

Comunismo, comunidad, Marx¹

Santiago M. Roggerone

IIGG-FSOC-UBA/CONICET

Resumen

El propósito de este ensayo consiste en echar luz sobre la renovación de la que el comunismo ha sido objeto durante los últimos años. Para ello se concede atención a los principales argumentos propuestos por las nuevas perspectivas filosófico-políticas de las izquierdas (I). Hecho esto, se atienden algunos de los escritos de Marx, con el objetivo de dilucidar cómo el término adquiere sus connotaciones clásicas (II) y se vincula, además, con la idea de comunidad (III). Se espera poder demostrar que en la actualidad las izquierdas continúan encontrándose en deuda con Marx.

PALABRAS CLAVE: comunidad, comunismo, izquierdas, Marx, marxismo.

Abstract

The aim of this essay is to throw light on the renewal of communism that took place in recent years. To do that, the paper reconstructs the main arguments proposed by the new philosophical and political perspectives of the left (I). Then, it pays attention to some of Marx's writings in order to elucidate how the concept gains its classical connotations (II) and, in addition, ties in with the idea of community (III). It is expected to show that nowadays the left is still indebted to Marx.

KEYWORDS: *community, communism, left, Marx, Marxism.*

¹ El presente ensayo fue concebido originalmente en el marco del seminario de doctorado El Problema de la Comunidad. Marx, Weber, Tönnies, impartido por el doctor Daniel Alvaro durante el primer semestre de 2015 en la Universidad de Buenos Aires.

Es la solución del enigma de la historia, y se sabe a sí mismo como tal solución.

KARL MARX

Abordado como el nombre de un problema antes que como el de una solución o respuesta, en los últimos años el comunismo ha sido objeto de una significativa renovación. En lo fundamental, se presenta hoy como una tarea para la que ya no hay fórmulas rápidas y seguras, como una pregunta urgente sobre la cuestión de lo común.

¿Pero por qué el comunismo? A decir verdad, la situación es en parte la opuesta a la que se experimentaba hace unas décadas, cuando desde las usinas del neoliberalismo se proclamaba la muerte de las ideologías y el capitalismo se tornaba un horizonte insuperable. En aquel tiempo, hasta los propios marxistas reconocían abiertamente que el proyecto comunista había fracasado y que la única esperanza que quedaba era la del socialismo.

Ahora bien, como apunta Daniel Bensaïd, es claro que ninguna de las “palabras de la emancipación” ha conseguido salir indemne 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 todas han sido gravemente heridas. Socialismo, revolución, anarquía incluso, no están mucho mejor que el comunismo. El socialismo se ha implicado en el asesinato de Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg, 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.²

No obstante, debido a la acción de la razón burocrática y el totalitarismo, de los significantes que en el pasado portaban consigo promesas libertarias y sueños de porvenir, el de comunismo ha sido el que mayores daños ha sufrido. ¿A qué obedecería, entonces, la necesidad de reparar la palabra y ponerla otra vez en movimiento? ¿Por qué el interés en un signifiante añejo —anacrónico si se quiere—

² Daniel Bensaïd, “Potencias del comunismo”, *VientoSur* (108), p. 10.

como éste por parte de aquellas perspectivas que actualmente irrumpen en la escena intelectual y el teatro de la política emancipatorio-radical?

En lo que sigue, exploraré estos interrogantes. Para ello, concedo atención a algunos de los escritos de Marx con la intención de determinar cómo el término adquirió sus connotaciones clásicas y se vinculó, además, con la idea de comunidad. Antes, sin embargo, será preciso reconstruir de manera pormenorizada los argumentos desplegados dentro del campo de fuerzas de las nuevas perspectivas referidas.

I

Durante muchísimo tiempo las izquierdas han tenido la convicción de que, a diferencia del comunismo, el socialismo es posible. Desde finales del siglo XIX existe algo llamado socialdemocracia, cuya *raison d'être* se relaciona con la idea de que el comunismo es una quimera. En los últimos años, esta lectura ha comenzado a perder adeptos. En efecto, en el contexto de la crisis del capitalismo —desatada en 2008—, las izquierdas empezaron a abandonar la posición notoriamente melancólica y fatalista a la que, en su intención purista-especulativa de hacer completa *tabula rasa*, hasta el momento se aferraban con uñas y dientes. Con ello han dado inicio a un lento pero firme proceso de resurrección del comunismo.

Hoy en día el comunismo está otra vez a las puertas. La despolitización y la retórica seudopolítica de la indignación moral parecerían estar perdiendo cada vez mayor terreno; el sobreviviente y la víctima dan paso al luchador y al militante. Los antiguos izquierdistas anticomunistas vuelven sobre sus pasos; es “como si, después de una vida de traición depravada”, buscasen “morir reconciliados con la Idea comunista”.³ Tal como evidenciaron las protestas y los disturbios que sacudieron al mundo en los últimos años, la voluntad, el deseo y la organización colectiva vuelven a la palestra. El panorama ha cambiado tanto que alguien como Álvaro García Linera puede plantear que “el horizonte general de nuestra época es comunista”.⁴

³ Slavoj Žižek, *Primero como tragedia, después como farsa*, José María Amoroto Salido (trad.), Madrid: Akal, 2011, p. 180.

⁴ Álvaro García Linera, “El ‘descubrimiento’ del Estado”, en Pablo Stefanoni et al., *Las vías de la emancipación. Conversaciones con Álvaro García Linera*, México: Océano Sur, 2008, p. 75.

A entender de Jodi Dean, esta idea de horizonte, con la que juega el actual vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia,

[No indica un] futuro perdido sino una dimensión de la experiencia que no podemos perder jamás, incluso si no podemos verla, como cuando estamos perdidos en la neblina o no hacemos más que mirar nuestros pies. El horizonte es real en el sentido de *imposible* —nunca podemos alcanzarlo— y en el sentido de *actual* (la noción de lo Real de Jacques Lacan connota ambas cosas). El horizonte moldea nuestro contexto. Podemos perder el rumbo, pero el horizonte es una dimensión necesaria de nuestra actualidad. Sea como el efecto de una singularidad o como el encuentro entre tierra y cielo, el horizonte es la división fundamental que establece quiénes somos.⁵

El problema habría estribado en que, a diferencia de la derecha, las izquierdas perdieron de vista este horizonte —ciertamente, la derecha mantiene todavía al comunismo dentro de su campo de visión, concibiéndolo, más de veinte años después del *désastre obscur* que ocasionó su muerte, como una amenaza—. Existirían, sin embargo, buenas razones para que los conservadores, los liberales y hasta los demócratas se encontraran angustiados, pues “durante la última década, el comunismo habría retornado y revitalizado” a las izquierdas; nuevamente éste remitiría a “un discurso y un vocabulario que expresan los ideales universalistas, igualitarios y revolucionarios”.⁶

Un indicador de este nuevo entusiasmo que despierta el comunismo entre las izquierdas es el éxito del que han gozado la serie de conferencias organizadas por Alain Badiou y Slavoj Žižek, en las que intelectuales de todo el mundo, que buscan repensar las coordenadas de la política radical e interrogar la posibilidad de una sociedad emancipada donde pueda vivirse en común, se han preguntado si el comunismo aún designa un nombre y un proyecto a los que valga la pena seguir guardando fidelidad. “La larga noche de la izquierda está llegando a su fin”, se indica al comienzo del libro que

⁵ Jodi Dean, *The Communist Horizon*, Londres/Nueva York: Verso, 2012, pp. 1-2. De no indicarse lo contrario, las traducciones me corresponden.

⁶ *Ibid.*, p. 8.

recoge las ponencias presentadas en la primera de las conferencias en cuestión. “La derrota, las denuncias y la desesperación de las décadas de 1980 y 1990, el ‘fin de la historia’ triunfante, el mundo unipolar de la hegemonía estadounidense —rápidamente, todo esto se ha convertido en noticias viejas—.”⁷

¿Pero qué es el comunismo? ¿Por qué otra vez el interés en él? Mejor dicho, ¿qué puede representar el comunismo hoy? Para plantearlo con Bruno Bosteels, ¿cuál es la actualidad del comunismo? ¿Puede evocar éste algo más que una “ética pura del coraje y el compromiso —la ética de no ceder al propio deseo o a la fidelidad por el comunismo como Idea—”?⁸ En otras palabras, ¿puede el comunismo constituir algo más que “una reliquia del pasado”, un “objeto de reminiscencias nostálgicas o incriminatorias”? ¿Puede ser “algo más que una utopía de almas bellas”?⁹

¿En qué medida podemos decir que el comunismo hoy día todavía posee cierta actualidad, no sólo como un espectro sino como un movimiento real; no sólo como un espíritu que nos visita del pasado muerto sino como una alternativa a la izquierda melancólica? ¿Puede el comunismo ayudarnos a salir de la moralización de la política, que es uno de los resultados más patentes de las interminables autoflagelaciones de la izquierda? ¿O, al contrario, debemos concluir que la invocación de la hipótesis comunista [...] sobre todo cuando está desvinculada de cualquier movimiento para abolir el estado actual de las cosas, es parte integral de la vieja genealogía de la moral con sus almas bellas y sus quietismos radicales?¹⁰

A entender de Dean, sólo puede responderse a este tipo de interrogantes —detrás de los que se encontrarían Jacques Derrida y

⁷ Costas Douzinas y Slavoj Žižek, “Introduction: The Idea of Communism”, en *The Idea of Communism*, Londres / Nueva York: Verso, 2010, p. vii.

⁸ Bruno Bosteels, *The Actuality of Communism*, Londres / Nueva York: Verso, 2011, p. 16.

⁹ *Ibid.*, p. 19.

¹⁰ Bruno Bosteels, *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo*, La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2013, p. 82.

los *Espectros de Marx*— con un enfático sí. Según la autora, el comunismo sería actual, continuaría revistiendo importancia puesto que aludiría, entre otras cosas, a “la soberanía del pueblo” —vale decir, a la soberanía no de “una totalidad o una unidad”, sino a la del “resto de nosotros, aquellos de nosotros cuyo trabajo, vida y futuro es objeto de expropiación, monetización y especulación para el goce económico de unos pocos”—.¹¹ Son dos, por lo tanto, los puntos que vale la pena defender: 1) “El deseo comunista designa la subjetivación de la grieta necesaria para la política, la división dentro del pueblo”; 2) “Dicha subjetivación es colectiva”.¹²

Si conceptualizamos la actualidad del comunismo de este modo, no queda más que desconfiar del futuro del socialismo: él ya no vendría a representar la “infame fase ‘inferior’ del comunismo”, sino algo así como “su verdadero competidor, su mayor amenaza”.¹³ Al menos ésta es la tesis defendida por Antonio Negri en *Goodbye Mr. Socialism*. A propósito de ella, Michael Hardt anota:

Con demasiada frecuencia parecería que nuestras únicas opciones son el capitalismo o el socialismo, la regla de la propiedad privada o la de la propiedad pública, de modo tal que la única cura para los males del capital es hacerlo público, esto es, ejercer la regulación estatal. Pero tenemos que explorar otra posibilidad: ni la propiedad privada del capitalismo ni la propiedad pública del socialismo, sino lo común en el comunismo.¹⁴

Según esta tesis, en el contexto histórico del fracaso del socialismo realmente existente y la bancarrota del capitalismo, lo único que habría de quedar como opción sería el comunismo —éste aún poseería actualidad y potencial emancipatorio-radical, *no a pesar sino a causa de la perversión estalinista*—. Esta hipótesis gana sustento si se advierte que el capitalismo tiende cada vez más a estrechar lazos con el socialismo:

¹¹ Dean, *op. cit.*, p. 69.

¹² *Ibid.*, p. 179.

¹³ Slavoj Žižek, *op. cit.*, *Primero como tragedia, después como farsa*, p. 112.

¹⁴ Michael Hardt, “Lo común en el comunismo”, en Analía Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Alcira Bixio (trad.), Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 129.

La única manera que tiene el sistema capitalista global de sobrevivir a su antagonismo a largo plazo y evitar simultáneamente la solución comunista será reinventar alguna clase de socialismo, en forma de comunitarismo, populismo, capitalismo con valores asiáticos, o alguna otra configuración. Por ello, el futuro será comunista [...] o socialista.¹⁵

Los salvamentos del sistema financiero que tuvieron lugar en años recientes bajo el pretexto de estabilizar la economía global dan cuenta del nuevo vínculo entre capitalismo y socialismo. En el horizonte despejado a partir de 2008 se encontraría la China contemporánea —esto es, el capitalismo con valores asiáticos *à la* China—. En síntesis, la crisis habría marcado el comienzo de una forma autoritaria de capitalismo —de un capitalismo socialista, de un socialismo para ricos, en donde se privilegia lo privado a expensas de lo común como nunca antes se lo hizo— con la que se pone punto final al sueño del Estado de bienestar y al romance con la democracia y el liberalismo.

Pero el nuevo comunismo —que en este contexto tanta simpatía despierta entre los izquierdistas— no sólo ya no tiene nada que ver con el socialismo sino tampoco con el marxismo —circunstancia que, a decir verdad, ha despertado todo tipo de polémicas—.

Si Negri es uno de los mayores responsables de que el comunismo no mantenga ya vínculo alguno con el socialismo, Badiou es el artífice principal de que aquél hoy se encuentre desligado del marxismo. Este autor parte de la intuición fundamental de que, pese a todo, el comunismo continúa siendo “la buena hipótesis”.¹⁶ Badiou no entiende al comunismo como “un programa” sino —y en esto parecería seguir a Kant— como “una Idea” que posee una “función [...] reguladora”.¹⁷ A su entender, puede hablarse de hipótesis comunista en tanto se reconozca la existencia de una idea eterna del comunismo, dotada de una serie de invariantes o invariables atemporales —esto quiere decir que los principios de la idea podrían convocarse “sean cuales sean las declinaciones o variaciones

¹⁵ Slavoj Žižek, *Primero como tragedia, después como farsa*, p. 111.

¹⁶ Alain Badiou, *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, Iván Ortega (trad.), Ponte Caldelas: Ellago Ediciones, 2008, p. 97.

¹⁷ *Ibid.*, p. 98.

que experimenten en contextos diferentes”—¹⁸ Estas invariantes comunistas serían “la estricta *justicia igualitaria*, el *terror disciplinario*, el *voluntarismo* político y la *confianza en el pueblo*”. Siguiendo a Badiou, Žižek se refiere a ellas como “los ‘cuatro conceptos fundamentales’ que actúan desde Platón, a través de las rebeliones milenarias medievales, del jacobinismo, el leninismo y el maoísmo”.¹⁹

A propósito de las invariantes en cuestión, vale la pena citar en extenso lo que el filósofo parisino apuntaba hacia 1991:

¿Qué significa “comunista”? ¿Qué puede pensar la filosofía bajo este nombre (la filosofía bajo la condición de una política)? La pasión igualitaria, la Idea de justicia, la voluntad de romper con las componendas del servicio de los bienes, la deposición del egoísmo, la intolerancia a la opresión, el anhelo de cesación del Estado. La absoluta preeminencia de la presentación múltiple sobre la representación. La tenaz obstinación militante, desencadenada por algún acontecimiento incalculable, de atribuir al azar el propósito de una singularidad sin predicado, de una infinidad sin determinación ni jerarquía inmanente, lo que yo llamo lo genérico, y que es —cuando su procedimiento es político— el concepto ontológico de la democracia, o del comunismo, da igual [...] La filosofía se da cuenta de que esta *forma* subjetiva acompaña desde siempre y para siempre a los grandes levantamientos populares cuando no son, precisamente, cautivos y opacos (como lo es todo lo que hoy se nos muestra: nacionalismo, fascinación mercantil, mafiosos y demagogos encarnados en el Parlamento), sino que están en ruptura libre con el ser-en-situación o con el ser-contado que los embrida. De Espartaco a Mao (no el Mao del Estado, que también existe, sino el Mao rebelde, extremo, complicado), de las sediciones democráticas griegas a la década mundial 1966-1976, es, en este sentido, cuestión de comunismo. Siempre será cuestión de comunismo, aun cuando la palabra, ensuciada, dé paso a alguna otra designación del concepto que ella recubre. Concepto filosófico, por lo tanto eterno, de la subjetividad rebelde. En 1975 llamé a esto “invariantes comunistas”. Mantengo la expresión, contra la de “muerte del comunismo”. Y mantengo que, en el

¹⁸ *Ibid.*, p. 100.

¹⁹ Žižek, *op. cit.*, *Primero como tragedia, después como farsa*, p. 145.

momento en que un monstruoso avatar propiamente desastroso (¡un “Estado del comunismo”!) se descompone, se trata de esto: de que todo acontecimiento político fundador de verdad expone al sujeto que él induce a la eternidad de lo igual. “Comunismo”, al haber nombrado esta eternidad, no puede servir adecuadamente para nombrar una muerte.²⁰

Recientemente, Badiou se ha explayado sobre la especificidad de la idea del comunismo. Ella, dice ahora, es una operación que depende de una mediación impura entre historia, política y subjetividad; una operación, en otras palabras, que posee “un componente político, un componente histórico y un componente subjetivo”.²¹ Según el pensador francés, *idea* sería el nombre dado a “una totalización abstracta de tres elementos primitivos: un procedimiento de verdad, una pertenencia histórica y una subjetivación individual”. La “definición formal” de una determinada idea remitiría entonces a la “subjetivación de la relación entre la singularidad de un procedimiento de verdad y una representación de la Historia”.²² Por consiguiente, cuando se habla de la idea del comunismo se habla de una verdad política —esto es, de un procedimiento político de verdad a través del cual tienen lugar una práctica y un pensamiento de emancipación colectiva— que se inscribe históricamente —es decir, que se secuencia y fecha temporalmente— y que es subjetivada, militada.

En lo fundamental, el componente subjetivo de una idea aludiría a la capacidad de todo individuo, de todo animal humano, de todo sujeto, de decidir ser parte de un procedimiento de verdad política, de convertirse en militante de una determinada verdad. Ciertamente, más que una decisión o conversión se trata de una incorporación. A decir de Badiou:

Es el momento en el que un individuo decreta que puede traspasar los límites (de egoísmo, de rivalidad, de finitud...) impuestos por la individualidad (o la animalidad, que es lo mismo). Y puede

²⁰ Alain Badiou, *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, Irene Agoff (trad.), Buenos Aires: Amorrortu, 2006, pp. 17-19.

²¹ Alain Badiou, “La idea del comunismo”, en Analía Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Alcira Bixio (trad.), Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 17.

²² *Ibid.*, p. 20.

hacerlo por cuanto, sin dejar de ser el individuo que es, llega a ser, además, por incorporación, una parte actuante de un nuevo Sujeto. Llamo a esta decisión, esta voluntad, “subjetivación”. De manera más general, una subjetivación es siempre el movimiento mediante el cual un individuo fija el lugar que ocupa una verdad en relación con su propia existencia vital y con el mundo en el cual se desarrolla esa existencia.²³

La parte histórica de la idea del comunismo tiene poco que ver con la historia propiamente dicha, con la Historia con mayúscula, con la historia del Estado, que por definición no es otra que la historia del *état des choses*. Ciertamente, la idea del comunismo es eterna, está conferida de invariantes atemporales, regresa siempre después de su muerte. Por lo tanto, aquello que sólo puede poseer historia es la hipótesis que se deriva de la existencia de la idea.

Según Badiou, “ha habido dos grandes secuencias de la hipótesis comunista: la de su puesta en marcha, su instalación; y la de su primera tentativa de realización”.²⁴ La primera de estas dos secuencias habría durado unos ochenta años, extendiéndose desde la Revolución francesa hasta la Comuna de París; la segunda se habría separado de la anterior por una pausa de cincuenta años, prolongándose desde la Revolución rusa hasta el final de la Revolución Cultural.

Mientras que lo que se halló en juego en la primera secuencia fue “la existencia de un movimiento popular y obrero” que pudiera actuar en nombre de la hipótesis y “la idea genérica de revolución”, en la segunda se lidió con “la victoria” y el problema de “la perduración”: ya no se trató de “formular y de experimentar la hipótesis comunista, sino de realizarla”.²⁵

Dicho de otro modo, mientras que la primera secuencia tuvo lugar “bajo el signo de la formulación de la hipótesis comunista y de su realidad en tanto que movimiento”, la segunda lo hizo “bajo el signo de su organización disciplinada y militarizada, de su victoria local y de su duración”.²⁶

²³ *Ibid.*, p. 19.

²⁴ Badiou, *op. cit.*, ¿Qué representa el nombre de Sarkozy?, p. 105.

²⁵ *Ibid.*, p. 107.

²⁶ *Ibid.*, p. 108.

Siempre siguiendo a Badiou, las verdaderas dificultades habrían comenzado a suscitarse tras el triunfo y la realización de la hipótesis. En particular, lo que habría sucedido es que la forma Partido-Estado se mostró inapropiada para la construcción de la dictadura del proletariado, es decir, para la construcción de “un Estado que organizase la transición hacia el no-Estado”; para la construcción de “un poder del no-poder”, de “una forma dialéctica del debilitamiento del Estado”.²⁷ Con todo, durante la segunda secuencia no se habría logrado “asegurar la perduración real y la transformación creadora de la hipótesis comunista”.²⁸ Fue así entonces que “la forma moderna del Estado reaccionario, el capitalo-parlamentarismo”, consiguió de vuelta “imponerse en los espíritus, disfrazado de ‘democracia’”.²⁹ De la misma manera, tras el final de la primera secuencia se dio paso a un interludio en donde se declaraba que la hipótesis comunista era insostenible —absurda, criminal— y se reivindicaba la necesidad de renunciar a ella.

Para Badiou resulta claro que lo que vendrá no podrá ya ser la continuación de la segunda secuencia:

El marxismo, el movimiento obrero, la democracia de masas, el leninismo, el Partido del proletariado, el Estado socialista, todas esas destacables invenciones del siglo xx ya no nos resultan realmente útiles. En el orden de la teoría deben ser conocidas y meditadas. Pero en el orden de la política se han vuelto impracticables. Éste es un primer punto esencial del que debemos ser conscientes: la segunda secuencia está clausurada y es inútil querer continuarla o restaurarla.³⁰

Lo que se impone a entender del autor es el nacimiento de una nueva secuencia de la hipótesis comunista, en la que ésta deberá ser presentada de una manera diferente. De acuerdo con esto, el problema de la tercera secuencia no podrá ser ya “ni la existencia en movimiento de la hipótesis ni su victoria disciplinada al nivel de

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Ibid.*, p. 109.

²⁹ *Ibid.*, p. 110.

³⁰ *Ibid.*, p. 111.

Estado”.³¹ Esencialmente, el problema de la tercera secuencia de la hipótesis comunista girará en torno al “modo propio en el que el pensamiento, ordenado por la hipótesis, se presenta en las figuras de la acción”.³² De lo que se tratará es de dar con “una nueva relación de lo subjetivo y lo objetivo que no sea ni el movimiento multiforme agitado por la inteligencia de la multitud (como creen Negri y los altermundistas), ni el Partido renovado y democratizado (como creen los trotskistas y los maoístas fosilizados)”.³³

En el siglo XIX, la hipótesis comunista habría sido presentada a través de la fórmula del movimiento obrero; en el XX, lo habría hecho a través de la del partido comunista. Sería inútil volver a cualquiera de ellas. Para Badiou, lo que el porvenir depara es el despliegue de una nueva fórmula de la hipótesis comunista.

Así las cosas —y puesto que, como en el siglo XIX, lo que hoy estaría en peligro serían las condiciones mismas de existencia de la hipótesis—, se impondría la exultante tarea de hacer que la hipótesis comunista exista de otra manera, de reinstalarla en el campo ideológico y militante. Hoy en día se experimenta el agotamiento de un intervalo reaccionario que separa a la segunda secuencia de una tercera que todavía no ha visto la luz.

La hipótesis comunista sigue siendo la buena hipótesis [...] Si esta hipótesis debe ser abandonada, no vale la pena hacer nada en el ámbito de la acción colectiva. Sin el horizonte del comunismo, sin esta Idea, nada en el devenir histórico y político es susceptible, por su naturaleza, de interesar al filósofo. Que cada cual se ocupe de sus asuntos y no hablemos más del tema. Démosle la razón al hombre de las ratas, como hacen algunos antiguos comunistas, ávidos de prebendas o desprovistos ya de toda valentía. Pero mantenerse en la Idea, en la existencia de la hipótesis, no quiere decir que su primera forma de representación, centrada en la propiedad y en el Estado, haya de ser mantenida tal cual. En realidad, lo que nos viene dado como tarea, digamos incluso como deber filosófico, es ayudar a que surja un nuevo *modo de existencia de la hipótesis*.³⁴

³¹ *Ibid.*, p. 112.

³² *Idem.*

³³ *Idem.*

³⁴ *Ibid.*, pp. 112-113.

Que la hipótesis comunista continúe siendo una buena hipótesis, y por tanto que la tarea de la hora consista en hacerla existir de un modo distinto, significa que los fracasos que ella experimentó en el despliegue de sus secuencias históricas previas no fueron absolutos sino más bien relativos. Vale decir, de que la hipótesis comunista haya fracasado al intentar realizarse no se desprende que se deba “abandonar la hipótesis misma y renunciar a todo el problema de la emancipación”.³⁵ A entender de Badiou, si hay algo que debería abandonarse sólo podrían ser las fórmulas a través de las cuales la hipótesis intentó realizarse. De lo único que da cuenta la circunstancia de que haya tenido lugar el fracaso es del hecho de que no se escogió el camino correcto para resolver el problema inicial —a condición de que una determinada hipótesis no sea descartada, tras la existencia de un fracaso no puede esconderse más que la paciente historia de la verificación de la hipótesis—.

Toda derrota revolucionaria, escribe Badiou,

posee siempre una parte negativa (muertes, encarcelamientos, traiciones, pérdidas de fuerza, fragmentación), la cual a menudo se torna bastante evidente en el momento, y una parte positiva, la cual usualmente toma un largo tiempo en emerger (el ajuste de cuentas táctico y estratégico, el cambio de modelos para la acción, la invención de nuevas formas de organización).³⁶

Tras el acontecer de la derrota, de lo que se trataría entonces es de sacar las lecciones adecuadas y luchar por la emergencia positiva de lo nuevo. Según el filósofo francés, la hipótesis comunista viene de toparse con duros fracasos. Para ponerlo en los términos empleados en *Lógica de los mundos*: el procedimiento de verdad del comunismo viene de haber lidiado incorrectamente con obstáculos inherentes a su mundo, con elecciones binarias que en diversos puntos se le presentaron. Como dice Badiou, “todo fracaso es una lección que, en última instancia, puede ser incorporada dentro de la universalidad positiva de la construcción de una verdad”.³⁷ Para que la hipótesis

³⁵ Alain Badiou, “Preamble: What is Called Failure?”, en *The Communist Hypothesis*, Londres/Nueva York: Verso, 2010, p. 6.

³⁶ *Ibid.*, p. 9.

³⁷ *Ibid.*, p. 39.

comunista continúe siendo la hipótesis correcta —la hipótesis verdadera—, habría por tanto que sacar las lecciones de los fracasos experimentados y batallar para que ella pueda existir sin todo aquello que la condujo a fallar.

Sin embargo, podría argumentarse que no es tanto que el proyecto comunista falló como que fue derrotado, como que *se lo hizo fracasar*. Es en este sentido que la tesis trotskista de la degeneración burocrática de la revolución y el Estado obrero soviético sigue poseyendo actualidad. Como sugiere Bensaïd, que Badiou sitúe el comienzo de la bancarrota del marxismo —esto es, el comienzo de su inoperatividad dentro del procedimiento de verdad comunista— en un año como el de 1967, cuando la Comuna de Shanghái fue aplastada y se suscitó un dramático viraje en la Revolución Cultural, habla de una negativa a entrar del todo en el balance histórico de las experiencias del maoísmo y el estalinismo —“¡Vergüenza a quienes dejaron de ser comunistas al dejar de ser estalinistas y que no fueron comunistas más que mientras fueron estalinistas!”³⁸.

El hecho de que se haya hecho fracasar al proyecto comunista (desde dentro y desde fuera, claro está) no da crédito a la tesis de una derrota histórica que inhabilitó a éste para siempre. Continuar peleando por el comunismo constituye una opción totalmente válida. En todo caso, lo que hace la circunstancia de que se haya hecho fracasar al comunismo es ofrecer testimonio de la despolitización que tiene lugar como corolario de la huida de la historia hacia el terreno de la ontología —vale decir, como consecuencia del “salto fuera” de ella y el echar a correr “hacia la afirmación de la eternidad o, al menos, de la disponibilidad transhistórica del comunismo como Idea invariante”—.³⁹ Es cierto que gracias a Badiou el comunismo logra resistir el impulso historicista que —al igual que el “énfasis en la diferencia, el flujo y la multiplicidad”— forma “parte de la ideología del capitalismo tardío”.⁴⁰ Definido como idea, el comunismo puede reconocer la existencia de un núcleo eterno o ahistórico que le permite eludir el historicismo y relacionarse con la historia de otra manera. El problema es que, pese a que ello le permite ganar “en extensión ética o filosófica”, lo conmina también a perder “en precisión política”:

³⁸ Bensaïd, *op. cit.*, “Potencias del comunismo”, p. 10.

³⁹ Bosteels, *op. cit.*, p. 275.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 277.

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 los 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.⁴¹

En este punto, la pregunta que vale la pena formular es la que hace poco se hiciera Emmanuel Barot: “¿Qué hacer [...] para que la Idea se reapropie de las masas —es decir, que estas masas se reapropien de ella, le hagan perder su mayúscula y que vuelva a ser una fuerza material?”⁴² ¿Qué hace falta para que el comunismo tome un nuevo curso revolucionario? Como sugiere Bosteels, lo que urge hoy es que el comunismo vuelva a “encontrar su inscripción en el cuerpo concreto o en la carne de un sujeto político”.⁴³ Y para ello, ciertamente, hay que insistir en el comunismo como una idea eterna e invariante —como un núcleo imposible-real antihistoricista— pero, al mismo tiempo, continuar relacionándose con la historia de tal manera que el peligro de la despolitización consiga ser evitado.

En un momento volveré sobre todo esto. Antes, sin embargo, se impone la tarea de atender con un mayor grado de detalle cómo el comunismo se relacionó históricamente con el marxismo.

II

Es claro que temporalmente el comunismo precede al marxismo. Sería necio negar que existieron (y aún existen) formas de comunismo utópico-libertarias —primitivas y comunitarias, precoloniales

⁴¹ Bensaïd, *op. cit.*, “Potencias del comunismo”, p. 10.

⁴² Emmanuel Barot, “Por un nuevo curso del comunismo revolucionario”, *Ideas de Izquierda. Revista de Política y Cultura* (1), p. 39.

⁴³ Bruno Bosteels, “La hipótesis izquierdista: el comunismo en la era del terror”, en Analía Hounie (comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Alcira Bixio (trad.), Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 71.

y poscoloniales— que fueron (y son) premarxistas, no marxistas o incluso antimarxistas. Como es sabido, la existencia de la palabra se remonta al siglo XIV, su uso escrito (a través de Victor d’Hupay de Fuveau) al XVIII y su aplicación política (a través de Gracchus Babeuf) a los años inmediatamente posteriores a la Revolución francesa. No obstante, resulta hartamente complicado desligar el término de las propiedades atribuidas por la tradición en cuestión.

Pero bien, ¿qué es el marxismo? Bensaïd mediante, podría decirse que éste no es ni “una filosofía especulativa de la historia”, ni “una sociología empírica de las clases”,⁴⁴ ni mucho menos “una ciencia positiva de la economía acorde al paradigma [...] de la física clásica”.⁴⁵ Jamás podría él implicar algo de esto, pues ante todo se distingue por suponer un tajante rechazo de la razón histórico-sociológica y de la positividad científica. Tampoco es una filosofía decimonónica, como le gustaba decir a Michel Foucault. En todo caso, podría decirse más bien que lo que el marxismo entraña es “la culminación final de la filosofía”, “su abdicación”, el pasaje a “otra cosa”.⁴⁶ Y bien, ¿qué es esta otra cosa? Si no es nada de lo evocado, ¿qué es el marxismo?

Lo que ante todo hay en eso que se llama marxismo es ciencia. Pero una ciencia hecha de otro modo; una ciencia del trabajo de lo negativo y del punto de vista de la totalidad asociada con nombres como los de Platón, Descartes, Spinoza y Leibniz; una ciencia que posee el sentido de la *deutsche Wissenschaft* hegeliana a la que no asusta la ausencia de clasificaciones estáticas o definiciones unívocas y seguras —antes que de éstas, para la formulación conceptual ella se vale de determinaciones momentáneas—; una ciencia escurridiza, dialéctica, cuyo objeto no es otro que la complejidad de lo real; una ciencia en donde las variaciones e inconsistencias terminológicas conviven con la rigurosidad y la argumentación; una ciencia, en pocas palabras, en la cual el saber racional se anuda con la política, la ética y el goce estético.

⁴⁴ Daniel Bensaïd, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, Agustín del Moral Tejada (trad.), Buenos Aires: Herramienta, 2003, p. 21.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 22.

⁴⁶ Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Julieta Fombona de Sucre (trad.), Madrid: Alianza, 1971, p. 32.

Al no revestir la forma de ningún tipo de sistema doctrinario, a causa de que no mantiene vínculo alguno con la lógica subyacente a la razón instrumental y al positivismo, a esta otra cosa que es el marxismo, a esta peculiar ciencia hecha de otro modo, sólo puede caberle el estatuto de “una teoría crítica de la lucha social y de la transformación del mundo”.⁴⁷

Con la emergencia del marxismo, la filosofía se niega a sí misma, superándose. Se produce, entonces, el pasaje al saber mismo del capitalismo; la “transición”, como apunta Herbert Marcuse, “hacia la teoría crítica de la sociedad”.⁴⁸ La caracterización del marxismo aquí implícita es ciertamente la mejor de todas las que se hallan a la mano.

Kant tiene en verdad poco que ver con ella, pues la ciencia crítica marxista no trata de un esclarecimiento trascendental de las condiciones de posibilidad del conocimiento, un develamiento ético del imperativo categórico del actuar o una tematización estético-teleológica de la facultad de juzgar.

Si bien el sentido de ciencia que posee es el de ciencia alemana, si bien es dialéctica, la crítica marxista no guarda tampoco un vínculo demasiado estricto con Hegel y el idealismo. Al comienzo de la *Fenomenología del espíritu*, el filósofo germano enunciaba que “lo más fácil es enjuiciar”; lo medianamente difícil, “captar”, comprender o representar; y lo más difícil de todo, “la combinación de lo uno y lo otro”:⁴⁹ exponer, presentar.

Desde muy joven, Marx creyó que todo esto encarnaba un “movimiento todavía acrítico”.⁵⁰ En Hegel, sostuvo en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, los elementos de la crítica se despliegan “en una forma alienada”; “yacen [...] ocultos y a menudo ya *preparados* y de una manera que va mucho más allá de la perspectiva”.⁵¹ Convencido de ello, habiendo abandonado ese territorio llamado Alemania que ni siquiera un país era, adoptando como hogar el exilio y manteniéndose siempre en la frontera —en la frontera geográfica

⁴⁷ Bensaïd, *op. cit.*, *Marx intempestivo*, p. 22.

⁴⁸ Marcuse, *op. cit.*, p. 253.

⁴⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Wenceslao Roces (trad.), Buenos Aires: FCE, 2007, p. 9.

⁵⁰ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Miguel Vedita (trad.), Buenos Aires: Colihue, 2004, p. 188.

⁵¹ *Ibid.*, p. 192.

pero también en la filosófico-política—, se dispuso a situar la crítica más allá del juicio moral, de la representación ideológica y de la exposición positivista. A su entender, aquélla arranca “las cadenas a las flores ilusorias [...] para que se desembarace de ellas y recoja flores vivas”.⁵² Según este peculiar Marx —el de los *Deutsch-Französische Jahrbücher*; el solitario que, de acuerdo a Miguel Abensour, se encontraba sumido en un “momento maquiaveliano”⁵³ de lo político—, cuando realmente se yergue contra un determinado “estado de cosas”, la crítica no equivale a “la pasión del cerebro” sino más bien al “cerebro de la pasión”; no a “un bisturí” sino a “un arma”.⁵⁴

Conceptualizada de este modo, la crítica tiene por “objetivo” un “enemigo” al que busca “aniquilar”;⁵⁵ su tónica o *pathos* es el de la “indignación”, el del avergonzamiento; su tarea u “obra”, la “denuncia”.⁵⁶ Ella es esencialmente radical porque toma “la cosa desde su raíz”.⁵⁷ Tiene que ver en lo fundamental con la producción de un cambio en las condiciones en las que se enjuicia, comprende y presenta, pues la crítica “no cierra su camino en ella misma, sino que se extiende hacia los *problemas* para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica*”.⁵⁸

Contra la especulación y el filisteísmo, contra el entendimiento y la reconciliación, contra la desvergüenza y el cinismo, contra la sagrada familia de las “críticas críticas” que dan vueltas sobre sí mismas, contra la ideología alemana, la miseria de la filosofía y la podredumbre de la sociología, contra todos aquellos que “no se consideran *personas* que se dedican a la *crítica*, sino *críticos* que sólo *por casualidad* tienen la desgracia de ser personas”,⁵⁹ Marx echó a andar un modo de la crítica fundamentado a partir de la fractura entre

⁵² Karl Marx, “Introducción”, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Analía Melgar (trad.), Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2004, p. 51.

⁵³ Miguel Abensour, *La democracia contra el Estado*, Eduardo Rinesi (trad.), Buenos Aires: Colihue, 2008, p. 18.

⁵⁴ Marx, *op. cit.*, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, p. 53.

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁹ Karl Marx, “Carta a L. Feuerbach, escrita en París el 11 de agosto de 1844”, en Ludwig Feuerbach y Karl Marx, *La filosofía del futuro - Tesis sobre Feuerbach*, Julio Vera (trad.), Buenos Aires: Calden, 1969, p. 22.

realidad y pensamiento que es constitutiva de toda subjetividad; un modo de la crítica que pone en crisis el estado de las cosas y que pasa a la acción. Y este tomar cartas en el asunto es lo que torna verdaderamente crítica a una crítica, pues, como indica Bensaïd, cuando ella es auténtica, “no puede hacer nada mejor que desengañar y resistir, plantear las condiciones para el desilusionamiento y el desengaño reales. Lo demás se juega en la lucha. Donde las armas de la crítica ya no pueden prescindir de la crítica de las armas. Donde la teoría se vuelve práctica. Y el pensamiento, estrategia”.⁶⁰

En fin, el marxismo es un modo de la crítica que en los tiempos que corren continúa revelándose como un arma extremadamente eficaz, pues elude reemplazar a la crítica de las armas. Un modo de la crítica apto para afrontar práctica y estratégicamente aquello por lo que, en cuanto reclama para sí justicia, se es convocado y urgido.

Ni acomodación, ni consuelo, ni resignación. De lo que siempre se ha tratado para los marxistas es de solidarizarse con los derrotados de la historia, de ofrecer resistencia al rumbo de los tiempos, de adoptar un punto de vista realista e intransigente, de criticar con ferocidad todo lo que es.

El principal legado de Marx es el del establecimiento de la piedra angular de una crítica no sólo del discurso de la economía política sino también del modo de producción del capital; no sólo de la política de las clases dominantes sino también de la política y la propia existencia de clases de seres humanos; no sólo del derecho y de las leyes del Estado sino también del estado de cosas mismo.

En suma, y tomando lo que el propio Marx dijera en carta a Arnold Ruge en septiembre de 1843, el marxismo no es un sofisma ni una filosofía: es una crítica, una “crítica implacable de todo lo existente”.⁶¹ Una verdadera teoría crítica y radical de lo que ha sido, es y probablemente, si no se actúa a tiempo, continuará siendo. Crítica de los tiempos pero también de lo que se encuentra a destiempo, arte del tiempo y el contratiempo, el marxismo —más allá de lo que posteriormente pudieran establecer las fétidas ortodoxias petrificadas— se articularía en su devenir vívidamente, como un pensamiento de la política, como un pensamiento de la revolución permanente, un pensamiento de los desarrollos desiguales y

⁶⁰ Bensaïd, *op. cit.*, *Marx intempestivo*, p. 342.

⁶¹ Karl Marx *et al.*, “Cartas cruzadas en 1843”, en Karl Marx, *Escritos de Juventud*, Wenceslao Roces (trad.), México: FCE, 1982, p. 458.

combinados, un pensamiento de la “discordancia de los tiempos”⁶² y la “no contemporaneidad”.⁶³

Poner en crisis lo que de por sí ya lo está: he aquí en pocas palabras lo que el marxismo es. Para una definición más acabada, sin embargo, siguiendo a Maurice Blanchot, habría que agregar que en él se hallan en juego “tres clases de palabras, las cuales son necesarias, pero están separadas y, más que opuestas, yuxtapuestas”.⁶⁴ Esto es, que en el marxismo coexisten tres proyectos que, si bien se encuentran entrelazados y responden a un único propósito —a saber: la crítica radical del estado de las cosas—, en lo esencial son relativamente autónomos. Me refiero al proyecto político de la consecución del socialismo y el comunismo, el proyecto científico —proyecto éste que, de nuevo, se asocia no con el sentido de cientificidad positivista anglo-francés sino con el de ciencia alemana— del materialismo histórico y el proyecto filosófico —o más bien, como ha sugerido Étienne Balibar, el proyecto de “una *no filosofía* e incluso una *antifilosofía*” —⁶⁵ del materialismo dialéctico.

El comunismo mantiene con el marxismo entonces la relación (sobre)determinada que un objetivo específico mantiene con uno general. Posee autonomía relativa pero en última instancia se sujeta a un propósito de máxima. Esto quedó planteado desde el momento en que, en los *Manuscritos*, Marx concedió al comunismo el estatuto de un “naturalismo consumado”,⁶⁶ de “la verdadera solución del conflicto que el hombre sostiene con la naturaleza y con el propio hombre”, de “la verdadera solución de la pugna entre existencia y esencia, entre objetivación y autoconfirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género” —esto es, el estatuto de “la solución del enigma de la historia” —.⁶⁷

Ya en colaboración con Engels, Marx complejizaría un tanto las cosas al caracterizar al comunismo no como “un *estado* que debe implantarse” o “un *ideal* al que haya de sujetarse la realidad”, sino

⁶² Bensaïd, *op. cit.*, *Marx intempestivo*, p. 49.

⁶³ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁴ Maurice Blanchot, “Leer a Marx”, en *Escritos políticos*, Lucas Bidon-Chanal (trad.), Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006, p. 124.

⁶⁵ Étienne Balibar, *La filosofía de Marx*, Horacio Pons (trad.), Buenos Aires: Nueva Visión, 2006, p. 6.

⁶⁶ Marx, *op. cit.*, *Manuscritos...*, p. 144.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 142.

más bien como “el movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual”,⁶⁸ es decir, no como algo muerto, fijo, putrefacto (un Estado o un estado de cosas, lo mismo da), sino como algo vivo, en desarrollo constante, que se revoluciona permanentemente y cuyas fuerzas se despliegan en la realidad material afectándola, condicionándola y hasta modificándola.

Una solución a un problema acuciante, un movimiento que interviene poniendo en crisis aquello que de por sí ya lo está y que en consecuencia es objeto de crítica. Esta forma de entender al comunismo se convertiría en la piedra angular del célebre *Manifiesto* redactado en 1848 y el principio rector de la Liga de los Comunistas y la Primera Internacional.

Ahora bien, Marx daría con un modelo para el comunismo, con una forma posible de comunismo —con un “comunismo ‘realizable’”,⁶⁹ practicable—, recién en 1871, al calor del acontecimiento de la Comuna de París. Al poco tiempo, en el contexto de la escritura de la *Crítica del Programa de Gotha* y la acuñación de la expresión “dictadura revolucionaria del proletariado”,⁷⁰ establecería la primera diferenciación más o menos sistemática con el socialismo —recuérdese que, por mucho tiempo, los términos operaron como sinónimos—.

Hasta el momento de la crisis decisiva, éste sería el sentido que el comunismo guardaría mayormente para los marxistas. Considerando las mediaciones del caso y teniendo en cuenta todo lo que las ortodoxias pudieron hacer con (y de) él, el comunismo perviviría en el marxismo como el fin último de un proyecto político supeditado a un objetivo mayor: la crítica radical del estado de las cosas. No como un punto de llegada sino más bien como una apuesta emancipatorio-radical; no como una finalidad teleológica sino más bien como una realidad a posibilitar y, por tanto, por la que vale la pena luchar.

⁶⁸ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Wenceslao Roces (trad.), Buenos Aires: Pueblos Unidos, 1985, p. 37.

⁶⁹ Karl Marx, “La guerra civil en Francia”, en Karl Marx *et al.*, *La Comuna de París*, Buenos Aires: Polémica, 1975, p. 43.

⁷⁰ Karl Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, Buenos Aires: Ediciones Compañero, 1971, p. 38.

El comunismo es la posición en cuanto negación de la negación; por ello, es el momento *real* de la emancipación y recuperación humanas, momento necesario para la ulterior evolución histórica. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio enérgico del futuro próximo, pero el comunismo no es, en cuanto tal, la meta de la evolución humana, la forma de la sociedad humana.⁷¹

III

Para Marx, siempre hubo en juego en el comunismo mucho más que la cifra de una apuesta pascaliana y un programa político para la acción. En último término, lo que para él —y, en consecuencia, para los marxistas— habita en éste es la “reintegración o retorno del hombre a sí mismo”, la “superación de la autoalienación humana”, la “verdadera *apropiación de la esencia humana* por y para el hombre”.⁷²

El comunismo como camino de la insurrección o incluso de la revolución se abre paso, dice Marx, cuando “la verdadera comunidad de los hombres” —lo que Feuerbach llamaba el ser genérico o la “esencia humana”— se pierde, y por encima de ella se erige una falsa o ilusoria comunidad —a saber, una “comunidad política”, un “Estado”.⁷³ En tanto la vida continúe deshumanizándose, prosigue el autor, en tanto se esté separado de la “verdadera comunidad”,⁷⁴ en tanto el ser genérico permanezca enajenado de sí mismo y se presente como un “poder ajeno”⁷⁵ —esto es, como un poder social verdaderamente extraño del que no se puede más que avergonzarse—, en tanto “la *comunidad*” continúe adoptando el rostro de “una universalidad *imaginada*”, en tanto “la universalidad y la fuerza reconocidas de la comunidad” sigan siendo la del “capital”,⁷⁶ habrá sitio para el comunismo.

Lo que todo esto quiere decir es que, desde Marx —e incluso desde antes de él—, el comunismo ha persistido como una promesa

⁷¹ Marx, *op. cit.*, *Manuscritos...*, p. 155.

⁷² *Ibid.*, p. 141.

⁷³ Karl Marx, “Glosas críticas al artículo ‘El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano’”, en *Escritos de Juventud*, Wenceslao Roces (trad.), México: FCE, 1982, p. 519.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 520.

⁷⁵ Marx y Engels, *op. cit.*, *La ideología alemana*, p. 36.

⁷⁶ Marx, *op. cit.*, *Manuscritos...*, p. 140.

utópica de redención y justicia, como la promesa de la instauración de una verdadera comunidad a la que se oponen todas las formas ilusorias a través de las que ella se manifestó a lo largo de la historia. En definitiva, cuando Marx habla de ese “sueño” de una cosa que “el mundo posee” y de la que “sólo necesita llegar a poseer la conciencia para poseerlo realmente”,⁷⁷ de lo que está hablando es de esta promesa y de sus invariantes atemporales.

Cuando Badiou dice que la hipótesis comunista continúa siendo la buena hipótesis no está diciendo algo muy distinto a lo que dijo Marx hace más de un siglo y medio. Reafirma la actualidad de la promesa: sólo eso.

Hoy día los seres humanos siguen privados de la existencia de una auténtica comunidad del ser genérico y, en consecuencia, se supeditan a los designios de la falsa comunidad de la democracia —el significante-amo de los tiempos actuales, para ponerlo en los términos lacanianos de los que Badiou y los nuevos izquierdistas se valen—. Es precisamente por eso que la promesa de una comunidad verdadera, en donde lo colectivo de una vez por todas se realice, persiste; es precisamente por eso que la hipótesis comunista continúa siendo la buena hipótesis. “Comunidad’ es aquello por lo cual la filosofía *entiende* la propuesta [...] comunista”,⁷⁸ indica Badiou en *Condiciones*.

El impalpable don de la comunidad es eso mismo por lo que el mundo nos dice hoy que es lo imposible propio del mundo, de todo mundo, no obstante que un mundo no se sostiene sino de una consistencia consensual. Comunidad, comunismo: lo que ocurre ante nuestros ojos probaría que están ahí las travesías criminales de una inconsistencia del mundo. Mucho más que la facilidad del goce y del tránsito, mucho más que el egoísmo cerrado y el consentimiento de la rapiña, de la injusticia y de la libertad como vacante de toda verdad, lo que se dice —o más bien lo que cada uno se dice en el elemento anónimo del decir— con la economía de mercado, con el reino técnico de los políticos, con

⁷⁷ Marx *et al.*, *op. cit.*, “Cartas cruzadas en 1843”, p. 460.

⁷⁸ Alain Badiou, *Condiciones*, Eduardo Lucio Molina y Vedia (trad.), México: Siglo XXI, 2002, p. 206.

la guerra, con la indiferencia, es esto: lo imposible del mundo, hoy y para siempre, es la comunidad. Puesto que sólo existen la gestión razonable, el capital, los grandes equilibrios.⁷⁹

Ahora bien, la definición filokantiana del comunismo como idea transhistórica con la que se relaciona esta imposibilidad constitutiva de la comunidad se da de bruces con todo lo que se deriva de la caracterización marxista del comunismo como movimiento real que abole el estado de cosas existente. A propósito, Bensaïd apunta:

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 le acerca al objetivo y lo que le aleja de él. A este título, no es un conocimiento científico del objetivo y del camino, sino una hipótesis estratégica reguladora. 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 mal menor que sería el camino más corto hacia lo peor.⁸⁰

No alcanza con que las izquierdas permanezcan fieles a la idea comunista. De lo que se trata (para ellas también) es de lograr situarla “dentro de los antagonismos de la realidad histórica” que le conceden “urgencia práctica”;⁸¹ de ligarla y ponerla estratégicamente en diálogo con los conflictos y problemas que reverberan dentro de la falsa comunidad en la que toca vivir. En otras palabras, frente a Badiou, que elabora la idea del comunismo como una idea regulativa

⁷⁹ *Ibid.*, p. 207.

⁸⁰ Bensaïd, *op. cit.*, “Potencias del comunismo”, p. 13.

⁸¹ Žižek, *op. cit.*, *Primero como tragedia, después como farsa*, p. 106.

que no posee vínculos reales con la historia —a decir verdad, el despliegue badiouiano de la hipótesis comunista posee las características de una *Kritik der reinen Kommunismus*—,⁸² lo que debe hacerse es repetir el pasaje de Kant a Hegel. En efecto, la idea del comunismo

Tiene que ser concebida] como una Idea en el sentido hegeliano, es decir, como una Idea que está en el proceso de su propia actualización [...] Lo que la noción de Idea como un producto de sí misma hace visible no es un proceso de autoengendramiento idealista, sino el hecho materialista de que una Idea existe solo en, y a través de, la actividad de los individuos comprometidos con ella y motivados por ella.⁸³

Esta insistencia de carácter hegeliano en el comunismo es lo que podría evitarle a las izquierdas dar el paso sin retorno que Marx dio al describir a éste como la solución del enigma de la historia. Sin lugar a dudas, se puede decir hoy que éste fue un paso correcto, pero dado en la dirección equivocada.

En cierta ocasión, John Berger sugirió que las respuestas no pueden ser dadas más que por las multitudes. La cuestión es que, irónicamente, ellas no conocen los interrogantes para los que tienen (o en todo caso, representan) las respuestas. Es justamente por ello que, como dice Eduardo Grüner, “la misión del pensamiento crítico” es “la de crear problemas, no la de resolverlos”.⁸⁴

Esa tarea es un combate que sólo puede ser librado en el campo de batalla en que la historia se pliega y despliega. Los intelectuales, por consiguiente, deben proceder ante las demandas de las masas como lo hiciera Claude Lévi-Strauss ante el tema de la prohibición del incesto, esto es, no tratándolas como enigmas sino como respuestas dadas a preguntas que aún no han sido formuladas. Así por lo menos lo cree Žižek, quien considera que las demandas de los pueblos “son respuestas”, y que la tarea del filósofo o el crítico consiste

⁸² Slavoj Žižek, *Viviendo en el final de los tiempos*, José María Amoroto Salido (trad.), Madrid: Akal, 2012, p. 482.

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ Eduardo Grüner, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 161.

en “proponer las preguntas a las que las mismas responden”:⁸⁵ la situación “es como aquella del psicoanálisis, en la que el paciente conoce las respuestas (sus síntomas son tales respuestas) pero desconoce a lo que ellas responden, y el analista debe formular las preguntas. Sólo a través de un trabajo tan paciente como éste un programa emergerá”.⁸⁶

Pensar no es tanto resolver problemas como formular los interrogantes adecuados. En definitiva, ello es lo que permite caracterizar al comunismo no como una solución sino más bien como el nombre de un problema sobre el que incansablemente hay que meditar. Y ello ciertamente también es lo que permite concebir a la comunidad no como algo perdido o por venir sino más bien como una paradójica imposibilidad que debe posibilitarse. Un sitio divisible pero que se escapa, por qué no, en el que las respuestas sin preguntas se encuentran siempre ya dadas, durmientes, esperando a que alguien —no importa quién— las despierte con el interrogante correcto. Un paraje, en suma, sobre el que todo aquel que se considere parte del actual campo de fuerzas de las izquierdas está obligado a inquirirse una y otra vez. ☒

⁸⁵ Slavoj Žižek, *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Londres / Nueva York: Verso, 2012, p. 1008.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 1009.