

EL MARXISMO COMO POLITICA: NOTA NECROLOGICA

Ferenc Fehér

I

Desde el surgimiento y la propagación del cristianismo, la cultura «occidental» (o «europea») no había asistido a una historia de éxitos semejante a la del marxismo. Lo que se inició como una disputa filosófica abstracta entre los alemanes radicales emigrados a París, durante la época de la disolución del hegelianismo, se transformó en el curso de tres generaciones en una «ideología» política que dominaba enormes porciones del planeta y que atraía a fanáticos militantes de todos los continentes. Para reforzar aún más el símil con la Iglesia, el marxismo ofreció a los trabajadores empobrecidos, que vivían una vida atomizada, un tipo de congregación, y a los intelectuales, insatisfechos con sus vidas, un nuevo credo existencial. Las primeras organizaciones marxistas fueron combinaciones peculiares y creativas de todas las corrientes de la Ilustración, así como el primer esbozo de política moderna: unos partidos políticos al modo de maquinarias electorales, la libre masonería con sus ceremonias y ritos ocultos, unos clubes de debate que formaban «opinión» y pequeños grupos semiconspiratorios de «revolucionarios profesionales» neojacobinos.

El éxito sin parangón del marxismo tuvo una causa simple: Marx abogaba muy seriamente por la unidad de la teoría y la praxis, y apostó todo el futuro de su doctrina —desde el punto de vista tanto filosófico como político— a la estrella en

auge de una nueva clase social, la de los modernos trabajadores industriales.

Los primeros socialistas no habían sido tan utópicos, como lo señaló el propio Marx, y por cierto, no más utópicos de lo que Marx resultó ser, pero sin duda eran mucho más intelectuales. Para ellos, el socialismo era «una nueva ciencia de la sociedad, es decir, un correctivo poderoso para la modernidad (que a veces favorecía a una nueva comunidad o, llegado el caso, una nueva cristianidad). En cambio, Marx estaba convencido de que la «cuestión social» no era una «anomalía» de la sociedad civil recientemente emancipada, sino parte integral del proceso de emancipación. Cuando se conceden a todos los derechos políticos, al menos en principio, es preciso reconocer las necesidades de todos; de ahí la «cuestión social», desconocida en las sociedades precapitalistas. Precisamente por esta razón, tenía que sobrevenir una segunda emancipación, una a la que Marx denominó «humana» y que no podía ser el resultado ni de una nueva ciencia socialista ni de una cristianidad distinguida por un espíritu socialista, sino que sólo podía ser la consecuencia práctica de aquellos cuya existencia misma constituía la «cuestión social», es decir, sólo podía ser el resultado de una autoemancipación proletaria, un acto político y filosófico al mismo tiempo.

Esta propuesta se combinó con el nuevo invento de la política moderna: «el radicalismo». El radicalismo, que, según lo expresaba Marx, «todo

lo comprendía en su raíz: el Hombre», tenía diversas características. Primero, tal como había enunciado Robespierre y repetía Marx, pretendía «hacer ciertas las promesas de la filosofía», y no sólo ocuparse de los hechos de un orden social determinado. Segundo, era una revolución permanente, un proceso que no conocía término o cierre en la medida en que prevaleciese cualquier institución de «la base» o la «superestructura» de la civilización existente. Por último, era una revolución antropológica, una dinámica que no podía satisfacerse con aliviar —ni siquiera con abolir— la indigencia del proletariado, sino sólo con cubrir la brecha entre el empobrecimiento del individuo y la riqueza creativa de la especie humana.

Aprovechando la proverbial ventaja de volver la mirada hacia atrás, no es posible albergar ahora muchas dudas acerca de que el proyecto de Marx, a pesar de sus componentes autoengañosos y a veces perniciosos, desempeñó un papel constructivo crucial en el advenimiento de la modernidad como un mundo de libertad. En última instancia, el proyecto resultó una mitología proletaria que ha sido «científicamente falsificada» varias veces. Sin embargo, como Blumenberg señala acertadamente, el contraste *absolute* entre Logos y Mito es uno de los mitos de la Ilustración. «El trabajo sobre el mito» sigue siendo necesario incluso en la creación de un mundo moderno racionalizado; lo que cuenta es el *message* del «mito racionalizado». En la mitología marxista, el proletario, el paria de la sociedad, no era sólo un solicitante humilde, admitido en la buena sociedad a condición de que se preocupase por la higiene social y cultural, sino que era, en cambio, el origen de una nueva civilización. (Georg Lukacs, el único gran filósofo original de la tradición marxista, elaboró los fundamentos filosóficos de esta transición hacia una nueva civilización en *Historia y conciencia de clase*.)

Alentar la moral proletaria, elevando el modelo social al nivel del sujeto político y cultural de la modernidad, quizás haya sido una consecuencia no intencionada del impacto de la teoría marxista, una consecuencia que su propio creador hubiera considerado desesperadamente confinada al mundo que había de ser trascendido. Y, sin embargo, fue una influencia crucial y benéfica. Porque, a lo largo de todo el siglo XIX, la historia de la modernidad amenazaba con convertirse en un relato de colonización nacional y cesarismo; amenazaba con devolver la «esclavitud emancipada» —la existencia del trabajador industrial— a una esclavitud no emancipada, pura y simple.

La autoemancipación de la clase trabajadora, es decir, su participación cada vez mayor en la política y en la configuración y expansión de las instituciones democráticas, fue fundamental para el surgimiento de la modernidad como ámbito de libertad. En este proceso, la mitología marxista del proletariado no fue en modo alguno el único elevador de la moral. En los Estados Unidos no desempeñó papel alguno, y en Gran Bretaña, donde tomaron la delantera unas filosofías del socialismo liberal mucho menos homogéneas desde el punto de vista teórico y donde los sindicatos hicieron gran parte del trabajo sin filosofía alguna, desempeñó un papel muy exiguo. En términos generales, y por buenas razones, la mitología de Marx sólo tuvo influencia donde el liberalismo no era parte de la cultura política y donde las instituciones democráticas estaban bien implantadas. Sin embargo, en la Europa continental y durante algún tiempo en Oriente, resulta difícil imaginar la autoemancipación de la clase trabajadora hacia una existencia política sin la influencia de Marx.

Para Marx, apostar por el proletariado era también apostar por la industrialización. Dentro de su teoría, la industrialización tomaba un cariz revolucionario, y la era de la revolución era la era de la industrialización. Esta vinculación fue mucho más que una mera «correlación» superficial. El capitalismo industrial no era menos revolucionario para Marx que el socialismo proletario, porque había erosionado y destruido los cimientos del antiguo orden mundial con una rudeza sin paliativos. El proletariado como clase y su espíritu revolucionario se habían forjado en realidad en el taller del capitalismo revolucionario que no rendía culto a ningún sacramento de los tiempos antiguos. Al combinar revolución e industria, Marx se incorporó a la corriente principal del pensamiento moderno. Esta combinación también dio a su antropología una nueva dimensión. El ser humano aparecía como revolucionario no sólo en su capacidad de *homo politicus*, sino también en su capacidad de *homo faber*. La trayectoria del Prometeo Encadenado en la dirección del Prometeo Desencadenado (siendo Prometeo el titán que Marx solía asociar con el proletariado), puso de relieve que en la mitología proletaria la función de romper las cadenas impuestas por Dios equivalía a establecer los requisitos previos para la producción moderna. A través de la unión personal del *homo faber* y el *homo politicus* (revolucionario), la sustancia de la modernidad, dentro de la mejor tradición hegeliana, se convirtió en un sujeto (funcionalista).

La doble apuesta por la industrialización revolucionaria y el proletariado revolucionario hizo posible que Marx acuñase un vocabulario que ha configurado el lenguaje de la política hasta nuestros días, basado en las abarcadoras categorías de «capitalismo» frente a «socialismo». Estos términos binarios indicaron modos alternativos de «instaurar la sociedad», que durante todo el siglo XIX y la mayor parte del siglo XX equivaldrían a establecer órdenes económicos particulares (capitalistas o socialistas de Estado). En la medida en que la modernidad se identificó o bien con el «capitalismo» o bien con el «socialismo» toda la nueva época nacida en las revoluciones libertarias, se redujo a una manera específica de organización de la economía, teniendo las dos en común que la industrialización seguía siendo una constante. También significó que la libertad de los modernos era una mera «superestructura» de la que ocasionalmente se podía prescindir.

Al introducir el lenguaje del «capitalismo» y el «socialismo», dando a entender que la economía era el centro y la sustancia de la existencia social que determina a todas las demás esferas —un supuesto de la economía política inglesa clásica que fue dogma filosófico desde Adam Smith en adelante y que Marx adoptó plenamente— Marx estableció el tono dominante de los comienzos de la modernidad. Inventó no sólo el lenguaje de los socialistas, sino también el de sus enemigos. Pero a medida que la modernidad iba llegando a su mayoría de edad, el vocabulario centrado en el contraste de «capitalismo frente a socialismo» gradualmente fue cediendo terreno a un nuevo vocabulario, un vocabulario en el cual no se distingue ningún centro determinante único de la vida social, sino más bien un vocabulario en el que la dinámica de la economía, la división funcional del trabajo, las tendencias y modos culturales de organizar la libertad política se reconocen en sus propios derechos peculiares.

Casi tan importante como su apuesta por el movimiento emergente de la clase trabajadora fue la capacidad del marxismo para atraer a los intelectuales durante todo un siglo. Porque Gramsci tenía razón, aunque hoy, en una época en que muchedumbres de intelectuales se apresuran a abandonar un comunismo estéril y espiritualmente agotado, su observación se ha vuelto en su contra: la dominación sólo estará firmemente enraizada en la medida en que sea una economía primordialmente cultural y no sólo el poder desnudo de la coerción. Una mirada rápida al propio estilo de vida personal de Marx explica gran parte de este atractivo. Este judío alemán emigrado a Londres,

desconocido durante décadas en su propio país, desvinculado de los círculos intelectuales a los que despreciaba, sin haber tenido o buscado nunca un empleo en toda su vida, viviendo la vida de un hombre de letras, pero sin medios de vida independientes, este *litteratus* conflictivo y periodista independiente que participó en la incipiente política de la clase trabajadora internacional sólo a distancia, se convirtió de pronto en una figura patriarcal mitológica del movimiento mundial más poderoso en la última etapa de su difícil vida, durante la cual estuvo absorbido fundamentalmente por cuestiones familiares que manejó de una manera rígidamente victoriana. Añadamos a esto la superioridad desdeñosa con que Marx consideraba el propio orden establecido al que había dado lugar su propia obra —cuya expresión más acabada fue la altanera observación de que él no era marxista— y contemplaremos el compendio de una actitud que ha sido, de una manera abierta o encubierta, el *Wunschtraum* de una *intelligentsia* europea radical, filosóficamente colectivista pero personalmente muy individualista.

Con su polifonía, la teoría de Marx respondió a casi todas las necesidades culturales más importantes y a los más diversos gustos de la *intelligentsia* moderna. El autor del primer volumen de *El capital*, que describió «las fábricas oscuras, satánicas» de los primeros centros de explotación capitalista de una manera casi comparable a Blake, expresó las conciencias sociales rebeldes y la conmiseración de los intelectuales y también el malestar que les producía su propio modo de vida «privilegiado». Este filósofo, que consideraba a Darwin como el Newton de la biología (en una polémica no formalizada contra Kant) y prometía una ciencia de la sociedad de rigor darwiniano, fue el partidario más apasionado que tuvo este siglo de una secularización en la cual la ciencia, el nuevo Dios, reemplazase a una religión en decadencia. Pero para muchos radicales con inclinaciones místicas ese mismo profeta de la ciencia era también un profeta puro y simple. Se revelaba como el fundador mesiánico de una religión escatológico-revolucionaria, en la cual el antiguo mesianismo judío se mezclaba con el iluminismo radical, y en la cual sólo había que poner las palabras de Jesús, *ego sum via, veritas et vita*, en la primera persona del plural para que fueran aplicables al nuevo redentor colectivo, el proletariado. Marx, entusiasta lector de la tragedia griega, también demostró un sentido muy refinado de grandeza trágica que los intelectuales echaban tanto de menos en la prosa de la sociedad moderna y «artificial». En el panfleto que escribió tras la caí-

da de la Comuna de París, durante los días del terror blanco, y en los cuales un proletariado heroico se presentaba como el protagonista de una representación de la pasión, clavado a la cruz de la historia, Marx creó una *lingua franca* para los intelectuales aislados, que anhelaban el drama, la grandeza y un nuevo héroe histórico en el *chiaroscuro* de sus estudios.

Y tampoco hay que olvidar, lo que representó una tentación enorme y no totalmente inocente para los intelectuales, la historia personal del erudito privado que, por el mero poder de su mente, fue lanzado a la cima del reconocimiento político mundial. Fue la historia de un hombre que, si hubiera vivido más tiempo, no podría haber evitado hacerse marxista, es decir, un político del poder de primera magnitud. Ya se había visto claramente durante décadas antes de la Primera Guerra Mundial, cuando esta verdad se hizo patente a los ojos de todos, que la antigua élite política todavía elegida a medias sobre la base de los principios aristocráticos era por una parte cada vez menos adecuada para gestionar las cuestiones políticas modernas y, por otra, estaba bloqueando el acceso al poder de grupos nuevos y ambiciosos. La política marxista vino a ofrecer a esta nueva élite la posibilidad de arrebatarse el poder a la gerontocracia social. Casi la única dimensión que se echaba en falta en la amplia panoplia de Marx fue la psicológica, crucialmente importante para los modernos intelectuales introspectivos y a menudo narcisistas. De ahí los últimos intentos reiterados por parte de los marxistas y los *marxisants* de reconciliar a Marx con Freud, cuyo último capítulo, algo extravagante, fue la tesis de Lyotard sobre la «economía libidinal» de Marx.

Esta multidimensionalidad de la filosofía de Marx, que fue una fuente importante del alcance y variedad de su atractivo, creó al mismo tiempo un dilema político para una teoría destinada, a ojos vistas, no sólo a interpretar, sino también a cambiar el mundo. Aunque en realidad Marx no es responsable de la doctrina bolchevique de la «unidad de voluntad», palabra clave para el sometimiento y lavado de cerebros totalitarios, su filosofía sí representó una reivindicación dogmática de la verdad monolítica (que no podía encarnarse en función de su propia teoría). Y esta reivindicación, tan atractiva para los tipos pobres de espíritu que temían tener una opinión propia, entró en colisión con el carácter multilaminado de una teoría que también atrajo a su seno a diversos grupos de intelectuales influyentes. El marxismo, ya en la cuna, se debatía entre las tendencias que promovían la unidad de la «Iglesia» y otras que pro-

movían la herejía, ambas alimentadas por la propia estructura de su filosofía común.

II

La suerte que le cupo en este mundo a la filosofía de Marx —su ascenso espectacular al poder y la caída igualmente espectacular del poder que se llamó a sí mismo marxista hasta el momento de su muerte— se basó en una paradoja: la filosofía con más mentalidad política de todas las filosofías carecía de una teoría política. Existe una sorprendente similitud entre la escatología de Marx y la de los primeros momentos de la cristiandad, que surgió del Antiguo Testamento y la Ley Judía. El Redentor, que conoció a Dios cara a cara *a priori* no solamente después de su crucifixión y su resurrección, y que, por tanto, ya conocía al Padre mientras estaba en este mundo, no hizo declaración alguna sobre Dios o sobre lo que tenían que hacer los cristianos, a excepción de que debían seguirlo y apartarse del mundo. Del mismo modo, la escatología de Marx, que «conocía» el «otro mundo», puesto que lo había deducido del mundo presente, no hizo más declaración sobre este reino trascendente que la de que debería constituirse mediante la negación absoluta de lo que existía. Esta laguna crucial en la «filosofía de la praxis» dejó absolutamente perplejo a su mayor estudioso pragmático, Lenin, en aquella hora de la verdad en que la versión más ortodoxa de la puesta en práctica —el comunismo de guerra— había fracasado y era preciso abrir nuevos senderos.

Fuera lo que fuera lo que Marx tenía que decir sobre el futuro, siempre estuvo envuelto en ciertas «grandes negaciones» de su filosofía. «La sociedad de productores asociados», su término teórico reservado para el estado futuro de los acontecimientos, cuyo nombre popular en la política marxista es el «comunismo», tal vez sea la más ambiciosa de esas negaciones. Pero lo que se propone trascender no es meramente el «capitalismo», sino también la «sociedad». En los tiempos premodernos, el nombre del ámbito humano era «el mundo», un término vacío cuya función principal y quizás única era separar el hábitat humano del universo o de la naturaleza. El concepto «mundo» como el domicilio de los seres humanos dentro del universo, no dice nada ni colectiva ni individualmente sobre sus habitantes, ni tampoco hace declaración alguna sobre la forma en que organizan sus vidas. En la modernidad, el nombre del ámbito humano es «sociedad», que se entiende en

función de su «ciencia», la sociología, como un conjunto de individuos y su disposición en instituciones y grupos (clases, estratos, estados, castas y otros por el estilo) y la red de cohesiones y conflictos que surgen entre ellos. Pero «la sociedad de productores asociados» está *más allá de la sociedad*. Es una asociación en la medida en que no hay brecha alguna entre el individuo y la especie. Como consecuencia, dentro de este marco, no son necesarios conglomerados de «especies-seres» o instituciones *sensu stricto*, ni siquiera son concebibles.

La segunda «gran negación» es la de la economía como ámbito separado de las actividades humanas, como una «esfera». En una época temprana, en el momento de su conversión a Marx, Lukacs observó que el mensaje implícito de la filosofía de la historia de Marx era que el capitalismo podía percibirse como la única sociedad donde la economía era una esfera separada. (Dicho de otra manera, el «capitalismo» es la «sociedad» precisamente porque una institución importante, la economía, dispone a sus personas individuales en agrupaciones llamadas «clases».) Precisamente por esa razón, el capitalismo es el momento escatológico después del cual la economía separada se desvanecerá para siempre y las personas o bien visitarán durante breves períodos el «reino de la necesidad» o se mantendrán al lado del autómatas económico y lo supervisarán. A esto se debe que Marx no concibiese jamás una doctrina económica *sensu stricto*, tanto como una antieconomía escatológica, cuyo principal postulado mesiánico era que no es ni humano ni necesario vivir en la escasez.

La «gran negación» final de la filosofía de Marx, y tal vez la más sorprendente, es la negación de la relevancia de la política para la futura «sociedad de productores asociados». Al mismo tiempo que la economía, la ley (como textos reguladores, prohibiciones e instituciones penales) también resulta abolida. Una vez aceptadas estas premisas, es cuestión de lógica que en una «asociación» basada en una antieconomía existencialista en la cual la «gestión de las cosas» puede establecerse de una manera minimalista, y donde en función de la teoría ninguna coerción o violencia (legal o extralegal) es aceptable o concebible, la política no puede ser sino un nombre vacío. No está tan claro, y, sin embargo, es verdad, que la llamada «transición» de la «sociedad» capitalista a la «asociación» libre —la esencia de la política marxista— era para Marx una cuestión no política. En la medida en que su protagonista filosóficamente constituido, el proletariado, participase

en actividades como campañas electorales, movimientos en pro de la reforma social, cambios en la formulación de la constitución y legales, e impusiese su voluntad a los parlamentos y gobiernos, en otras palabras, en la medida en que hiciera política propiamente dicha, según la consideración de Marx estaba en la senda errónea, porque seguía sumida en la «sociedad», en lugar de negociar la transición hacia la «asociación».

La política de Marx era una política del Apocalipsis, que captaron mucho mejor intelectuales como Sorel, Lukacs, Sartre o Merleau-Ponty que los políticos socialdemócratas o comunistas, que hacían frecuentes referencias a él. Así pues, cualquier sutileza sobre una «teoría de la dictadura del proletariado» era o bien una postura hipócrita, una fachada trazada en el frontispicio de la tecnología de la coerción, o, como lo expresa el ingenioso término alemán, una *Wissenschaft des Nicht-Wissens-Werten*. Porque «la dictadura del proletariado» estaba destinada a ser un punto en el espacio, no una línea sucesiva; un momento congelado, no una duración; una plataforma de lanzamiento desde la cual el proletariado pudiera ser catapultado al nuevo mundo.

La otra cara de la paradoja es que precisamente esta filosofía, con la gran laguna en el lugar donde se suponía que debía estar la teoría política, en virtud de sus muchos constituyentes fundamentales, resultó ser una inspiración para la moderna política radical. Para empezar, el moderno radicalismo político fue universalista, una solución a los problemas de la especie humana, no sólo los problemas de un país, una región o grupo étnico. Así pues, no podía hallar trasfondo o base mejor para sí misma que la filosofía de la historia ultra-universalista de Marx. En segundo lugar, la premisa del moderno radicalismo político es la creencia en la interminable «factibilidad» de ese artificio que es el mundo moderno. La filosofía de Marx proporcionó una explicación completa para la tendencia a «ser el artificio», con su idea de un proyecto social, un «plan», y con su telos fijo de dinámica histórica.

Por último, la política radical podía ser entendida en términos marxianos como una función de dos conceptos disparatados. Por una parte, era una *techne* perfecta con un grado mayor de «realismo» que la *Realpolitik*, porque supuestamente estaba basada en la más objetiva «ciencia de la sociedad». Por otra parte, era una política del destino, porque para hacerse realidad, la necesidad histórico-política requería los hechos más heroicos de los actores que lo arriesgarían todo y desafiarían al destino. Esta combinación de objetividad

extrema, planteada como la ciencia natural de lo arbitrario, y lo provocadoramente subjetivo, que en momentos cruciales simplemente descartaba los resultados de su propia ciencia, atrajo enormemente al tipo de actor radical que era al mismo tiempo más calculador y, por tanto, pragmáticamente más exitoso que el Maquiavelo tradicional, pero que, sin embargo, finalmente cayó en el abismo.

Las dos alternativas políticas que surgieron de la inspiración marxiana, la socialdemócrata y la comunista, hicieron selecciones arbitrarias entre las dimensiones de la filosofía de Marx, aunque durante mucho tiempo ambas se declararon ortodoxas. La socialdemocracia, cuya adecuada auto-definición puede encontrarse en el pronunciamiento de Bernstein de que el movimiento lo es todo mientras que el objetivo no es nada, difundió todos los elementos apocalíptico-escatológicos de la visión original. Fue la encarnación de una política genuina y completamente secularizada, pero con mala conciencia. Mientras prudentemente optaba por la inmanencia de la modernidad —a la que pretendía rediseñar críticamente una y otra vez, en lugar de dedicarse a la aventura de su absoluta trascendencia—, mientras representaba el espíritu hiperracionalista de Marx, «el Darwin de la sociedad», a menudo sentía remordimientos por abandonar la grandeza de la política escatológica, y pedía perdón por su propia «cobardía». Además, para librarse de la tentación de una política implacable y peligrosamente imprudente del Apocalipsis, la socialdemocracia empezó por abandonar a Marx y después se deshizo también de la teoría y de la imaginación cultural. Como justo castigo por esta castración siguió confinada al Primer Mundo, porque lo que en el Primer Mundo parecía una política simplista, aunque atractiva, en el llamado Tercer Mundo resultó una fórmula mucho más compleja y al mismo tiempo insuficientemente radical.

La segunda alternativa, «el marxismo-leninismo», fue una elección incluso más arbitraria entre el menú de la filosofía marxista y tuvo por resultado el recorte y fragmentación de dicha filosofía. Aunque conservó la fraseología de Marx, el marxismo-leninismo tiró por la borda todo el legado «humanista» de la filosofía de Marx y utilizó lo que quedaba como justificación para la contribución comunista a la tecnología política: la teoría y la práctica del totalitarismo. En un sentido perverso, esto también fue una reflexión sobre un difícil postulado de la filosofía de Marx, y también una solución al mismo: el postulado que exigía la caída de la teoría en la práctica, creando su

unidad al realizar, y así negar, la filosofía. De una manera igualmente perversa, también fue «fiel» al espíritu universalista de Marx, porque la innovación comunista, la actualización de la tradicional *techne* de la tiranía, se estaba difundiendo en todos los continentes. Durante un tiempo tuvo un éxito espectacular en el Tercer Mundo, porque era la forma más simple posible de eliminar el orden tradicional y establecer un nuevo tipo de poder para un nuevo tipo de élite.

El lema para la autopromoción de la nueva élite era «modernización». Pero en lugar de nutrirse lentamente de una individualidad que estaba naciendo, promoviendo una cultura compleja de emociones y modos de vida, en lugar de alentar a la ciudadanía a reemplazar los vínculos de sangre y de parentesco, de establecer la igualdad de los sexos, de crear una conciencia legal y escribir buenas leyes comprobándolas mediante el sistema de ensayo y error, la nueva élite se conformó con organizar su poder a imitación de los aparatos comunistas, a repetir los clichés del marxismo-leninismo y, sobre todo, a confiscar toda la riqueza de la sociedad.

Puesto que ambas alternativas políticas, inspiradas en la filosofía de Marx, descartaban dimensiones fundamentales de dicha filosofía, la bifurcación provocó ondas recurrentes de oposición interna, que se acusaban unas a otras de falsificar las intenciones originales. El primer radicalismo «izquierdista» del período anterior a la Primera Guerra Mundial de la Segunda Internacional y la tardía oposición «derechista» al comunismo postestalinista se proclamaron depositarias del mensaje genuino que había sido distorsionada por la pseudoortodoxia dominante y ambas acariciaban la ambición autoengañososa de reconstruir un texto marxista más allá de la división política en «oportunisto» socialdemócrata y comunismo totalitario, y ambas pertenecían estructuralmente al curso del marxismo como política. Y, a su vez, todas las oleadas de oposición al marxismo tenían su propia «dialéctica». En la medida en que combatía a su adversario marxista defendía uno u otro aspecto progresivo de la modernidad. Esto es particularmente cierto de los marxistas revisionistas antitotalitarios durante las últimas décadas del «socialismo real». Pero una vez que la postura que atacaban quedó debilitada o se vino abajo, y cada vez que trataban de afirmar su tesis como una síntesis de todos los «elementos emancipadores» del texto original, o bien adoptaban una postura ilusoria o simplemente la degradaban en una reacción vulgar. El segundo escenario está perfectamente ejemplificado por la carrera de la «filosofía

de la praxis» yugoslava. Al abandonar la postura de la oposición interna y convertirse en la ideología oficial del comunismo nacionalista serbio a través de la participación de su conocido teorizador, M. Markovic, en el liderazgo del partido, no hacen sino librar la batalla de retaguardia del totalitarismo europeo y adoptar al mismo tiempo una postura de vanguardia, muy similar a la de sus enemigos pro-Ustasha, en una ponzoñosa nueva oleada de tribalismo.

De forma proporcional al gradual autodistanciamiento socialdemócrata respecto del texto de Marx, y como reacción al mismo, la construcción de una nueva ortodoxia se ha convertido en el pilar fundamental de la política comunista. El nombre surgió más tarde, con la publicación del famoso ensayo de Lukacs a comienzos de la década de 1920, pero en una mirada retrospectiva permite ver ya la tendencia a la ortodoxia *avant la lettre* en el partido de Lenin, antes de que adoptase el nombre oficial de «comunista». Con toda probabilidad, los bolcheviques, la mentalidad predominante, incluido Lenin, no tenían idea del valor tan serio que Lukacs daba al término «ortodoxia»; porque para ellos las lindezas teológicas eran *terra incognita*. Lukacs, sin embargo, anticipándose a Gramsci, fue profundamente consciente del hecho de que nuestra cultura se ha organizado tradicionalmente en torno a un texto fundamental. Constituir la autoridad del texto clave y controlar su interpretación es el poder supremo, un poder más influyente que cualquier aparato de coerción y terror. Y aunque siguieron siendo impermeables a las más sutiles connotaciones culturales, los bolcheviques captaron el mensaje básico de Lukacs y lo tradujeron en la ortodoxia de la Iglesia del Gran Inquisidor —al que se dio el nombre de «la pureza del Marxismo-Leninismo»—.

Pero nunca entendieron la advertencia de Hegel que había comprendido muy bien que la monopolización del texto y el control sobre él nunca son suficientes. En nuestra cultura, el futuro de un gran texto, así como el de la «Iglesia» en la cual se encarna, depende de la riqueza del texto, de la posibilidad de su lectura herética y de las reservas internas y capacidad elástica de la «Iglesia» para reintegrar la interpretación herética dentro de la ortodoxia. Los comunistas se pusieron a esta tarea con su habitual torpeza confiándola a su San Félix implacable y de miras estrecha. Cuando Lenin rechazó lapidariamente la teoría de Lukacs por «demasiado abstracta y mala», condujo la ritualización hacia la interpretación más deficiente posible del gran texto de Marx. Y bajo el gobierno de Stalin, la herejía no se aprovechaba para

«mejorarla», reprimirla y reintegrarla, sino que más bien se la exterminaba en el GULAG. El resultado fue el vaciamiento total, tanto intelectual como espiritual, de la ortodoxia marxista en el momento en que el comunismo estuvo maduro para caer, que es la explicación más importante para la falta de defensas internas de los comunistas, una vez que desapareció el aparato de opresión.

Dándole la vuelta a la conocida frase de Georges Marchais, *le bilan (du communisme) est globalement négatif*; a decir verdad, y a todas luces, el comunismo puede ser acusado de la corrupción absoluta de una modernidad todavía joven con su sofisma denominado «dialéctica». Pues lo que «la tiranía de la libertad» dejó tras de sí fueron los monumentos del exterminio masivo, de la misma clase de los campos de concentración de Hitler; uno y otro constituyen un museo en el que se exhibe la fragilidad de la Ilustración. También desencadenó de manera fundamental, pero no solamente entre los intelectuales, una indiferencia cínica hacia el valor fundacional de la modernidad, la libertad. Favoreció todos los rasgos traumáticos y patologías genéticas de la modernidad. La época de las revoluciones, con su velocidad excesiva, su pulso acelerado y su ritmo histérico fue declarada como el «tiempo normal» de la modernidad y ha sido impuesta a épocas enteras, que quedaron sofocadas bajo su peso. La dictadura del futuro, en sí misma una excrecencia de la modernidad orientada hacia el futuro, se vio teóricamente reforzada y solemnemente proclamada en el presente. «La sociedad como artificio» fue producida experimentalmente en laboratorios gigantescos donde las vidas de los cobayas humanos fueron tratadas como una *quantité négligeable*. El impulso del péndulo de la modernidad se detuvo en un extremo, el movimiento contrario quedó prohibido y bloqueado: el habitual *modus operandi*, el ensayo y error, quedó excluido y de esa manera la economía fue paralizada. El colapso y la bancarrota monumentales del milagro económico del siglo, la industrialización bolchevique como *blitzkrieg*, fue un resultado directo e ineludible de esta detención del péndulo de la modernidad. En este choque no sólo se destruyeron las pretensiones infundadas y excesivamente ambiciosas de una gestión hiperracionalista de las cuestiones económicas de la sociedad. En sí misma, esto sería una ganancia neta, sin pérdidas. Pero la modernidad ha quedado también con profundas cicatrices: una «institución social imaginaria» temporalmente paralizada y una confianza en sí misma peligrosamente reducida en la confección de proyectos.

En el experimento comunista, al traducir la filosofía en praxis, no se «realizó» ni un solo elemento del proyecto marxista original, y el proyecto en su conjunto quedó política e irreparablemente comprometido. Una filosofía de autonomía absoluta generó un mundo de heteronomía casi completa, a través de algún tipo de política que actuaba en su nombre. La «sociedad planificada», que dedujo «científicamente» el futuro a partir del presente (un procedimiento que supuestamente puso fin a la opacidad de la sociedad, que fue el resultado de la reificación) resultó ser un mundo de caos último e irracional en el cual no se vertía luz alguna sobre las tendencias capilares. Ahora, varias décadas después de la instigación y administración comunista de las revoluciones no sólo no queda un sujeto revolucionario, sino que el proyecto mismo de la revolución ha sido acabado y descartado. Cuando Habermas llamó a los levantamientos de la Europa del Este «revoluciones restauradoras», lo dijo como crítica, no como alabanza, pero en realidad esta descripción algo amarga es la apreciación más elevada de los acontecimientos de la época de 1989-91. Porque las últimas revoluciones políticas de «Occidente» han vencido finalmente a su vástago y a su aberración, «la revolución social permanente», y han restaurado la modernidad a un estado de normalidad —en sí misma sumamente problemática— de la cual puede partir la obra de una reforma social genuina. Con las «revoluciones restauradoras» se ha completado la obra de 1789.

¿Hasta qué punto es Marx responsable de los crímenes y fracasos de la «política marxista»? Al parecer no hay mucha necesidad de entrar en una

de las discusiones más estériles de la historia cultural, la que trata de establecer la responsabilidad de Marx con respecto a los GULAG o la responsabilidad de Nietzsche con respecto a Auschwitz. Los filósofos, por ejemplo Lukacs o Heidegger, sólo tienen responsabilidades respecto de aquellos acontecimientos que fueron cometidos con su participación y respaldo como personas privadas y miembros de partidos totalitarios; y Marx no era un marxista. Pero la postura contraria difícilmente puede transformarse en un nuevo mito, es decir, el mito de Marx como figura aislada de la política marxista, que no tiene nada que ver con ella y que espera que le llegue su «genuina hora histórica». Este sería un mito muy poco profundo, al cual pocos se suscribirían, y que difícilmente podría configurar la «institución imaginaria» de la modernidad. Marx, el gran filósofo y sociólogo, el crítico de la postura de instituir la sociedad exclusivamente en el signo y bajo la dominación de una organización particular del orden económico, seguirá siendo importante para muchos que conservan el aspecto crítico de su concepción de la modernidad. Pero en la medida en que la modernidad siga siendo libre y «normal» se cuidará muy bien de evitar la guía del tipo de política que se basa en un escenario radical de razón teórica. Como acertada y correctamente señaló Odo Marquard, ha llegado el momento en que el mundo, cambiado tantas veces por tantos filósofos, sea por fin salvado. Y salvar el mundo significa fundamentalmente la separación de la razón teórica, en la cual están permitidos todos los experimentos, de la razón práctica, la razón política, en la cual los experimentos deben seguir siendo la excepción más que la regla.