantil y de la uniformización cultural y hoy se rebelan contra los estragos ecológicos, contra el saqueo de sus bienes comunes, por la defensa de sus tradiciones. Las resistencias religiosas o étnicas a las salvajadas de la mundialización presentan la misma ambigüedad que las

revueltas románticas del siglo XX, que se debatieron entre una crítica revolucionaria de la modernidad y una crítica reaccionaria nostálgica de tiempos pasados. El peso de cada una de esas dos críticas queda determinado por su relación con las contradicciones sociales inherentes a las relaciones antagónicas entre el capital y el trabajo. Lo que no significa la subordinación de los diferentes movimientos sociales autónomos a un movimiento obrero que en sí mismo está en reconstrucción permanente, sino la construcción de convergencias para las que el capital es el principio activo, el gran sujeto unificador.

El concepto de hegemonía es hoy particularmente útil para concebir la unidad dentro de la pluralidad de movimientos sociales. Por contra, se vuelve problemático cuando se trata de definir los espacios y las formas de poder que debería ayudar a conquistar.

## Tiempo histórico y ritmos políticos <sup>120</sup>

Al contrario de lo que dice una idea demasiado extendida, Marx no es un filósofo de la historia. Más bien es, y mucho antes de la segunda *Consideración intempestiva* de Nietzsche, *La eternidad por los astros* de Blanqui, la *Clío* de Péguy, las tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de historia, o el libro póstumo de Siegfried Kracauer sobre *La historia*, uno de los primeros pensadores en romper categóricamente con las filosofías especulativas de la historia universal: providencia divina, teología natural u odisea del Espíritu. Esta ruptura con las «concepciones realmente religiosas de la historia» queda sellada por la fórmula definitiva de Engels en *La sagrada familia*: «¡La historia no hace nada!». Esa lapidaria afirmación deja de lado toda representación antropomórfica de la historia como personaje todopoderoso que maneja los hilos de la comedia humana a espaldas de los seres humanos reales. Es algo que se desarrolla y declina bajo diferentes formas en *La ideología alemana*.

### LA HISTORIA NO HACE NADA

Marx y Engels contestan allí una visión apologética de la historia según la cual todo lo sucedido debía producirse necesariamente para que el mundo sea hoy como es y para que nosotros llegásemos a ser lo que somos. «Gracias a artificios especulativos, nos pueden hacer creer que la historia por llegar es el objetivo de la historia pasada.» Esta fatalización del devenir histórico entierra una segunda vez «los posibles laterales» (según la expresión de Pierre Bourdieu) que sin embargo no son menos reales (en el sentido de una *Reale Möglichkeit*) que el hecho consumado resultante de lucha incierta.

Esta crítica marxiana de la razón histórica y de la ideología del progreso anticipa la implacable crítica de Blanqui al

<sup>120</sup> Intervención en el coloquio «Pensare con Marx, ripensare Marx», organizado por el centro de estudios Livio Maitan en Roma el 26/01/2007.

positivismo como ideología dominante del orden establecido. De hecho, en sus notas de 1869, en vísperas de la Comuna, el indomable insurgente escribía:

«En el proceso del pasado frente al presente, las memorias contemporáneas son los testigos, la historia es el juez, y el proceso es casi siempre una iniquidad, bien por la falsedad de los testimonios, bien por su ausencia o por la ignorancia del tribunal. Afortunadamente, siempre habrá apelación posible, y las luces de los siglos nuevos, proyectadas desde lejos sobre los siglos pasados, denunciarán allí los juicios de las tinieblas.»

Al igual que no era *deus ex machina* ni semidios, la historia tampoco es tribunal. Y cuando intenta serlo, no es en realidad más que un cenáculo de jueces entregados a falsos testimonios.

En efecto, apelar al juicio de la historia conduce, como escribe Massimiliano Tomba, a liquidar la cuestión de la justicia. Es lo que ya constataba Blanqui:

«Tanto desde su pretendida ciencia de la sociología, como desde la filosofía de la historia, el positivismo excluye la idea de justicia. Sólo admite la ley del progreso continuo, la fatalidad. Cada cosa es excelente en su momento, puesto que ocupa su lugar en la serie de los perfeccionamientos. Todo es siempre mejor. No hay criterio alguno para apreciar lo bueno o lo malo.»<sup>121</sup>

Para Blanqui el pasado no deja de ser un campo de batalla sobre el que el juicio de las flechas, la suerte de las armas y los hechos consumados no prueban nada en cuanto a la discriminación entre lo justo y lo injusto.

«Como las cosas han seguido este curso, parece que no podrían haber seguido otro. El hecho consumado tiene una potencia irresistible. Es el destino mismo. El espíritu se abruma ante él y no osa rebelarse. Terrible fuerza para los fatalistas de la historia, adoradores del hecho consumado... Todas las atrocidades del vencedor, la larga serie de sus atentados se transforman friamente en evolución regular ineluctable, similar a la de la naturaleza.»<sup>122</sup>

Pero «el engranaje de las cosas humanas no es fatal como el del universo: es modificable en cada momento». Porque, ña-

<sup>121</sup> Auguste Blanqui, *Contre le positivisme*, París, Tête de feuilles, 1972.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

dirá Benjamin, cada momento es una estrecha puerta por la que puede surgir el Mesías.

A este culto, que convierte la historia en una simple forma secularizada del antiguo Destino o de la Providencia, Marx y Engels opusieron, desde *La ideología alemana*, una concepción radicalmente profana y desencantada: «La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones». Darle sentido es cosa de los hombres, y no de los dioses.

Lógicamente, esta crítica de la razón histórica implica una crítica de la noción abstracta de progreso. Después de *La ideología alemana*, Marx rara vez se entregó a consideraciones generales sobre la historia. La «crítica de la economía política» es en acto, en práctica, esa «otra escritura de la historia», esa escritura profana anunciada. A lo largo de la obra apenas se hallan unas pocas consideraciones sueltas a ese respecto, en particular las notas telegráficas publicadas en la introducción a los *Gründrisse*. Son notas de trabajo personales (un «nota bene», escribe Marx), una especie de recordatorio para sí mismo apuntado sobre el papel con estilo conciso y a veces enigmático. Dos de esas breves anotaciones merecen especial atención.

En la sexta, Marx recomienda que «el concepto de progreso no debe ser concebido de la manera abstracta habitual», sino teniendo en cuenta «el desarrollo desigual» entre las relaciones de producción, las relaciones jurídicas, los fenómenos estéticos; teniendo en cuenta, por tanto, los efectos a contratiempo y de no contemporaneidad. En la séptima, de forma todavía más lapidaria, recuerda que su concepción de la historia «se presenta como un desarrollo necesario» (subrayado por él mismo), aunque precisa inmediatamente:

«Pero justificación del azar. Cómo. (Entre otras cosas, también de la libertad). Influencia de los medios de comunicación. La historia universal no siempre existió; la historia como historia universal es un resultado»

Se trata de dialectizar la necesidad en su relación con lo contingente, sin lo que no habría ni historia ni acontecimiento. La historia universal ya no es entonces una teodicea, sino un devenir, una universalización efectiva de la especie humana a través de la universalización de la producción, de la

comunicación, de la cultura, como ya afirmara en el *Manifiesto del partido comunista*.

Estas cuestiones vuelven a confirmarse en la famosa carta de 1877 en respuesta a los críticos rusos, en donde Marx rechaza «el pasaporte universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica». Ese pasaporte de un sentido de la historia sobrevolando la historia real, sus luchas y sus incertidumbres, guardaba continuidad con las grandes filosofías especulativas con las que se había roto desde hacía mucho. Y esa ruptura teórica no deja de tener consecuencias prácticas. En una historia abierta ya no hay norma histórica preestablecida, ni desarrollo «normal» que oponer a anomalías, desvíos o malformaciones. Prueba de ello son las cartas a Vera Zassulitch, que plantean diferentes desarrollos posibles que evitarían a Rusia seguir el calvario del capitalismo occidental. Abren la vía al estudio de Lenin sobre *El desarrollo del capitalismo en Rusia* y a las tesis de Parvus y Trotsky sobre el desarrollo desigual y combinado.

En contra de las filosofías especulativas de la Historia universal y de su temporalidad «homogénea y vacía», la crítica de la economía política, desde los *Manuscritos de 1844* hasta el *Capital* pasando por los *Gründrisse*, se presenta como una conceptualización del tiempo y de los ritmos inmanentes a la lógica del capital, como tomar el pulso y seguir las crisis de la historia<sup>123</sup>. Como resume Henryk Grossman, Marx tuvo que forjar primero todas las categorías conceptuales relativas al factor tiempo: ciclo, rotación, tiempo de rotación, ciclo de rotación.

Sin embargo, esta crítica radical de la razón histórica no dejó de ser parcial, propicia para los malentendidos o incluso contrasentidos a los que pueden dar pie las fórmulas a veces contradictorias del propio Marx. Esos equívocos provenían en gran medida de una gran cuestión estratégica no resuelta: ¿cómo los proletarios, tan a menudo descritos en *El capital* como seres mutilados física y mentalmente por el trabajo, podrían transformarse en clase hegemónica en la lucha por la

<sup>123</sup> Véase Henryk Grossmann, *Marx, l'économie politique classique et le problème de la dynamique*, París, Champ Libre, 1975; Stavros Tombazos, *Les Temps du capital*, París, Cahiers des saisons, 1995.

emancipación humana? La respuesta parece residir en una apuesta sociológica por que la concentración industrial acarrearía un consecuente crecimiento y concentración del proletariado, un nivel creciente de resistencia y organización que se traduciría a su vez en una elevación del nivel de consciencia, hasta que la «clase política» llegara por fin a coincidir con la «clase social», pasando de la clase-en-sí a la clase-para-sí. Esta secuencia lógica permitiría a la «clase universal» resolver el enigma estratégico de la emancipación.

El siglo XX no ha confirmado esta visión optimista, que ha servido a numerosos intérpretes para atribuir a Marx una teoría determinista de la historia. Su argumento se apoya principalmente sobre el formalismo dialéctico que figura en el penúltimo capítulo del primer libro del *Capital* sobre la negación de la negación. Dio pie a simplificaciones tales que Engels tuvo que corregir, en el *Anti-Dühring*, no sólo sus interpretaciones abusivas sino, en cierta medida, su propio espíritu: «¿Qué papel desempeña en Marx la negación de la negación? [...] Marx no piensa en absoluto en que con eso pueda probarse que el proceso es históricamente necesario. Antes al contrario: luego de haber probado históricamente que el proceso se ha realizado efectivamente en parte y que en parte tiene que producirse, lo caracteriza por añadido como proceso que se realiza según una determinada ley dialéctica»<sup>124</sup>. Ese comentario parece pese a todo bastante confuso. La continuación es más clara:

«¿Qué es, pues, la negación de la negación? Es una ley muy general, y por ello mismo de efectos muy amplios e importantes, del desarrollo de la naturaleza, la historia y el pensamiento [...]. Es evidente que cuando lo describo como negación de la negación no digo absolutamente nada sobre el particular proceso de desarrollo que atraviesa, por ejemplo, el grano de cebada desde la germinación hasta la muerte de la planta con frutos. [...] Pero es claro que en una negación de negación que consista en la pueril ocupación de poner y borrar alternativamente a o afirmar alternativamente de una rosa que es una rosa y no lo es, no puede obtenerse más que una prueba de la necesidad del que aplique tan tediosos procedimientos.»<sup>125</sup>

<sup>124</sup> Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, Ediciones Progreso, Moscú, p. 124, cap. XIII «Dialéctica. Negación de la negación».

<sup>125</sup> *Ibidem*.

La controversia remite también a la noción de necesidad, que puede ser interpretada, sobre todo a partir de la «Introducción de 1859», como una necesidad mecánica cuando en buena lógica dialéctica es indisociable de la contingencia que le acompaña como su sombra; pero es un hecho que a veces resulta complicado esclarecer si Marx utiliza el concepto de necesidad con un sentido predictivo o con un sentido performativo.

#### LA GRAN REVOLUCIÓN

Para discriminar entre esas interpretaciones, los escritos políticos sobre la lucha de clases en Francia, la colonización inglesa en India, las revoluciones españolas o la Guerra de Secesión son sin duda más útiles que las especulaciones lógicas. La centralidad de la lucha de clases y su incierto desenlace exigen una parte de contingencia y una noción no mecánica de causalidad, una causalidad abierta cuyas condiciones iniciales determinan un abanico de posibilidades sin determinar mecánicamente cuál triunfará. La lógica histórica se parece así más al caos determinista que a la física clásica: no todo es posible pero existe una pluralidad de posibilidades reales entre las que decide la lucha.

También aquí es preciso recurrir al Blanqui de *La eternidad por los astros*, para quien después de las repetidas derrotas de 1832, 1848 y 1871 «sólo el capítulo de las bifurcaciones» seguía «abierto a la esperanza». A ese término de bifurcación, de uso poco común en su tiempo, le estaba prometido un brillante futuro tanto en el vocabulario de la física cuántica como en el de las matemáticas de la catástrofe de René Thom.

En una época de conflictos bélicos y revoluciones, esa concepción de una historia en donde el pasado condiciona el presente sin determinarlo mecánicamente se reforzó entregueras a través de los caminos teóricos paralelos de Gramsci y Benjamin. El primero subraya: «En realidad se puede prever “científicamente” sólo la lucha, pero no los momentos concretos de ésta». Y añade: «Sólo la lucha, con su éxito, y ni siquiera con su éxito inmediato, sino con el que se manifiesta en una victoria permanente, dirá qué es lo racional o irracional». El desenlace de la lucha, y no una norma preestablecida, determina

ría entonces la racionalidad del desarrollo. Pero ese desenlace no se limita al resultado inmediato, a las victorias y derrotas que a lo largo del tiempo pueden revelarse meros episodios. El desenlace no puede establecerse sino retrospectivamente, a la luz «de una victoria permanente». Pero entonces, ¿qué es la permanencia de la victoria en una historia abierta, en una lucha que, a diferencia de los juegos de la teoría del mismo nombre, no conoce un «final de la partida»? ¿Qué es vencer en permanencia si, como dice Blanqui, «siempre habrá apelación posible»?

En Benjamin, para acabar con las anestésicas cantinelas de la historia, con los engranajes y las ruedas dentadas del progreso, con el juicio final del tribunal de la historia, la relación entre historia y política queda definitivamente invertida. Se trata a partir de entonces de abordar el pasado «no como antes, de forma histórica, sino de forma política, con categorías políticas». Y más categóricamente: «la política prima ahora sobre la historia». La sentencia parece hacerse eco, y ser consecuente, con la de Engels de que la historia no hace nada. De ello resulta una reordenación radical de la semántica de los tiempos históricos. El presente no es más que un eslabón efímero y evanescente en el encadenamiento del tiempo. El pasado ya no contiene en germen el presente, como tampoco el futuro es su destino. El presente es el tiempo por excelencia de la política, el tiempo de la acción y de la decisión, donde se juegan y vuelven a jugar en permanencia los sentidos del pasado y del futuro. Es el tiempo del desenlace entre una pluralidad de posibilidades. Y la política que prima a partir de entonces sobre la historia es precisamente ese «arte del presente y del contratiempo» (François Proust), o dicho de otra forma, un arte estratégico de la coyuntura y del momento propicio.

#### HISTORIA Y ESTRATEGIA

Esta inversión que restablece la primacía de la política sobre la historia, no dice sin embargo qué ocurre con su relación invertida. Con la ayuda de la pulverización postmoderna de los relatos y de los tiempos históricos, determinados discursos teóricos extraen de ahí la idea de una política desenraizada

de toda determinación y condición histórica, que se reduciría ahora a una yuxtaposición de acciones día por día, de secuencias flotantes, sin vínculo lógico ni continuidad. Ese retraimiento de la temporalidad política alrededor de un presente efímero siempre recommenzado tiene por consecuencia la exclusión de todo pensamiento estratégico, simétricamente a como lo consiguen las filosofías de la historia.

Guy Debord, gran aficionado a los escritos y juegos estratégicos, subrayó con energía el vínculo entre una temporalidad histórica abierta y un pensamiento estratégico capaz de desplegarse en el tiempo, de integrar en sus cálculos probabilísticos una parte irreducible de contingencia de los acontecimientos. Así, afirmaba que un partido o una vanguardia cuyo proyecto sufriera de un grave déficit de conocimientos históricos no podría orientarse o «ser conducido estratégicamente».

Las derrotas acumuladas en el siglo de los extremos han oscurecido el horizonte de espera y golpeado a la historia con la desgracia. La época pertenece al *zapping*, al *quick*, al *fast*, a lo rápido y a lo instantáneo. El tiempo estratégico se descompone y fragmenta en episodios anecdóticos. La saludable rehabilitación del presente se transforma así en culto de lo efímero y percedero, en una sucesión de hechos sin pasado ni futuro: «Se impone un presente eterno, hecho de instantes efímeros que resplandecen con el prestigio de una ilusoria novedad pero que no hacen sino sustituir cada vez más rápido lo mismo con lo mismo», escribe Jérôme Baschet.

El caso es que las resistencias inmediatas a la Contrarreforma liberal a menudo carecen de interés y de cultura histórica. La moda estructuralista de los años 60 ya condujo a tratar al relato histórico como el pariente pobre de las «ciencias humanas». El gesto platónico reivindicado hoy por Alain Badiou tiende a absolutizar el acontecimiento para convertirlo en el acto fundador de una «secuencia» autónoma, cerrada por un «desastre», sin antecedentes ni consecuencias. El imperativo categórico de una resistencia estoica, hoy muy en boga, se supone que debería dispensarnos de interrogarnos sobre las citas fallidas de la historia pasada al igual que de los proyectos y de los sueños hacia el futuro. *Carpe diem. No future.* «No hay mañana», como escribían ya los libertinos del siglo XVIII (en este caso Dominique Vivant de Non).

A la pretensión de «hacer la historia» (dicho de otra forma: de contribuir a la consecución de un fin programado), Hannah Arendt oponía la incertidumbre de la acción política. La sustitución de la política por la historia eludía de hecho en su opinión la responsabilidad de la acción ante «la contingencia desoladora de lo particular». Sin embargo, la desfatalización de la historia que conlleva tras la I Guerra Mundial el derrumbe de los mitos del progreso podía revestir diferentes formas: la decisión incondicionada en Schmitt, la irrupción mesiánica en Benjamin, o incluso el evento milagroso en Arendt: «un cambio decisivo para nuestra salvación sólo sucederá por una especie de milagro». Los tres se exponen a la tentación de absolutizar el acontecimiento.

La centralidad del acontecimiento, la *événementialité*, ha regresado con fuerza en la retórica postestructuralista, pero la espera de un hecho redentor, incondicionado, surgido del Vacío o de la Nada (¿de la eternidad?) se aparenta mucho al milagro de la inmaculada concepción. Esta esperanza de un acontecimiento absoluto y el «radicalismo pasivo» del viejo socialismo «ortodoxo» de la II Internacional pueden unirse entonces de forma insospechada: la revolución, como decía Kautsky, no se prepara, no se hace. Sencillamente sobreviene llegado su momento por una ley casi natural, como un fruto bien maduro, o como una divina sorpresa del acontecimiento. Muy lejos de las exigencias de la revolución permanente o de la continuidad estratégica de la acción de partido en Lenin, en autores como Badiou o Rancière la escasez de política es el corolario de la escasez de tales irrupciones.

#### EL TIEMPO QUEBRADO DE LA ESTRATEGIA

La revolución en la revolución, asociada al nombre de Lenin, conduce por contra a sus últimas consecuencias la ruptura con una representación del tiempo de reloj, «homogéneo y vacío», al que se supone deberían seguir las cuentas del rosario del progreso. El tiempo estratégico está lleno de nudos y de bultos, de aceleraciones repentinas y de dolorosos frenazos, de saltos adelante y de saltos hacia atrás, de síncope y de contratiempos. Las agujas del reloj no siempre giran en el mismo sentido.

Es un tiempo quebrado, salpicado de crisis y de instantes propicios para la acción (como testimonian las notas de Lenin en octubre de 1917 apremiando a los dirigentes bolcheviques a tomar la iniciativa de la insurrección mañana o pasado mañana porque después podría ser demasiado tarde) sin los que ya no tendría sentido la acción de decidir, sin el que el papel del partido se reduciría al de un pedagogo que acompañara a la espontaneidad de las masas, en lugar de ser el del estratega que organiza la retirada o la ofensiva, según los flujos y reflujo de la lucha.

Esa temporalidad de la acción política tiene su vocabulario propio: el periodo, concebido en relación con el antes y el después de los que se distingue; los ciclos de movilización (a veces a contratiempo de los ciclos económicos); la crisis, en donde el orden fracturado deja escapar un abanico de posibilidades; la situación (revolucionaria) en donde se disponen los protagonistas de la lucha; la coyuntura o el momento favorable que debe captar la «presencia de ánimo» necesaria a todo estratega. La gama de esas categorías permite articular, en lugar de disociar, el acontecimiento y la historia, lo necesario y lo contingente, lo social y lo político. Sin semejante articulación didáctica, la idea misma de estrategia revolucionaria quedaría vacía de sentido, y no quedaría más que «el socialismo fuera del tiempo» (Angelo Tasca), tan apreciado por las Penélopes parlamentarias.

#### RÉQUIEM POR EL TIEMPO PRESENTE

¿De dónde venimos? De una derrota histórica —es preciso admitirlo y reconocer sus dimensiones— para la que la contraofensiva liberal del último cuarto de siglo es tanto una causa como una consecuencia y un culmen. Algo terminó en el cambio de siglo entre la caída del Muro de Berlín y el 11 de septiembre. Algo... pero ¿qué? ¿El «corto siglo XX» y su ciclo de guerras y revoluciones? ¿La época de la modernidad? ¿Un ciclo, un periodo o una época?

Fernand Braudel diferencia tres tipos de duraciones: el acontecimiento, que es «la más caprichosa y más engañosa» de las duraciones; la «larga duración» de los movimientos eco-

nómicos, demográficos, climáticos; y el ciclo, o la coyuntura, de alrededor de un decenio y que sería el enlace entre acontecimiento y estructura, tiempo largo y tiempo corto.

Esta temporalización presenta el inconveniente de entrelazar en una misma temporalidad histórica una pluralidad de tiempos sociales desacordados, sin explicitar otras modalidades que las simplemente descriptivas de su combinación y conexión. Esta unificación del tiempo histórico tiende así a anular los efectos de contratiempo y de no contemporaneidad.

Entonces: ¿final del corto siglo XX o final del siglo de los extremos? ¿Cambio de periodo o cambio de época? ¿Derrota histórica de las posibilidades de emancipación o simple alternancia de los ciclos de movilización?

Hans Blumenberg subraya que sólo la época de la modernidad se ha pensado como época, según la nueva «semántica de los tiempos históricos» analizada por Reinhardt Koselleck. En efecto, no es la historia en sí misma —que, recordemos una vez más, no hace nada— quien marca el término, secciona el tiempo, data el acontecimiento, sino aquel que la observa *a posteriori*: «Un cambio de época es un límite imperceptible que no está ligado a ninguna fecha o acontecimiento memorable». El hombre hace la historia, pero no hace la época. La delimitación de una época —representación construida de una secuencia histórica— permanece así indefinidamente en litigio, tal y como ilustran las diferentes dataciones de la «modernidad». En cuanto a la «frágil unidad de un periodo», Kracauer la compara con la sala de espera de una estación, donde se ligan encuentros azarosos y aventuras pasajeras. Más que emerger del tiempo, instaura una relación paradójica entre la continuidad histórica que representa y las rupturas que implica.

De época, de periodo o de ciclo, el alcance del cambio en curso sólo será determinado a la luz de algo que, confusamente, comienza. Después de la «Belle Époque», del periodo entreguerras, de la «guerra civil europea», de los treinta gloriosos y de la guerra fría, de la restauración liberal... ¿qué? Se esboza una reorganización política. La globalización económica y la guerra infinita producen nuevas escalas espaciales, una nueva configuración de lugares y espacios, de nuevos ritmos de acción. Un nuevo paradigma quizás al que sin duda no conviene el término de postmodernidad, que se inscribe de-

masiado en la sucesión cronológica y la manía estéril de los «postismos».

Así pues, no es más que el comienzo de algo que todavía apenas percibimos, en el delicado espacio entre el «ya no más» y el «todavía no». Será largo, anunciaba el profeta Jeremías. Pero «el futuro dura mucho tiempo». Otro mundo es necesario. Es urgente hacerlo posible antes de que el viejo mundo nos asfixie y arruine el planeta.

## Los desposeídos. Marx en la lucha anticapitalista de hoy y mañana <sup>126</sup>

Entrevista con Louis-Philippe Lavallée

[Louis-Philippe Lavallée:] *Leyendo tu libro, Les dépossédés<sup>127</sup>, la «globalización» capitalista aparece como un movimiento de expropiación, de privatización y de mercantilización del mundo. Recoges de David Harvey la fórmula de «acumulación por desposesión» para caracterizar los procedimientos de acumulación primitiva de las políticas neoliberales. ¿Puedes decirnos más sobre este concepto?*

[Daniel Bensaïd:] La acumulación por desposesión corresponde de alguna manera a una acumulación originaria por expropiación, o si prefieres a la acumulación primitiva en el capítulo de *El Capital* donde Marx trata del movimiento de los cercamientos de tierras. Las traducciones varían: acumulación primitiva, originaria, por desposesión. El rasgo determinante es que se trata de una expropiación forzada de una propiedad colectiva o de bienes comunes, teorizada bajo la forma del *ius nullius* cuando se ha tratado de legitimar las «tomas de tierra» coloniales. La fórmula permite establecer la distinción entre la expropiación fundadora y la acumulación capitalista basada en la explotación y la reproducción de conjunto del capital, tal como se expone en los libros II y III de *El Capital*. Parece muy funcional hoy día, cuando asistimos a una expropiación y a una privatización masiva de bienes comunes, de la tierra desde luego, pero también de la ciudad (véase Harvey) como respuesta al deterioro de la rentabilidad del capital. Esto hace tan interesante para pensar el presente la supresión de los derechos consuetudinarios en el siglo XIX, citada por Marx a

<sup>126</sup> Publicada el 1/04/2009 en *Le Panoptique*, [www.lepanoptique.fr](http://www.lepanoptique.fr).

<sup>127</sup> Daniel Bensaïd, *Les dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, La Fabrique, París, 2009. Hay una edición en castellano, reducida respecto al original en francés: *Karl Marx: Los debates de la Dieta Renana*, con intr. de Víctor Rau y postfacio de Daniel Bensaïd, Gedisa, Barcelona, 2007.

causa del robo de leña o por Polanyi a propósito de *Speenhamland*<sup>128</sup>.

*¿No se trata del mismo proceso de expropiación ejemplificado en este comienzo del siglo XXI por la dominación mundial del agrobusiness y la desposesión de los campesinos de los llamados países «en vías de desarrollo»?*

Desde luego. Pero este concepto de desposesión debería ser ampliado hoy, más allá de la cuestión, siempre tan crucial, de la tierra, a todo lo que puede ser considerado como bien común: el agua como bien inapropiable, la ciudad como espacio público, y también los productos del saber socializado (sometidos cada vez más a las patentes), la vida (patentes de moléculas naturales, de secuencias genéticas, etc.).

*En Los desposeídos cuestionas las consecuencias y los límites ecológicos de la mercantilización a todos los niveles de los recursos más elementales para la supervivencia humana. Recogiendo tus palabras, «la extensión de la mercantilización del mundo al saber y al ser vivo plantea con nueva intensidad la cuestión del bien público y del bien común de la humanidad». ¿Cómo contemplas las luchas anticapitalistas en un contexto en que la protección de la propiedad privada prima sobre la protección de la vida humana, del derecho a la existencia?*

La cuestión es central, porque la mercantilización conduce a dar una medida común a lo que es inconmensurable, y a atribuir un valor monetario a lo que no tiene precio. Así, la Comisión Europea mandata a un director de banco, Pavan Sukhdev, para evaluar el precio de la biodiversidad o del cambio climático, o dicho de otra manera, para reducir procesos naturales seculares a la medida mercantil inmediata basada en la

**128** N.d.T.: «Los magistrados de Berkshire, reunidos el 6 de mayo de 1795, época de gran escasez, en la posada del Pelicano en Speenhamland, cerca de Newbury, decidieron que era necesario conceder subsidios complementarios de acuerdo con un baremo establecido a partir del precio del pan, si bien era también necesario asegurar a los pobres unos ingresos mínimos independientemente de sus ganancias». Karl Polanyi, *La gran transformación*, La Piqueta, Madrid, 1989, p. 136.

ley del valor. Esta lógica es generadora de daños ecológicos y sociales y de creciente irracionalidad. Más allá de la crisis económica y financiera, hace de la crisis actual una crisis sistémica, la primera sin duda de la sociedad salarial. Las luchas de las que hablas, ya existen, de manera desigual, con los movimientos de campesinos sin tierras, las luchas por la vivienda, los movimientos a favor del software libre. Pero el problema es la carga de desilusiones y de fracasos del siglo pasado que nos encierra en el momento de lo negativo. La gestión burocrática ha desacreditado de una determinada manera a la propiedad social, identificándola con un estatismo invasor. Por ello es importante volver a partir de una pedagogía del servicio público, para reconstruir una perspectiva de ámbito público en la doble dimensión económica y política. Porque donde el espacio público está privatizado, la democracia necesariamente se ahoga.

*«La privatización no se dirige sólo a los recursos naturales o a los productos del trabajo. Cada vez más codicia los conocimientos y los saberes». ¿Crees posible inspirarse en la ética política y el régimen de propiedad instituidos por el movimiento del software libre (GNU/LINUX) para promover y poner en práctica un ideal de «bien común» en ruptura con el imaginario capitalista dominado por el fetichismo de la mercancía y el individualismo posesivo?*

Sí. Pero hay que ir hasta el final. La desmercantilización debería significar en concreto la extensión de los ámbitos de gratuidad, no sólo a servicios (educación, sanidad) o propiedad intelectual, sino también a bienes de primera necesidad, sobre todo alimenticios. Lo que significaría una revolución de las mentalidades: acabar con la maldición bíblica de ganarse el pan con el sudor de la frente. Evidentemente, en las actuales relaciones de fuerzas sociales y políticas en el mundo, no estamos en ese punto, sino en el comienzo de una reconstrucción. Será largo. Pero cuando uno se pone a andar, es útil tener una idea de la meta, aunque el camino pueda variar sobre la marcha. Y el corolario de la gratuidad es una extensión de la socialización de la renta, una de cuyos esbozos es la protección social por medio del reparto, pero que debería ser extendido si se comprueba que la rápida evolución de los conocimientos

y de las técnicas tiende a hacer a todos y a todas trabajadores intermitentes. Hoy día, sólo podemos defender conquistas amenazadas intentando reformular lo que podrían ser servicios y bienes públicos que funcionen de manera distinta que las administraciones burocráticas.

*Demuestras que la apropiación privativa del mundo va acompañada de dispositivos disciplinarios que constituyen nuevas «leyes sobre los pobres». ¿Estás denunciando que con la excusa de la «seguridad» y de la «lucha contra el terrorismo» estamos asistiendo a una criminalización de la resistencia a las políticas neoliberales y a las depredaciones del capitalismo?*

Es completamente lógico. Donde el bien común retrocede, o el espacio público se deteriora, el Estado penal se refuerza. En *Elogio de la política profana* he intentado decir que este fenómeno se inscribe en una gran transición en la que el paradigma político clásico, con las categorías heredadas del siglo XVII y XVIII (pueblos, naciones, soberanía, derecho interestatal) se agotan sin ser todavía remplazadas. En este incierto interregno, tiende a instalarse un estado de excepción ordinario o rampante, y no tan rampante cuando los Estados Unidos oficializan su doctrina de la guerra preventiva. A escala más modesta, la pena de retención de seguridad, la multiplicación de controles, la detección de la pre-delinuencia desde la infancia, el encarcelamiento de menores, las leyes antiterroristas, etc., son la contrapartida necesaria del «mercado libre y no falseado», del individualismo posesivo y competitivo.

*En las Tesis sobre Feuerbach, Marx afirmaba que «los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras; lo que importa es transformarlo». En forma de eslogan, la Ligue communiste révolutionnaire lanza hoy un llamamiento: «Para cambiar el mundo, ¡luchemos, tomemos partido! Por un nuevo partido anticapitalista». ¿Cómo concibes el papel de los intelectuales y de los partidos políticos en el marco de un proyecto revolucionario?*

Es una pregunta extensa. El papel de los partidos políticos es para mí una cuestión crucial. Conocemos los peligros: profe-

sionalización de la política, clientelismo, burocratización, etc. Pero el fenómeno burocrático no está específicamente ligado a la «forma partido», sino más en general a la división social del trabajo en sociedades modernas complejas. De manera que los partidos, aunque esto depende de su concepción, pueden ser el medio de resistencia colectiva menos malo a los poderes del dinero y de los medios de comunicación que, al menos en parte, suelen ser los mismos. Y para los intelectuales, ser no ya un intelectual comprometido, sino un comprometido (militante) intelectual, es en mi opinión un principio elemental de responsabilidad y de realidad. Es confrontarse de forma permanente a las consecuencias prácticas de sus ideas y recordar la responsabilidad de sus actos. En una sociedad muy individualista, donde los aduladores medios de comunicación pueden hacer creer a cualquiera que es genial y que él solito ha inventado el agua caliente, resulta necesaria esta llamada al intelectual colectivo y a la modestia: que cada cual aporte su parte de experiencia y de competencia sin tener la ilusión de la maestría y de destacar.

*En la entrada de la página web de la LCR se puede leer: «Démonos un partido que se apropie de la experiencia de las luchas: de ayer y de hoy, obreras, altermundialistas, internacionistas, ecologistas, feministas, antirracistas. Un partido que luche contra la explotación, contra todas las opresiones, las discriminaciones y por la emancipación humana, individual y colectiva. Construyamos un partido internacionalista que rechace la política de saqueo de los países del Sur y la lógica guerrera de Francia, de la Unión Europea y de los Estados Unidos. Un partido independiente que, al revés que el Partido Socialista, rechace cogestionar el sistema. Un partido en ruptura con el capitalismo y las instituciones de la clase dominante [...]». ¿Qué importancia concedes a la «intersectorialidad» (opresión ligada al género, a la etnia, la orientación sexual) en el esfuerzo de teorización y en la práctica anticapitalista?*

Creo que es una importante adquisición respecto a los socialismos el desembarazarse de la idea de una sociedad homogénea. La Gran Sociedad, que es una forma fetichizada lo mismo que la Ciencia, la Historia o el Arte con mayúsculas.

Cualquier sociedad está hecha de relaciones sociales múltiples y cruzadas, de campos (Bourdieu), de poderes (Foucault), irreductibles a una contradicción única. Y esto nos lleva a una toma de conciencia de la discordancia de los tiempos: el pluralismo social y político responde a la pluralidad de los tiempos sociales (tiempo económico, ecológico, político, jurídico, que no son sincrónicos). De ahí la autonomía relativa de las diferentes contradicciones y movimientos que se derivan. El problema se plantea entonces a la inversa: ¿en qué fundar la unificación o la convergencia de esta pluralidad? La hipótesis es que el gran unificador es el propio capital. No que el derrocamiento del capitalismo resolvería al mismo tiempo, automáticamente, la opresión de las mujeres o la cuestión ecológica. Pero en un momento determinado, las formas de la opresión o de la explotación de la naturaleza están sobredeterminadas por el modo de producción, de manera que movimientos diversos pueden encontrarse en los Foros Sociales porque descubren un enemigo común en el presente, sin renunciar por ello a sus propios ritmos y a sus reivindicaciones específicas.

*Marx termina El Capital con la expropiación de los expropiadores. ¿El reto para los desposeídos no es la reapropiación de los medios de producción? Desde este punto de vista, ¿cómo concibes un movimiento como la economía social?*

El problema es qué se entiende por economía social. Lo que muchas veces se propone bajo este nombre atractivo se limita a un complemento o una muleta del mercado, un «tercer sector». Hay que saber qué prevalece en la organización de las relaciones sociales, de las decisiones económicas y ecológicas, el mercado o la democracia autogestionaria. Y hay que ser claro: otro reparto de las riquezas es inconcebible sin un control de la producción misma, sin una transformación radical de la organización del trabajo, sin una reducción drástica del tiempo de trabajo obligado, etc. Por tanto, sin expropiación de los expropiadores. Y hay que precisar todavía que se trata de la expropiación de los medios de producción, de intercambio, de comunicación, y no de los bienes de uso inmediato, como pretende confundir la propaganda liberal.

## **Librarnos de los fetiches de la religión de la Historia**

**Entrevista con Andrés Pérez (Público)**

[Andrés Pérez:] *Elogio de la Política Profana es un título que suena bastante misterioso. ¿Qué es eso?*

[Daniel Bensaid:] ¡Ah! ¿Suena misterioso?

*A mí me lo pareció.*

Bien pues, vayamos por partes. Esta obra es, primero, un elogio simplemente de la política, de la política verdadera frente a la situación actual. Como dijo Hannah Arendt: unos automatismos de mercado administrados por un poder político gestor sin verdadero pluralismo. También es una obra que elogia la política profana, frente al advenimiento de la religiosidad en la política por todas partes. Ese renacimiento es evidente en la Cruzada del bien contra el mal de EEUU. También en Europa, donde es fuerte la tentación con Nicolas Sarkozy a la cabeza de redefinir a la UE como cristiandad, expulsando a Turquía. Hay un tercer ejemplo. No sé en España, pero aquí el vocabulario religioso está penetrando cada vez más el discurso jurídico. El condenado no sólo debe cumplir su pena, sino que además debe abjurar, decir que se ha vuelto bueno. Es algo que no viene del Derecho, sino de la religión.

*También alude usted a la invasión religiosa en el campo crítico.*

Sí, la dimensión religiosa está clara en pensadores como Toni Negri, y sus alusiones a San Francisco. Badiou tiene algo de religioso por su teoría del acontecimiento, irrupción de un posible venido de la nada... Lo religioso se extiende sobre todo en “el seno del pueblo”, como dice usted, por la vía de la disolución del espíritu de clase. La ofensiva liberal ha logrado destruir muchas solidaridades de clase. Ese es un revés del que todavía no nos hemos repuesto. En consecuencia, hay solidaridades religiosas, comunitarias, que se están disparando. En Francia

se insiste mucho en el velo islámico, cuando en realidad ese repliegue comunitarista se observa también en círculos judíos.

*Con la inestimable ayuda de Benjamin, Arendt y Schmitt, radiografía usted la dominación actual. Luego examina los polos de resistencia para devolver la Historia hacia la emancipación. ¿Pesimista u optimista?*

Sólo intento percibir con claridad el momento político. Todo sigue dominado por la derrota de los años ochenta, cuando desaparece la idea de emancipación. Pero hubo un punto de inflexión de las ideas a finales de los años noventa. Es incuestionable. El movimiento alterglobalista reúne a cientos de miles de personas y lanza los foros. Pero yo creo que todos esos hechos clave nos han llevado a un momento utópico. Es decir, unas ideas de emancipación que no se confrontan a la aplicación práctica de lo posible. De ahí que usen y abusen del término «alter», «otro», «otra»... «Otro mundo es posible», «la otra izquierda», «la otra campaña»... Eso evita tener que definir, eso demuestra que no hay madurez. No soy ni pesimista ni optimista. Creo que hay que pasar de esta etapa y definir la estrategia.

*¿Qué va a pasar?*

Hay que introducir una nueva idea, que fue formulada por Marcuse en los sesenta: “¿Es posible romper el círculo vicioso de la dominación?”. Con una sociedad de consumo cada vez más obsesiva e inquietante, con una sociedad del espectáculo que ya se ha convertido en sociedad del simulacro... estoy inquieto y pienso que hay que empezar a buscar las fórmulas para salir. Las resistencias no bastan por sí solas, hay que relacionarlas con una o varias fuerzas políticas.

*Claro, por ello usted es del NPA, el partido de Olivier Besancenot.*

Repito: una o varias fuerzas políticas, porque la novedad hoy es el surgimiento de izquierdas radicales reformuladas, capaces de tomar el poder, como lo hemos visto en América La-

tina. Cuando se piensa que la derrota histórica sufrida en el siglo XX por las izquierdas escleróticas y burocratizadas es una de las causas que permitieron la ofensiva del autoritarismo liberal, se entiende por qué lo de ahora es importante. En Francia, el NPA y el Frente de Izquierdas. En Alemania, Die Linke. En Portugal y Grecia también sube la izquierda radical, mientras que las socialdemocracias están en plena decadencia y las izquierdas de aparato peligran. Asia la conocemos menos, pero el ocaso del maoísmo militante libera fuerzas para una nueva alternativa.

*Sí, pero últimamente vemos en las elecciones que el ascenso del Frente, del NPA o de Die Linke no compensa el descenso de la izquierda tradicional.*

Es que la dominante de la época sigue siendo la derrota histórica de los años ochenta. Todavía no hemos salido de ahí. Es una carrera contrarreloj que no está ganada. Claro que de momento el renacimiento de la izquierda radical no compensa el ocaso de la tradicional. Ahora bien, lo que veo en la nueva generación militante del NPA es que una corriente joven ve todo esto de una manera diferente a nosotros. Conocimos el ideal de la revolución. Ellos tienen una visión más práctica y directa de la confrontación en la que están metiendo mucha energía. En Francia, Sarkozy prosigue su contrarreforma liberal. La gente sabe que si él consigue su objetivo, ya no viviremos en el mismo país. Habrá saltado el principio de solidaridad y de igualdad. Algo que es fundamental desde 1789.

*Los sondeos dicen que la crisis le sienta bien a Sarkozy.*

Sí, pero no olvide que una crisis oculta otra, mucho más fundamental. De esta crisis no se va a salir, porque en el fondo es una crisis de valores. El autoritarismo liberal estaba expandiendo las áreas del mercado a todas las relaciones humanas. Reduce todo intercambio al valor acumulable, y eso en un mundo de redes y de saber es absurdo. Esa voluntad de cuantificar lo incuantificable, de medir lo inconmensurable, para apropiarse del valor es ridícula.

*¿Qué motivos hay hoy para la lucha?*

Antes teníamos una religión de la Historia que nos decía: habrá una lucha final y necesariamente ganaremos. Ahora tenemos que desembarazarnos de los fetiches, de esa religión de la Historia, aceptar la incertidumbre y adoptar una política profana como arte estratégico.

*¿No tiene ganas de llamar camarada a Sarkozy con sus discursos?*

Él se mantiene en su liberalismo autoritario. Por una razón de fondo: el paro se ha instalado de forma duradera. Nadie sabe cómo van a reaccionar las sociedades modernas, que ya no tienen reserva de empleo rural, ni estructuras de solidaridad familiar. Si remontamos a la crisis de los años treinta, en Francia todavía el 35% de la población era rural. Había amortiguadores. Ahora, nuestras sociedades son asalariadas al 90%. ¿Cómo van a reaccionar las sociedades, en términos de delincuencia, de urbanismo?

*¿Quizás más de lo mismo?*

No van a poder más que persistir en el autoritarismo liberal. El gran invento de rescatar a Keynes para hablar de relanzamiento keynesiano no puede funcionar. Acabo de releer atentamente a Keynes. Dice que para que el relanzamiento funcione, debe haber un espacio económico homogéneo, para que los capitales públicos entren rápidamente en circulación.

*¿Por qué funciona la propaganda moral del capitalismo salvaje?*

La izquierda tradicional ha contribuido activamente a la puesta en marcha del autoritarismo liberal. Por ejemplo, con el desmantelamiento de servicios públicos y del Estado social. Esta es una crisis de valores y una crisis de las soluciones, porque no hay recambios, no hay alternativas. Por lo tanto, si usted acepta que de esta crisis no salimos así como así, también acepta la idea de que la gente, de momento, no se da cuenta

de que le están arrebatando el estado social. La conciencia no llegará de la noche a la mañana. De momento la gente está entre el miedo y la ira. Miedo de lo que les pasará mañana. Ira, por la injusticia.

*¿Pueden suplantar los discursos a la realidad?*

Ha habido tal degradación de la vida democrática, que hemos llegado al momento del *storytelling* en política. Alistair Campbell, consejero de Tony Blair, lo escribió: el objetivo es ganar las elecciones y para ganar las elecciones hay que decirle a la gente lo que quiere oír y hay que encontrar a quien lo dice bien. ¿El programa? Ya veremos luego. El resultado es que no hay debate, no hay convicción, no hay propuestas ni argumentos. Ya no estamos en democracia, estamos en demagogia. Estamos en el plebiscito permanente.

*¿Cómo son las formas del llamado biopoder?*

El biopoder de Foucault es la generalización de una sociedad de control difuso de la persona. Desde las cámaras de videovigilancia hasta los tickets de metro, desde el hecho de que la gente acepte e interiorice la obligación de pegarse horas de embotellamientos para ir a trabajar, hasta el aceptar que rentabilicen tu tiempo libre mental bombardeándote con publicidad que tú pagas... Todo eso son formas de biopoder y es una tiranía difusa, quizá más penetrante que la disciplina a la antigua.

*¿Quiere decir que los colectivos que se montan para escapar a la videovigilancia no sirven?*

No, no. Al contrario. Respeto total de todas las prácticas de resistencia. Son la base de esa fermentación de la utopía y del proyecto, son la condición de todo. El problema existe con autores que teorizan esos experimentos en el sentido inverso a lo necesario. No digo que o el NPA o nada. El NPA no es más que una etapa. Digo que si la crisis es profunda, como creo, todo el paisaje político, sindical y social va a sufrir una sacudida. En diez años no estaremos en el mismo paisaje.



## Potencias del comunismo

En un artículo de 1843 sobre «los progresos de la reforma social en el continente», el joven Engels (recién cumplidos los 20 años) veía el comunismo como «una conclusión necesaria que se está claramente obligado a sacar a partir de las condiciones generales de la civilización moderna». Un comunismo lógico en suma, producto de la revolución de 1830, en la que los obreros «volvieron a las fuentes vivas y al estudio de la gran revolución y se apoderaron vivamente del comunismo de Babeuf».

Para el joven Marx, en cambio, este comunismo no era aún más que «una abstracción dogmática», una «manifestación original del principio del humanismo». El proletariado naciente se había «echado en brazos de los doctrinarios de su emancipación», de las «sectas socialistas», y de los espíritus confusos que «divagan como humanistas» sobre «el milenio de la fraternidad universal» como «abolición imaginaria de las relaciones de clase». Antes de 1848, este comunismo espectral, sin programa preciso, estaba presente pues en el aire del tiempo bajo las formas «poco pulidas» de las sectas igualitarias o de ensueños icarianos.

Sin embargo, ya entonces la superación del ateísmo abstracto implicaba un nuevo materialismo social que no era otra cosa que el comunismo: «Igual que el ateísmo, en tanto que negación de Dios, es el desarrollo del humanismo teórico, también el comunismo, en tanto que negación de la propiedad privada, es la reivindicación de la vida humana verdadera». Lejos de todo anticlericalismo vulgar, este comunismo era «el desarrollo de un humanismo práctico», para el cual no se trataba ya sólo de combatir la alienación religiosa, sino la alienación y miseria sociales reales de donde nace la necesidad de religión. De la experiencia fundadora de 1848 a la de la Comuna, el «movimiento real» que busca abolir el orden establecido tomó forma y fuerza, disipando las «locuras sectarias», y dejando en ridículo «el tono de oráculo de la infalibilidad científica». Dicho de otra forma, el comunismo, que fue primero un estado de espíritu o «un comunismo filosófico», encontraba su forma política. En un cuarto de siglo, llevó a cabo su muda: de sus

modos de aparición filosóficos y utópicos a la forma política por fin encontrada de la emancipación.

1. Las palabras de la emancipación no han salido indemnes de las tormentas del siglo pasado. Se puede decir de ellas, como de los animales de la fábula, que no han quedado todas muertas, pero que todas han sido gravemente heridas. Socialismo, revolución, anarquía incluso, no están mucho mejor que comunismo. El socialismo se ha implicado en el asesinato de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo, en las guerras coloniales y las colaboraciones gubernamentales hasta el punto de perder todo contenido a medida que ganaba en extensión. Una metódica campaña ideológica ha logrado identificar a ojos de muchos la revolución con la violencia y el terror. Pero, de todas las palabras ayer portadoras de grandes promesas y de sueños de porvenir, la de comunismo ha sido la que más daños ha sufrido debido a su captura por la razón burocrática de Estado y de su sometimiento a una empresa totalitaria. Queda sin embargo por saber si, de todas estas palabras heridas, hay algunas que vale la pena reparar y poner de nuevo en movimiento.

2. Es necesario para ello pensar lo que ha ocurrido con el comunismo del siglo XX. La palabra y la cosa no pueden quedar fuera del tiempo de las pruebas históricas a las que han sido sometidas. El uso masivo del título «comunista» para designar el Estado liberal autoritario chino pesará mucho más durante largo tiempo, a ojos de la gran mayoría, que los frágiles brotes teóricos y experimentales de una hipótesis comunista. La tentación de sustraerse a un inventario histórico crítico conduciría a reducir la idea comunista a «invariantes» atemporales, a hacer de ella un sinónimo de las ideas indeterminadas de justicia o de emancipación, y no la forma específica de la emancipación en la época de la dominación capitalista. La palabra pierde entonces en precisión política lo que gana en extensión ética o filosófica. Una de las cuestiones cruciales es saber si el despotismo burocrático es la continuación legítima de la revolución de Octubre o el fruto de una contrarrevolución burocrática, verificada no sólo por los procesos, las purgas, las deportaciones masivas, sino también por las conmociones de los años treinta en la sociedad y en el aparato de Estado soviético.

3. No se inventa un nuevo léxico por decreto. El vocabulario se forma con el tiempo, a través de usos y experiencias. Ceder

a la identificación del comunismo con la dictadura totalitaria estalinista sería capitular ante los vencedores provisionales, confundir la revolución y la contrarrevolución burocrática, y clausurar así el capítulo de las bifurcaciones, el único abierto a la esperanza. Y sería cometer una irreparable injusticia hacia los vencidos, todas las personas, anónimas o no, que vivieron apasionadamente la idea comunista y que la hicieron vivir contra sus caricaturas y sus falsificaciones. ¡Vergüenza a quienes dejaron de ser comunistas al dejar de ser estalinistas y que no fueron comunistas más que mientras fueron estalinistas!<sup>129</sup>

4. De todas las formas de nombrar «al otro» necesario y posible del capitalismo inmundo, la palabra comunismo es la que conserva más sentido histórico y carga programática explosiva. Es la que evoca mejor lo común del reparto y de la igualdad, la puesta en común del poder, la solidaridad enfrentada al cálculo egoísta y a la competencia generalizada, la defensa de los bienes comunes de la humanidad, naturales y culturales, la extensión a los bienes de primera necesidad de un espacio de gratuidad (desmercantilización) de los servicios, contra la rapiña generalizada y la privatización del mundo.

5. Es también el nombre de una medida diferente de la riqueza social de la de la ley del valor y de la evaluación mercantil. La competencia «libre y no falseada» reposa sobre «el robo del tiempo de trabajo del otro». Pretende cuantificar lo incuantificable y reducir a su miserable común medida, mediante el tiempo de trabajo abstracto, la inconmensurable relación de la especie humana con las condiciones naturales de su reproducción. El comunismo es el nombre de un criterio diferente de riqueza, de un desarrollo ecológico cualitativamente diferente de la carrera cuantitativa por el crecimiento. La lógica de la acumulación del capital exige no sólo la producción para la ganancia, y no para las necesidades sociales, sino también «la producción de nuevo consumo», la ampliación constante del círculo del consumo «mediante la creación de nuevas necesidades y por la creación de nuevos valores de uso»... «De ahí la explotación de la naturaleza entera» y «la explotación de la

129 Véase Mascolo, D., *A la recherche d'un communisme de pensée*, Fourbis, París, 2000, p. 113.

tierra en todos los sentidos». Esta desmesura devastadora del capital funda la actualidad de un eco-comunismo radical.

6. La cuestión del comunismo es primero, en el *Manifiesto comunista*, la de la propiedad: «Los comunistas pueden resumir su teoría en esta fórmula única: supresión de la propiedad privada» de los medios de producción y de cambio, a no confundir con la propiedad individual de los bienes de uso. En «todos los movimientos», «ponen por delante la cuestión de la propiedad, a cualquier grado de evolución que haya podido llegar, como la cuestión fundamental del movimiento». De los diez puntos que concluyen el primer capítulo, siete conciernen en efecto a las formas de propiedad: la expropiación de la propiedad terrateniente y la afectación de la renta de la tierra a los gastos del Estado; la instauración de una fiscalidad fuertemente progresiva; la supresión de la herencia de los medios de producción y de cambio; la confiscación de los bienes de los emigrados rebeldes, la centralización del crédito en una banca pública; la socialización de los medios de transporte y la puesta en pie de una educación pública y gratuita para todos; la creación de manufacturas nacionales y la roturación de las tierras sin cultivar. Estas medidas tienden todas ellas a establecer el control de la democracia política sobre la economía, la primacía del bien común sobre el interés egoísta, del espacio público sobre el espacio privado. No se trata de abolir toda forma de propiedad, sino «la propiedad privada de hoy, la propiedad burguesa», «el modo de apropiación» fundado en la explotación de unos por los otros.

7. Entre dos derechos, el de los propietarios a apropiarse de los bienes comunes, y el de los desposeídos a la existencia, «es la fuerza quien decide», dice Marx. Toda la historia moderna de la lucha de clases, de la guerra de los campesinos en Alemania a las revoluciones sociales del siglo pasado, pasando por las revoluciones inglesa y francesa, es la historia de este conflicto. Se resuelve por la emergencia de una legitimidad opuesta a la legalidad de los dominantes. Como «forma política al fin encontrada de la emancipación», como «abolición» del poder de Estado, como realización de la república social, la Comuna ilustra la emergencia de esta legitimidad nueva. Su experiencia ha inspirado las formas de autoorganización y de autogestión populares aparecidas en las crisis revolucio-

narias (consejos obreros, soviets, comités de milicias, cordones industriales, asociaciones de vecinos, comunas agrarias), que tienden a desprofesionalizar la política, a modificar la división social del trabajo, a crear las condiciones de extinción del Estado en tanto que cuerpo burocrático separado.

**8.** Bajo el reino del capital, todo progreso aparente tiene su contrapartida de regresión y de destrucción. No consiste *in fine* «más que en cambiar la forma de la servidumbre». El comunismo exige una idea diferente y unos criterios diferentes de los del rendimiento y de la rentabilidad monetaria. A comenzar por la reducción drástica del tiempo de trabajo obligatorio y el cambio de la noción misma de trabajo: no podrá haber completo desarrollo individual en el ocio o el «tiempo libre» mientras el trabajador permanezca alienado y mutilado en el trabajo. La perspectiva comunista exige también un cambio radical de la relación entre el hombre y la mujer: la experiencia de la relación entre los géneros es la primera experiencia de la alteridad y mientras subsista esta relación de opresión, todo ser diferente, por su cultura, su color, o su orientación sexual, será víctima de formas de discriminación y de dominación. El progreso auténtico reside en fin en el desarrollo y la diferenciación de necesidades cuya combinación original haga de cada uno y cada una un ser único, cuya singularidad contribuya al enriquecimiento de la especie.

**9.** El *Manifiesto* concibe el comunismo como «una asociación en la que el libre desarrollo de cada cual es la condición del libre desarrollo de todos». Aparece así como la máxima de un libre desarrollo individual que no habría que confundir, ni con los espejismos de un individualismo sin individualidad sometido al conformismo publicitario, ni con el igualitarismo grosero de un socialismo de cuartel. El desarrollo de las necesidades y de las capacidades singulares de cada uno y de cada una contribuye al desarrollo universal de la especie humana. Recíprocamente, el libre desarrollo de cada uno y de cada una implica el libre desarrollo de todos, pues la emancipación no es un placer solitario.

**10.** El comunismo no es una idea pura, ni un modelo doctrinario de sociedad. No es el nombre de un régimen estatal, ni el de un nuevo modo de producción. Es el de un movimiento que, de forma permanente, supera/suprime el orden establecido.

Pero es también el objetivo que, surgido de este movimiento, le orienta y permite, contra políticas sin principios, acciones sin continuidad, improvisaciones de a diario, determinar lo que acerca al objetivo y lo que aleja de él. A este título, es no un conocimiento científico del objetivo y del camino, sino una hipótesis estratégica reguladora. Nombra, indisolublemente, el sueño irreductible de un mundo diferente, de justicia, de igualdad y de solidaridad; el movimiento permanente que apunta a derrocar el orden existente en la época del capitalismo; y la hipótesis que orienta este movimiento hacia un cambio radical de las relaciones de propiedad y de poder, a distancia de los acomodamientos con un menor mal que sería el camino más corto hacia lo peor.

**11.** La crisis, social, económica, ecológica, y moral de un capitalismo que no hace retroceder ya sus propios límites más que al precio de una desmesura y de una sinrazón crecientes, amenazando a la vez a la especie y al planeta, vuelve a poner al orden del día «la actualidad de un comunismo radical» que invocó Benjamin frente al ascenso de los peligros de entre guerras.

## Epílogo Daniel Bensaïd, estratega intempestivo <sup>130</sup>

*La política como arte estratégico* nos ofrece una compilación de artículos de Daniel Bensaïd que abordan algunos de los temas recurrentes de su obra que desarrolla, una y otra vez en forma de espiral creciente que va ampliándose con nuevas aportaciones, en cada uno de sus sucesivos libros.

La reflexión sobre la «estrategia» recorre en diagonal el presente libro y, más en general, toda su producción intelectual. ¿Estrategia? El diccionario de la Real Academia de la Lengua española define el vocablo (proveniente del término del latín «strategia» y éste a su vez del griego στρατηγία) como: «1. Arte de dirigir las operaciones militares 2. Arte para dirigir un asunto y 3. *Mat.* En un proceso regulable, conjunto de las reglas que aseguran una decisión óptima en cada momento».

Su uso en el vocabulario político, como tantos otros conceptos, está tomado del lenguaje militar. En realidad se deriva del término griego «strategos», nombre que recibían los generales o jefes militares de los cuerpos militares terrestres en la Antigua Grecia. Estrategia sería entonces el oficio de general. Bensaïd al discutir sobre «estrategia», como nos recuerda Artous en el prólogo de este mismo libro, se ocupa de la lucha política en general y de la lucha por el poder. ¿Cómo cambiar el mundo? ¿Qué hacer para conseguirlo? He aquí la cuestión en mayúscula que constituye el punto de partida de los escritos de Daniel Bensaïd para quien, como nos recordaba en su autobiografía *Une lente impatience*, «no hay victoria sin estrategia»<sup>131</sup>.

¿Cómo reconstruir un pensamiento estratégico para los tiempos de hoy? A partir de las nuevas experiencias de la lucha de masas y de una sólida comprensión de las experiencias del pasado en una relación de tensión permanente entre fidelidad y reinención de la tradición. «Se recomienza siempre

<sup>130</sup> Las citas literales de Daniel Bensaïd utilizadas en este texto que no están referenciadas con notas a pie de página están sacadas del presente libro. Cuando se utilizan citas de otras obras suyas se indica su procedencia.

<sup>131</sup> D. Bensaïd, *Une lente impatience*, Stock, París, 2004.

por el medio» señalaba con frecuencia Bensaïd citando esta fórmula de Deleuze. Para precisar bien la compleja relación entre preservación de la tradición y superación de la misma, entre continuidad y cambio en la formulación de hipótesis estratégicas y de un proyecto político revolucionario, Bensaïd viaja en su obra hasta el siglo XV para encontrar inspiración en la figura de los marranos, los judíos conversos a la fuerza al catolicismo entonces, cuyo desafío era «salirse sin desdecirse, de encontrar, en la transición, una salida que no sea ni un retorno en un sí mismo idéntico, ni una adhesión a la causa de los vencedores»<sup>132</sup>.

Aparece así un «marranismo político», como él mismo lo llamaba, que dibuja un universo intelectual particular, a modo de mezcla entre Marx, Engels, Lenin, Trotsky o el Che y Walter Benjamín, Juana de Arco, August Blanqui o Charles Péguy, centrado en descifrar los inciertos contornos de una estrategia revolucionaria. Una tarea que realizó, especialmente, en las dos últimas décadas de un camino militante que resultó ser «mucho más largo de lo que imaginamos en el entusiasmo juvenil de los años sesenta y no es fácil permanecer tanto tiempo siendo “revolucionarios sin revolución”»<sup>133</sup> y en el que, como señalaba en su autobiografía, «tuvimos muchas más noches de derrota que mañanas triunfantes. Pero acabamos con el Juicio final de siniestra memoria. Y, a fuerza de paciencia, ganamos el derecho precioso a recomenzar»<sup>134</sup>.

#### TIEMPO QUEBRADO Y POLÍTICA ESTRATÉGICA

La reflexión sobre el tiempo, los tiempos propios del capital y los tiempos de la política estratégica inunda toda la obra de Bensaïd y los diversos artículos del presente libro. Su punto de partida es una lectura no determinista del pensamiento de Marx, quien es «uno de los primeros pensadores en romper categóricamente con las filosofías especulativas de la historia universal: providencia divina, teología natural u odisea del

<sup>132</sup> *Ibidem*.

<sup>133</sup> D. Bensaïd, *Penser, Agir*, Lignes, París, 2008.

<sup>134</sup> D. Bensaïd, *Une lente impatience*, op. cit.

Espíritu», lo que implica también una crítica de la noción abstracta de progreso. Su obra más importante, *Marx Intempestif* analiza la obra de Marx organizada en tres críticas: crítica de la razón histórica, de la razón económica y del positivismo científico. Empezando por la negación de lo que no es la obra de Marx, «una filosofía especulativa de la historia, una sociología empírica de las clases o una ciencia positiva de la economía», nos la presenta como «una teoría crítica de la lucha social y de la transformación del mundo»<sup>135</sup>.

La crítica de la razón histórica de Marx, sin embargo, como nos recuerda Bensaïd, es parcial, contradictoria y favorece los malentendidos. Parte de estos límites, señala, tienen que ver con las debilidades estratégicas del pensamiento de Marx al plantear cómo el proletariado puede transformarse en clase hegemónica, basándose en: «una apuesta sociológica por que la concentración industrial acarrearía el correspondiente crecimiento y concentración del proletariado, un nivel creciente de resistencia y organización que se traduciría a su vez en una elevación del nivel de consciencia, hasta que la “clase política” llegara por fin a coincidir con la “clase social”, pasando de la clase-en-sí a la clase-para-sí. Esta secuencia lógica permitiría a la “clase universal” resolver el enigma estratégico de la emancipación.»

La historia del siglo XX, contrariamente a este esquema, ha mostrado la falta de correspondencia entre una mayoría sociológica y su articulación política y social, así como las permanentes divisiones que entrecruzan al conjunto de los trabajadores y de los explotados y oprimidos, y la enorme capacidad del capital para aprovecharse de las mismas. ¿Cómo pensar entonces su articulación? Bensaïd se inclina por postular la construcción de «convergencias para las que el capital es el principio activo, el gran sujeto unificador» sin que ello signifique la «subordinación de los diferentes movimientos sociales autónomos a un movimiento obrero que en sí mismo está en reconstrucción permanente» ni una jerarquización de las distintas contradicciones sociales en principales y secundarias. Se apoya en el concepto gramsciano de hegemonía como mecanismo para pensar la «unidad en la pluralidad» recordando

135 D. Bensaïd, *Marx intempestif*, Fayard, París, 1995

que para Gramsci, contrariamente a algunos usos contemporáneos, la noción de hegemonía supone una «articulación de un bloque histórico en torno a una clase dirigente, y no sólo la simple adición indiferenciada de descontentos categoriales; y la formulación de un proyecto político capaz de resolver una crisis histórica de la nación y del conjunto de las relaciones sociales». Cuestión compleja sin duda, se trata de comprender la «pluralidad de lo social» sin postular «una sociedad hecha trizas» y fragmentada. El puzzle o el mosaico aparecen entonces como metáforas de la vida en común a modo de «un ensamblaje, una composición, un conjunto, cuyos lazos y juntas dibujarían una figura y construirían el en-común» y de un «juego de construcción que conjuga el fragmento singular con la forma del todo»<sup>136</sup>.

Frente a los determinismos histórico-sociológicos Bensaïd abraza una concepción de la historia abierta y llena de bifurcaciones, directamente inspirada en Blanqui y Benjamin dos autores muy propios de la galaxia bensaïdiana. La noción de «bifurcación» formulada por el primero en su obra *La eternidad por los astros* (1872) y la crítica del segundo a los engranajes del progreso que invierte la relación entre historia y política en favor de la segunda, permiten una formulación de la política como «un arte estratégico de la coyuntura y del momento propicio».

Ello no implica sostener, en sentido opuesto, una concepción de la política «efímera» y «desenraizada de toda determinación y condición histórica, que se reduciría ahora a una yuxtaposición de acciones día por día, de secuencias flotantes, sin vínculo lógico ni continuidad», negando por tanto la necesidad de la organización colectiva sostenida en el tiempo. Ahí radican las discusiones de Bensaïd con autores como Rancière o Badiou en cuyas obras la «centralidad del acontecimiento (...) se aparenta mucho al milagro de la inmaculada concepción». Determinismo histórico y presentismo efímero coinciden así, por razones distintas, en carecer de perspectiva estratégica: «Ese retraimiento de la temporalidad política alrededor de un presente efímero siempre recomenzado tiene por consecuencia la exclusión de todo pensamiento estratégico, simétricamen-

136 D. Bensaïd, *Fragmentos descreídos*, Icaria, Barcelona, 2010.

te a como lo consiguen las filosofías de la historia». En otras palabras: «Esta esperanza de un acontecimiento absoluto y el “radicalismo pasivo” del viejo socialismo “ortodoxo” de la II Internacional pueden unirse entonces de forma insospechada: la revolución, como decía Kautsky, no se prepara, no se hace. Sencillamente sobreviene llegado su momento por una ley casi natural, como una fruta bien madura, o como una divina sorpresa del acontecimiento».

Precisamente, la solución a este doble impase simétrico reside en la comprensión del «tiempo estratégico», «lleno de nudos y de bultos, de aceleraciones repentinas y de dolorosos frenazos, de saltos adelante y de saltos hacia atrás, de síncope y de contratiempos». El tiempo estratégico está marcado entonces por «instantes propicios y oportunidades». Es un tiempo que se asemeja no tanto al *cronos* griego, tiempo cuantitativo, secuencial y cronológico, sino al *kairós*, tiempo oportuno o adecuado, el momento justo, donde tienen lugar los acontecimientos especiales. Un tiempo en el que siempre conviene tener en mente la figura del «topo», muy presente en la obra de Bensaïd, «metáfora de quien camina obstinadamente, de las resistencias subterráneas y de las irrupciones repentinas»<sup>137</sup>.

Es en este punto donde entra Lenin en juego, cuyo análisis por parte de Bensaïd se separa de los burdos fetichismos organizativos y se centra en la dimensión política de su pensamiento, que es el de «la política como estrategia, de sus momentos propicios y de sus eslabones débiles» y «como el tiempo pleno de la lucha, un tiempo de crisis y bancarrotas». De ahí se deriva una concepción del partido y la organización política no como un partido pedagogo, limitado a una función educativa de las masas, sino un «operador estratégico» y una visión estratégica que implica luchar en todos los terrenos, trascender las concepciones demasiado economicistas de la lucha política, y estar preparados para lo imprevisible («nunca se sabe qué chispa podrá iniciar el incendio»).

Esta disposición a buscar lo imprevisible, lo «intempestivo» en términos bensaïdianos, el acontecimiento inesperado, se diferencia sin embargo del «acontecimiento absoluto, venido

<sup>137</sup> D. Bensaïd, *Resistencias: Ensayo de topología general*, El Viejo Topo, Barcelona, 2006.

de ninguna parte o surgido de la nada» y «se inscribe en las condiciones de posibilidad históricamente determinadas. Es lo que le distingue del milagro religioso».

La noción estratégica de crisis en tanto que «un momento de decisión y de verdad, cuando la historia duda entre un punto de bifurcación» y de crisis revolucionaria como momento de «una crisis nacional del conjunto de las relaciones sociales» en un escenario de «dualidad de poder entre dos legitimidades antagónicas» aparece entonces como fundamental para pensar la política como arte estratégico.

Ésta conlleva un compromiso político y militante que, siguiendo la reinterpretación marxista de la «apuesta pascaliana» hecha por Lucien Goldmann, aparece para Bensaïd como una «apuesta razonada sobre el devenir histórico» basada «en el actuar, no en la evidencia de la solución asegurada, sino en la contingencia irreductible de la hipótesis»<sup>138</sup>.

#### ¿CAMBIAR EL MUNDO SIN TOMAR EL PODER?

Las intervenciones de Daniel Bensaïd en las controversias político-intelectuales de finales de los 90 y comienzos del nuevo siglo se inscriben en las principales discusiones del momento, dominadas por el ascenso del movimiento altermundialista y los Foros Sociales, portadores de un soplo de esperanza tras el apogeo neoliberal, y por la influencia intelectual de autores del área «autónoma» como Negri y Hardt y su libro *Imperio* (2000) o John Holloway y su *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2002)<sup>139</sup>. Partiendo de los desacuerdos con ambas obras, Bensaïd les reconocía el mérito de haber relanzado el debate estratégico tras un largo periodo de «eclipse» del mismo, «desde principio de los años 80, en comparación con las discusiones nutridas en los años 70 por las experiencias de Chile y de Portugal (o incluso, a pesar de las características muy diferentes, las de Nicaragua y de América central)».

<sup>138</sup> D. Bensaïd, *Le Pari Mélancolique*, Fayard, París, 1997.

<sup>139</sup> M. Hardt y T. Negri, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002; J. Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Herramienta, Buenos Aires, 2002

Para Bensaïd obras como las de Holloway, así como muchas de las ideas propias del movimiento altermundialista, representan lo que esquemáticamente llamaba una «ilusión social», basada en la creencia de la autosuficiencia de los movimientos sociales y la despreocupación por la cuestión del poder. Una «ilusión social» que consideraba el reverso simétrico a la «*ilusión política*» que Marx criticaba a los jóvenes hegelianos que reducían la emancipación humana a la emancipación cívica y que encontramos, a su manera, recurrentemente en las corrientes estatistas y electoralistas.

La «ilusión social» y la desconfianza hacia la política expresan un «momento utópico» característico de los momentos posteriores a las grandes derrotas, afirma Bensaïd, «en el que los movimientos sociales renacientes creen poder bastarse a sí mismos y esquivar unas cuestiones políticas para cuya resolución se sienten impotentes. Esos momentos son característicos de los periodos de Restauración consecutivos a grandes derrotas, y las analogías entre las fermentaciones utópicas de los años 1830-1848 y las de la década de 1990 resultan bastante considerables».

En ascenso durante el cambio de siglo y la primera parte de la primera década de la presente centuria, la «ilusión social» poco a poco fue dando paso a un balbuciente y confuso «retorno de la política» y de la «cuestión político-estratégica». La fase de expansión lineal del movimiento altermundialista terminó en 2003 y éste fue adentrándose en crecientes dificultades hasta su posterior disgregación y desaparición como sujeto colectivo visible. Al calor de las luchas sociales nuevas experiencias de gobierno de izquierdas en América Latina fueron abriéndose paso, dando lugar a los contradictorios procesos de Venezuela, Bolivia o Ecuador, a las decepciones del gobierno Lula en Brasil, o a la recomposición de la hegemonía dominante en Argentina de la mano del kirchnerismo. Cambiar el mundo se revelaba entonces mucho más complejo que lo previsto en las fases de ascenso optimista del altermundialismo y de otras resistencias emergentes en el periodo. Al mismo tiempo, la experiencia práctica de los movimientos populares se veía confrontada de forma cada vez más ineludible a cuestiones eminentemente políticas y relacionadas con el poder estatal.

Bensaïd escribió sus últimos textos a finales del año 2009, ya tras el estallido de la «gran crisis» capitalista. No vio sin embargo ni las revoluciones árabes ni la ola de indignación global iniciada con el 15M español. «La indignación es un comienzo. Una manera de levantarse y ponerse en marcha. Uno se indigna, se subleva, y después ya ve. Uno se indigna apasionadamente, antes incluso de encontrar las razones de esta pasión»<sup>140</sup> señalaba en un libro publicado en 2001 Bensaïd, para quien la indignación era «el contrario exacto de la costumbre y la resignación. Incluso cuando se ignora lo que podría ser la justicia del justo, queda la dignidad de la indignación y el rechazo incondicional de la injusticia»<sup>141</sup>.

Dos años después del 15M es fácil constatar la importante politización social acontecida desde el estallido de mayo de 2011. Es, sin embargo, una politización contradictoria y que empieza remontando desde muy abajo, y sin referentes claros (políticos, culturales, intelectuales, históricos, organizativos...), o con referentes excesivamente confusos y de resultados reales poco definitorios (aunque paradójicamente muchas veces aparezcan idealizados como la «revolución» islandesa o los procesos latinoamericanos). Esta politización no empuja todavía claramente hacia la organización de instrumentos políticos, ni tan siquiera de estructuras sociales estables, pero ha quedado atrás la «ilusión social» de autosuficiencia de la lucha social y las teorizaciones sobre «cambiar el mundo sin tomar el poder» (no en vano las revoluciones árabes, con los intentos populares de derribar el poder y la caída de los dictadores, son el acontecimiento fundacional que permanece en el imaginario de la juventud radicalizada contra la austeridad en Europa). Cada vez más la «cuestión política» aparece como insoslayable ante la virulencia de los ataques a las condiciones de vida por parte del poder y la deslegitimación que dichos ataques provocan, precisamente por su profundidad, a partidos e instituciones. Empieza entonces una incierta búsqueda de construcción de algún tipo de referente político y de unas aún poco claras discusiones sobre la necesidad de un proceso (o procesos)

<sup>140</sup> D. Bensaïd, *Les Irréductibles: Théorèmes de la résistance à l'air dur temps*, Textuel, París, 2001.

<sup>141</sup> *Ibidem*.

constituyente. Discusiones para las que las preocupaciones estratégicas propias de la obra de Bensaïd constituyen estimulantes contribuciones para encontrar los fundamentos de una política de y para los de abajo, basada en un delicado y crucial equilibrio que evite tanto el «fetichismo del Estado» y la idea de que hay que apoyarse en el mismo para transformar la sociedad, típica del reformismo tradicional, como la «pasión unilateral por lo social» despolitizado.

#### ESTRATEGIA, REVOLUCIÓN Y COMUNISMO

Pensar la política emancipatoria como arte estratégico implica pensar (en) la revolución. Una revolución que «sin imagen ni mayúscula permanece pues necesaria en tanto que idea indeterminada de este cambio (...). No como modelo, esquema prefabricado, sino como hipótesis estratégica y horizonte regulador»<sup>142</sup> de una perspectiva de cambio social y ruptura con un presente insostenible.

El horizonte de la revolución aparece como una constante en el pensamiento bensaïdiano, terco en no ceder ante una realidad obstinada. Un diálogo en el programa de televisión *Brouillon de Culture* en 1989 a propósito de su libro *Moi, la révolution*, lo ilustra bien. En la obra, Bensaïd hacía hablar en primera persona a una encolerizada e indignada Revolución ante las ruinas y los descombros de su «bicentenario indigno» celebrado en la petrificación institucional de la V República. Uno de los periodistas, de aire miterrandiano, le señalaba «lo que me sorprende de su libro es que en el fondo usted nos dice de forma implícita que la única verdadera conmemoración posible sería (re)hacer la revolución...». «Por supuesto» respondía divertido Bensaïd. «Esto es, por supuesto, por supuesto...» repetía con aire incrédulo el periodista.

La revolución no debe entenderse como un acto único, sino como un proceso sostenido, en el que se combinan fases de aceleración y frenada, explosiones y momentos de calma, avances y retrocesos. En ella se relacionan acto y proceso. No sólo tiene su propia temporalidad sino también «su geometría propia, en

<sup>142</sup> D. Bensaïd, *Le Pari Mélancolique*, op. cit.

la que la línea recta se rompe en las bifurcaciones y los giros bruscos de la historia».

Marx, a propósito de las revoluciones de 1848 escribía en el 18 Brumario<sup>143</sup>: «Las revoluciones proletarias, como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzar de nuevo, se burlan con conciencia y cruelmente de las indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos, parece que sólo derriban su adversario para que éste saque de la tierra nuevas fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellas, retroceden constantemente aterradas ante la vaga enormidad de sus propios fines, hasta que se crea una situación que no permite volverse atrás y las circunstancias mismas gritan: Hic Rodhus, hic Salta! ¡Aquí está la rosa, baila aquí!».

La discusión sobre estrategia y la revolución va aparejada al debate sobre el «comunismo». Desde los años 90, en el clima posterior a la guerra fría propicio a los juicios sumarísimos al «comunismo» de la mano de autores como François Furet o Stéphane Courtois y compañía,<sup>144</sup> Bensaïd consagró parte importante de sus escritos a salvar el «comunismo» del desastre del estalinismo y las experiencias burocráticas. «Ceder a la identificación del comunismo con la dictadura totalitaria estalinista sería capitular ante los vencedores provisionales, confundir la revolución y la contrarrevolución burocrática, y clausurar así el capítulo de las bifurcaciones, el único abierto a la esperanza. Y sería cometer una irreparable injusticia hacia los vencidos» nos recuerda en el artículo sobre el comunismo reproducido en el presente libro.

En su obra *La sonrisa del fantasma*, publicada en el año 2000, evocando directamente al «nuevo espíritu del capitalismo» al que hacía referencia la importante obra de Luc Boltanski y Eve Chiapello aparecida un año antes<sup>145</sup>, Bensaïd nos habla de un «nuevo espíritu del comunismo». Un comunismo

<sup>143</sup> Marx, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Espasa Calpe, Madrid, 1992.

<sup>144</sup> F. Furet, *El pasado de una ilusión*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1995; Courtois, S. et al., *El libro negro del comunismo*, Espasa Calpe, Barcelona, 1998.

<sup>145</sup> L. Boltanski y E. Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002.

cuyo significado es irreductible al estalinismo. Aunque las palabras estuvieran «tan enfermas que hiciera falta inventar otras, en el fondo seguiríamos siendo comunistas» defiende el autor, pues «el comunismo sigue siendo la palabra secreta de la resistencia y de la insurrección»<sup>146</sup>.

Para Bensaïd el término comunismo hace referencia triplemente al objetivo de un mundo diferente, al movimiento que lucha por él y a la hipótesis orientadora del mismo: «Nombra, indisociablemente, el sueño irreductible de un mundo diferente, de justicia, de igualdad y de solidaridad; el movimiento permanente que apunta a derrocar el orden existente en la época del capitalismo; y la hipótesis que orienta este movimiento hacia un cambio radical de las relaciones de propiedad y de poder, a distancia de los acomodamientos con un menor mal que sería el camino más corto hacia lo peor».

Más allá del rescate del «comunismo» en los años noventa, durante el vendaval neoliberal, Bensaïd participó en los últimos años de su vida en el renacimiento de las controversias intelectuales en torno al mismo, surgidas en el clima de lento pero real desgaste del pensamiento neoliberal parejo a la profundización de los estragos causados por la globalización neoliberal, al aumento de las resistencias sociales altermundialistas y al ascenso de las experiencias latinoamericanas. Así, la primera década del siglo XXI vería nacer los confusos debates sobre el «socialismo del siglo XXI» lanzados desde Venezuela, las discusiones sobre el «ecosocialismo» impulsadas por la Red Ecosocialista Internacional de Joel Kovel y Michael Löwy entre otros y, específicamente, la emergencia en círculos intelectuales de nuevos debates sobre el «comunismo», a raíz de obras como *L'Hypothèse Communiste* de Badiou<sup>147</sup>, publicada en 2009, o las jornadas sobre la «Idea del Comunismo» de Londres del mismo año impulsadas por Slavoj Žižek y el mismo Badiou. Unos debates en los que la pluma de Bensaïd, siempre apresurada como es propio de quien escribe en una carrera contra el tiempo perdida de antemano, participó animadamente.

<sup>146</sup> D. Bensaïd, *La sonrisa del fantasma*, Sequitur, Madrid, 2012.

<sup>147</sup> A. Badiou, *L'Hypothèse Communiste*, Lignes, Paris, 2009.

Al comunismo, precisamente, estuvo consagrado su último artículo publicado antes de morir, incluido en este libro. Su título es un espléndido resumen del sentido y el significado del combate político e intelectual que Daniel Bensaïd llevó a cabo durante más de cuarenta años: Potencias del comunismo.

*Josep Maria Antentas,  
profesor de sociología de la UAB*

Esta edición de  
*La política como arte estratégico*  
terminó de imprimirse  
durante las primeras semanas  
del verano de 2013.





