

Antonio Gramsci entre  
los colaboradores de la revista  
«Ordine Nuovo».  
*Fotografía anónima (1924).*



## El marxismo según, a pesar de, o sin Marx

Patrice Bollon

Patrice Bollon, economista, periodista y ensayista, autor, entre otros, de *Cioran, l'herétique* (Gallimard, 1997), *Esprit d'époque* (Seuil, 2002) y *Manuel du Contemporain* (Seuil, 2007). Artículo aparecido en *Le Magazine Littéraire* 479 (2008). © Magazine Littéraire 2008



Se ha señalado con frecuencia que si bien el marxismo es en el fondo, o por entero, una filosofía política, una «interrogación filosófica [...] sobre la esencia de lo político»,<sup>1</sup> en la obra de Marx, en cambio, no hay teoría política en el sentido riguroso del término —es decir, consideraciones detalladas sobre el poder, la manera como se ejerce y se distribuye, cómo conquistarlo, qué hacer con él, etc.—, con la salvedad de algunos principios muy generales. Por lo demás, ¿no había previsto consagrar un tomo de *El Capital*, que como se sabe quedó inacabado, a estas cuestiones?

Sin embargo, esta ausencia no es circunstancial. Como ha señalado Henri Lefebvre,<sup>2</sup> la obra de Marx no quedó solamente inacabada, sino que es «incompleta». Y si Marx no elaboró una teoría política en buena y debida forma, quizás también se debe sencillamente a que el conjunto formado por sus diversas concepciones difícilmente podría haber acogido una tal teoría. En efecto, no es fácil insertar una práctica clara del poder (y de la toma del poder) en la tensión, frecuentemente señalada, que atraviesa toda su obra,<sup>3</sup> entre un análisis económico e histórico tentado por el determinismo y la subjetividad de las luchas por la emancipación. Tal es la problemática que plantea el célebre principio, acuñado por Engels, de la «determinación de lo político por lo económico en última instancia».

Si, de alguna manera, el juego ya ha sido más o menos jugado de antemano, ya no pueden realmente plantearse, en la transformación revolucionaria, más que cuestiones de estrategia o, mejor aún, de pura táctica política. La organización o el partido encargados de promover el cambio social (para Marx, más que político) racionalizado, dotado incluso de un estatuto científico, no tiene que darle vueltas al objetivo de la revolución. Es un objetivo que le supera, puesto que responde a la lógica soberana de la historia. Desde ese momento, su única preocupación sólo puede ser saber cómo convertirse en el instrumento más apropiado de esta «necesidad histórica». Su única libertad consiste en determinar bajo qué condiciones puede convertirse, por decirlo con la fórmula de Spinoza, en «la consciencia de la necesidad». En cierto modo, es lo que expresa perfectamente la frase de Karl Kautsky, según la cual «nuestra tarea (de nosotros, los revolucionarios) no es organizar la revolución, sino organizarnos para la revolución; no hacer la revolución, sino sacar partido de ella».

Por lo tanto, no siendo más que simples vectores de evoluciones exteriores a ellos y planteadas como más o menos ineluctables, el partido o la organización portadores de la revolución no pueden cumplir más que una función general de «mediación» entre una necesidad de razón y la manera en que esta necesidad es comprendida (y la mayor parte de las veces, incomprendida) por la clase que, teniendo más interés en romper con la situación anterior, y que, liberándose, libera también a las otras, es la clase central del cambio: la clase obrera. Este esquema de base, que corresponde a la pendiente

1. M. Abensour, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Ed. du Felin, 2004.

2. H. Lefebvre, *Sociologie de Marx*, PUF, 1968.

3. Ver sobre este punto «Marx: bilan provisoire», primer capítulo de la primera parte de *L'Institution imaginaire de la société* de Cornelius Castoriadis, Ed. du Seuil, 1975.

«natural» del marxismo y que se volverá a encontrar en el leninismo, explica que el papel de la organización revolucionaria sea, ante todo, el de hacer pasar a la clase obrera del estatuto de «clase en si» (no consciente de su papel) al de «clase para si», consciente y fuerza motriz. Así, esta transformación pone perfectamente en marcha una estrategia y una táctica políticas (una actividad de propaganda, una cierta idea de la organización y la puesta en práctica, si es preciso, de «alianzas de clases»), pero que no movilizan, ni una ni otra, una verdadera teoría política –que versaría, por ejemplo, sobre cómo este poder alternativo habría de arreglárselas para hacer compatibles demandas sociales y políticas divergentes o no totalmente (y espontáneamente) convergentes entre si.

Ciertamente, de estas premisas no se desprende necesariamente una única vía política, leninista o criptoleninista, que se ha visto privilegiada por razones de eficacia y de tradición histórica, en cuanto prolongaba una solución que la historia había forjado anteriormente –en este caso, bajo la Revolución francesa, por los jacobinos. Muchas otras vías eran posibles y han sido efectivamente debatidas en el seno del movimiento obrero.

En efecto, de entrada se puede pensar –es la vía llamada «revisionista» de Eduard Bernstein– en desenganchar la lucha política de la lucha económica, concibiendo la primera como el medio para hacer llevar a buen término la segunda. Por lo tanto, se tratará, insertándose en el juego democrático, de conseguir poder político a fin de realizar la revolución social. También se puede –es el «tradeunionismo» con su variante anarcosindicalista– hacer derivar la lucha política de la lucha económica. Finalmente, se puede pensar –es la actitud «espontaneista» de Rosa Luxemburg, compartida por los «consejistas» y retomada por los «obreristas» italianos después de Mayo del 68, no muy alejada del mito de la huelga general de Sorel– que algunos acontecimientos revolucionarios, llevados a cabo por los actores mismos, consigan desbloquear la situación y engendrar –un poco por milagro– una organización viable de la sociedad.

Todas estas soluciones, por más que sean diversas, comparten los grandes presupuestos en los que se basa la vía leninista. Ninguna renuncia al principio de la determinación de lo político por lo económico, ni al papel central de la clase «universal», que representa el proletariado. En el revisionismo, por ejemplo, el acento puesto sobre la conquista democrática del poder no es más que un medio encubierto de preparar el regreso a lo económico. Así pues, el carácter determinante de esta última esfera es conservado y el partido «del pueblo», punta de lanza de la lucha política, representa siempre de manera privilegiada los intereses de la clase obrera. Se limita a practicar –lo que también hará el leninismo– unas «alianzas de clases». Pero, en estas alianzas, la clase obrera ocupa siempre una posición central; simplemente busca aliarse con otras clases que tengan interés en el cambio.

Se podrían examinar, así, una a una todas las «soluciones» anteriormente enumeradas y la constatación sería la misma: a pesar de sus diferencias, todas comparten las mismas premisas fundamentales que el leninismo. Por tal razón, prisioneras todas de una misma contradicción potencial, se han visto llevadas o bien (como en el leninismo) a una resolución autoritaria de los conflictos que surgen entre una teoría planteada como incontestable porque es científica y una realidad que se resiste, o bien (como en el tradeunionismo) a un confinamiento de la lucha política en la lucha social, o bien finalmente (como en el consejismo o entre los espontaneístas) a un imperativo activista no seguro de su éxito.

De hecho, el único, en la tradición marxista que rompió con estas premisas y que puso las bases de una teoría política en el sentido pleno del término es Antonio Gramsci, a través de su concepto de «hegemonía cultural» y su noción adyacente de «bloque histórico». Basado en la idea de una autonomía (relativa) de la esfera ideológico-política con respecto a la economía y de su papel en la formación del consenso, el concepto gramsciano de hegemonía modifica profundamente los datos de la lucha política para el acceso al poder y los principios posteriores de su ejercicio.

En Gramsci la lucha es también, en primer lugar, ideológica. Pasa por la constitución de «bloques» que asocian capas sociales interesadas en el cambio. En cuanto a la organización o al partido portadores de la emancipación, ya no buscan, hablando con propiedad, alcanzar el poder u ocupar el Estado; más bien tratan de coincidir con ellos a través de la elaboración de «voluntades políticas colectivas». Se trata, es del todo evidente, de otra manera de concebir la política, más abierta y «democrática». Con todo, la ruptura operada por Gramsci está muy lejos de ser total, puesto que en su concepción no son puestos en tela de juicio ni el lugar central de la clase obrera en el proceso de emancipación ni la finalidad «ineluctable» de este último, a saber, el comunismo y con él el advenimiento de una sociedad finalmente reconciliada consigo misma, por lo tanto propiamente «salida de la Historia», lo que en lenguaje culto se llama la «teleología» marxista.

Así pues, muchas razones militan a favor de una reconsideración de estos dos supuestos. En efecto, en primer lugar se puede dudar de la existencia en nuestras economías desarrolladas de una clase sujeto único del proceso de la historia, como la clase obrera. Así, ¿qué hacer de estos «nuevos actores sociales», como se les llamaba en los años 70, las mujeres, los trabajadores inmigrados, los jóvenes, etc., cuyos intereses divergen de los del proletariado «clásico»? ¿Qué sucede con la división cada vez mayor en el mundo del trabajo entre unos trabajadores «instalados» y una masa cada vez más importante de precarios? Y así sucesivamente. Por otra parte, ¿cómo integrar las nuevas reivindicaciones no vinculadas directamente al mundo de la producción, tales como la protesta ecológica, el feminismo, las luchas sexuales, culturales, urbanas, etc.?

Estas evoluciones no sólo hacen que la idea de una clase única portadora del destino de la humanidad parezca aproximarse cada vez más a la ficción, sino que comportan y plantean también cuestiones hasta ahora inéditas. Es el caso, por ejemplo, de las reivindicaciones «identitarias» de los trabajadores provenientes de otras culturas, a las que el marxismo ortodoxo, acusado con frecuencia de «eurocentrismo»,<sup>4</sup> no sabe responder con naturalidad. Así pues, ¿cómo reunir estos diversos estratos sin negar su identidad, cómo promover un universalismo que no oprima los diversos particularismos?

¿Y si la solución se encontrara en una generalización de las intuiciones de Gramsci? Tal es el camino que toma uno de los grandes representantes del «post-marxismo», Ernesto Laclau, en su obra principal *Hegemonía y estrategia socialista*.<sup>5</sup> El libro consiste básicamente en una indagación acerca de cómo promover un cambio político fundamental en una situación marcada por este estado de fragmentación social. Como sostiene Laclau, esto exige pasar de la antigua lógica de mediación entre los intereses económicos de unos y otros a una lógica política de «articulación», que define como «la práctica capaz de establecer relaciones entre los diversos elementos, de suerte que la identidad de estos mismos elementos resulte modificada en el curso de esta acción de articulación».<sup>6</sup>

4. Ver también C. Castoriadis, *op. cit.*

5. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985 y 2001.

6. *Ibid.*, pág. 105 de la edición de 2001.

Si la lógica de la mediación, puesta frente a unas demandas potencialmente conflictivas, considera que éstas no son más que simples momentos de una totalidad que se ha de reconstituir –y esto, al riesgo de desnaturalizarlas o de negarlas–, la lógica de la articulación, por el contrario, las acepta en su plena diversidad estructural y su autonomía. Esta segunda lógica es la única que implica la necesidad de un trabajo, si no de un «oficio» político en el respeto de las demandas democráticas tal y como son formuladas.

Pero esta lógica comporta en su realización varias rupturas con la ortodoxia marxista. Ya hemos visto lo insostenible de un determinismo económico estricto y de la idea de centralidad de la clase obrera sobre la que se levantaba, pero la propuesta de Laclau implica también el abandono de todos los esencialismos económicos y sociales todavía presentes en la teoría marxista. De otro lado, este tipo de práctica política es incompatible con cualquier idea de teleología: las sucesivas hegemonías que nacen del trabajo político de articulación sólo corresponden a unas voluntades colectivas transitorias, llamadas a ser sustituidas por otras, sin un fin predeterminado. Eso es lo que inspira a Laclau la noción de «democracia radical»: deja de lado la idea de un mundo que culmina en la razón, y la sustituye por la idea superdemocrática e incluso libertaria de una sucesión ininterrumpida y sin un fin prefijado de poderes políticos.

La noción de «articulación» implica, además, un cambio aún más radical: el cuestionamiento de las concepciones filosóficas de base del marxismo. Contrariamente a Marx que, siguiendo a Hegel, remite todo conflicto sociopolítico a la categoría de contradicción, la política de «articulación» exige efectivamente separar lo que en la dinámica social deriva de una contradicción lógica (en la que los elementos en conflicto están vinculados entre sí por un sistema subyacente) y lo que deriva del antagonismo (en el que las partes en presencia –cosa muy frecuente en lo social– son, por el contrario, puros opuestos autónomos).

Sea cual sea el destino de estas «refundaciones» del marxismo –por una vez la palabra, convertida en un cliché en la política, cobra todo su sentido– es interesante notar hasta qué punto, partiendo de una preocupación inicial muy diferente, a saber, de la constatación de una crisis del marxismo ortodoxo para cumplir sus tareas «históricas» y no de una crítica de los regímenes que lo invocaban, Laclau llega, a fin de cuentas, a una visión social y política muy próxima a las de Castoriadis, Lefort y Rancière. Su visión de una sociedad «abierta» que se reinventa sin cesar recuerda las proyecciones de Cornelius Castoriadis en *L'Institution imaginaire de la société*. El rol de su poder emancipador corresponde al «lugar vacío» que supone, según Claude Lefort, toda verdadera democracia.<sup>7</sup> En cuanto a su concepción de una sociedad que no dejará de ser antagónica, es compartida con Jacques Rancière.<sup>8</sup> Igualmente resulta asombroso constatar cómo Laclau, a través de su noción de «articulación», desemboca en una filosofía política en consonancia con la que Miguel Abensour trata de desplegar, siguiendo muy de cerca los textos de Marx, en *La Démocratie contre l'État*. Hacer todas estas aproximaciones no equivale a buscar un consenso a cualquier precio. Simplemente se trata de indicar que quizás nos encontramos aquí en presencia no de la «verdad política» de Marx, pero sí al menos de una de sus interpretaciones sin duda más legítimas.

A propósito de Laclau se han planteado muchos interrogantes. Se trata de saber si, al romper con principios tan centrales como las ideas de necesidad histórica, de determi-

7. C. Lefort, *L'Invention démocratique*, Ed. Fayard, 1981.

8. J. Rancière, *La Méésentente*, Ed. Gallilée, 1995.

nación de lo político por lo económico o la orientación teleológica, su pensamiento se mueve aún en un marco de pensamiento marxista, si su post-marxismo no será más «post» que marxista. Ante estas preguntas cabe hacer una consideración: aparte de que, dadas las ventajas democráticas aportadas, la cuestión sea de poca importancia, es lo contrario lo que parece verdad. Para reactualizar el marxismo, Gramsci procedió a una operación de rehistorización y de relativización del mismo. Para revitalizarlo, es necesario pasar de nivel. Como hace Ernesto Laclau, hay que repolitizarlo aplicándole los mismos principios de la crítica marxista: en una palabra, *remarxistizar el marxismo*. ■

□ Traducción de Rafael Tomàs