

Rossana Rossanda es escritora, periodista y política de larga trayectoria en el seno de la izquierda italiana. Participó en la lucha de la Resistencia contra la ocupación nazi-fascista. Durante muchos años fue dirigente del Pci y posteriormente del grupo Il Manifesto. Su voz y su intervención política han sido una constante en el panorama italiano y europeo en general. Recientemente se ha publicado la traducción de su libro de memorias *La muchacha del siglo pasado* (Foca, 2008), que combina el testimonio con la reflexión acerca de una dilatada experiencia política y cultural, reseñado en esta misma revista (núm. 27) por Francisco Fernández Buey.

Marx y el Estado

Rossana Rossanda

La crisis que se abrió hace un año en Estados Unidos y que desde hace algunos meses incide en Europa ha generado una inesperada invocación de Marx («¡Vuelve Marx!», «¿Habrá que volver a Marx?») por parte de un buen número de comentaristas y también de los medios de comunicación. «Vuelve Marx» en el sentido de que el Estado se ve obligado a intervenir en las «leyes del mercado». Podría deducirse de ello que el espectro, si no del comunismo, sí al menos del pensador de Tréveris, ha seguido recorriendo Europa durante los treinta años largos de dominación neoliberal. Pero se trata de un espectro confuso, que se aleja mucho de una lectura auténtica o suficientemente creíble del propio Marx. No es cuestión baladí, ni puramente filológica. Marx fue un pensador ligado a la acción política, inimaginable sin la revolución de 1848 en Europa, indisoluble de la trayectoria de la primera Internacional, en la que depositó esperanzas y con la que batalló. Sin duda, no le habría sido indiferente el modo en que su legado fue acogido, desarrollado o distorsionado por la Segunda y la Tercera Internacional, y no perdamos de vista que, al fin y al cabo, se inspiraron en él el movimiento obrero y sus partidos, que dejaron su impronta en el final del siglo XIX y durante casi todo el siglo XX. Cuando millones de personas se organizan y luchan en torno a una idea, ésta se inserta en la historicidad, en la corporeidad de sus necesidades, esperanzas y decepciones. Marx sería el último en negarlo.

Pero también el último en aceptar simplificaciones o falsificaciones. La primera está en la identificación entre comunismo y estatalismo: vuelve la intervención estatal y por tanto vuelve Marx. Ahora bien, su pensamiento no tenía nada que ver con la primacía del Estado, antes al contrario pensaba el Estado como mera concreción de la clase dominante, como su instrumento represivo, del que «los que no tienen medios de producción» se desharían para alcanzar la libertad en absoluta autodeterminación. Sin embargo, bien es verdad que pocas décadas más tarde los millones de personas agrupadas en las diversas tendencias del movimiento obrero que se reclamaba de él tendrían bastante que ver con una forma u otra de Estado. Donde se habían hecho con el poder político, considerando que debían utilizar transitoriamente un aparato represivo viejo o nuevo (ejército, policía, burocracia) para golpear a la clase adversaria, capaz aún de movilizar fuerzas del antiguo régimen o grupos sociales reluctantes e incluso ejércitos de otros países interesados en ahogar la joven revolución. Y también donde no habían tomado el poder pero el movimiento obrero era suficientemente fuerte como para imponer un acuerdo tendente a derivar al Estado algunas propiedades estratégicas, algunos «bienes comunes» y dar categoría legislativa a compromisos sociales del nivel más alto posible (reducción de las horas trabajadas, derechos).

En el primer caso el «Estado revolucionario» –expresión que Marx habría considerado un oxímoron– era concebido como «transitorio», pero no lo fue nunca. Ni en la URSS ni en la China popular se proyectó jamás su extinción, más bien sucedió todo lo contra-

rio, el reforzamiento y solidificación del Estado, que excluía toda división de poderes. En el segundo caso, emergió un Estado como esfera política garante del compromiso social, después de 1929, el New Deal rooseveltiano y más adelante la teoría del liberal J. M. Keynes, que le adjudicaba un papel de gran interventor en la producción y de mediador entre las partes sociales, de manera que quedase asegurado el sistema y a la vez la protección de las capas más débiles frente a las desgracias más extendidas –la miseria, la vejez sin recursos, la ignorancia, que ya había denunciado el liberal lord Beveridge.

Los famosos «Treinta gloriosos» estuvieron marcados en Europa (no así en la URSS) por este segundo tipo de Estado, que ya no puede definirse sólo como «aparato represivo», aun si continúa determinado en grado máximo por la clase dominante y sigue estando «separado» del pueblo. Debilitado el comunismo, fue contra esta intervención del «Estado» en el proceso económico contra la que se desencadenó la ofensiva neoliberal de los años 80, con Reagan y Thatcher. Menos Estado y más mercado, o sea la desregulación, fue la consigna con la que se demolió la práctica teorizada por Keynes y, en sus comienzos, también por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Ahora los mismos que fueron heraldos del liberalismo económico invocan el retorno de la intervención pública para minimizar los estragos de ese mercado libre que habían perjurado que era el único mecanismo verdadero de equilibrio de los flujos económicos, frente al desastrosos voluntarismo de la «política».

Marx no tiene nada que ver con todo esto. En su perspectiva, los asalariados debían reapropiarse de los medios de producción y del producto de su trabajo sin intermediación alguna; acabada la propiedad privada y el beneficio, se derivaría una concordia natural entre consejos y comunas diversas. De ahí la extinción de todo Estado. No pensaba que la clase obrera debiera apropiarse del viejo aparato represivo, o construir uno propio, salvo durante una breve fase de dictadura en la que se aplastaría el viejo sistema y se realizaría la libertad de todos. Si pudiésemos trasladar a Marx a nuestro presente –una simple hipótesis académica, porque Marx, como se sabe, rechazaba hacer previsiones sobre el futuro, que consideraba simples «manejos con el porvenir»– no habría, desde luego, invitado a los Estados a salvar con fondos públicos el capital y su modo de producción, en apuros debido a una financiarización salvaje; más bien cabe imaginar que invitaría a los proletarios de todo el mundo a unirse para asestarle el golpe final. Hay que preguntarse, cierto, qué proletariado le respondería hoy. Se extiende una gran cólera entre los trabajadores que pierden su empleo o temen perderlo, pero demandan a la esfera política, y más exactamente al Estado existente, que aumente su poder de control sobre el sistema económico y de propiedad para que no descarrile a causa de la especulación y para impedir que la crisis ponga en excesivo peligro la ocupación. Es lo que, más o menos a regañadientes, están haciendo los Estados.

¿Y si –siempre mera hipótesis académica– se hubiera asomado Marx a las primeras décadas del siglo xx, no mucho después morir? Puede suponerse razonablemente que no se habría distanciado gran cosa del Lenin de *El Estado y la revolución* entre 1905 y la Primera Guerra Mundial. También Lenin, en efecto, consideraba que el Estado no era sino un aparato represivo de la clase dominante y si recurrió, sin demasiado escrúpulo, a dicho aparato fue porque estaba convencido de que se trataba de un recurso temporal, el tiempo necesario para defender la revolución de los restos del antiguo

régimen o de los grupos sociales reluctantes o de ejércitos extranjeros interesados en destruirla. Pero sabía bien que eso no era el socialismo. Era la expropiación de la propiedad de una minoría sobre los medios de producción, con lo que se realizaba lo que él mismo definió como «capitalismo de Estado», que podría considerarse la última fase antes de su apropiación directa por los trabajadores. Este tránsito, como se ha dicho, nunca se llevó a cabo. ¿Por qué?

Evitando la simplificación que lo atribuye todo al carácter tiránico de Stalin, puede observarse de entrada que, contrariamente a las hipótesis de Marx, la revolución rusa no tuvo lugar en el marco de una oleada revolucionaria mundial, o al menos europea, sino en un solo país, y ni tan solo en aquel que parecía más maduro. La guerra civil que siguió fue prolongada y feroz. Se inflamaron y fracasaron pocos años después las revoluciones europeas. La Tercera Internacional debatió en esa tesitura si se podía construir «el socialismo en un solo país», y por tanto aislado, y por tanto necesitado de un aparato armado dirigido contra el enemigo externo e interno. Pero ¿habría dicho Marx que «si no hay una revolución europea no hay nada que hacer»? Ciertamente, en su época había apoyado la pequeña y audaz Comuna de París.

Es un hecho que la revolución de 1917 nació junto a su propio Estado, por tanto un aparato separado, que además tanto en la fase en que se definió como «dictadura proletaria» como después de la Constitución de 1936, excluía, en contraste con un Estado de derecho burgués, cualquier división de poderes, y en el que incluso el control desde abajo por sus propios sóviets quedó en seguida en nada. En la URSS, como en China, el Estado nunca dejó de existir, más bien se reforzó y extendió sus poderes, convirtiéndose en una y la misma cosa con el partido comunista, y al revés. Y en cuanto en la URSS se intentó recortarlo, a casi setenta años de la revolución, el sistema se vino abajo. El único intento de extinguirlo desde abajo fue, en mi opinión, el apoyo dado por Mao a la «revolución cultural», pero ésta se reveló de una conflictividad inmanejable, tan dura en las denuncias e incluso las venganzas como inmadura en las propuestas, a excepción de algunas zonas de elaboración avanzada como la Comuna de Shanghai. Por lo que fue declarada «conclusa» en 1968, mientras que el terror que había comportado empujaba desde la parte opuesta a la mayoría del partido. Con la muerte de Mao en 1976, el curso de reformas inaugurado por Deng Hsiao Ping dio lugar en pocos años a un régimen que Marx habría definido como monstruoso, por cuanto está dirigido por un partido comunista que se dice comunista pero que rige (y se rige) sobre un sistema capitalista con escasas o nulas prestaciones sociales, que se está convirtiendo en uno de los más productivos y competitivos del mundo.

Una serie de problemas se abren aquí, y no solo derivados de la evidencia histórica. El primer es de envergadura: cuanto más avanzada y compleja es una sociedad, menos parece posible definir su Estado, aunque sea burgués o «democrático», como mero instrumento represivo. Continúa detentando el monopolio de la violencia a través del ejército y la policía, pero es también, además de una forma algo más que forzosa de organización, una fuente de conocimiento ampliado de la comunidad que ningún individuo o consejo aislado sería capaz de reunir, y que no cabe definir tan solo en términos de control. Es una construcción relativamente moderna, como la idea más confusa de «nación» que lo sostendría, y resulta ampliamente artificial. En todo caso la esfera política posee

una ambigüedad de modulación de medios y poderes (que solo funcionan del todo en sentido único en las autocracias), sin los que no se daría ni siquiera la posibilidad de que la clase dominada se reconociese a sí misma hasta convertirse en el enterrador de la dominación que sobre ella se ejerce.

Nadie ha trabajado como Gramsci, en el campo comunista, sobre esta «autonomía» relativa de lo político. En las más avanzadas teorías del derecho se considera el ámbito político una convención en torno a un conjunto de reglas de validez general y socialmente neutras, susceptibles de modificación y mejora en el marco de determinadas premisas fundamentales, como una Declaración de principios o una Constitución. Esto, en coherencia con Marx, no lo habría aceptado nunca Gramsci, pero a diferencia de la Vulgata de los partidos comunistas, él asignaba a la esfera política una articulación compleja, producto de una historia específica más o menos conflictiva y la consideraba relevante también para la formación de las subjetividades antagonistas. Aquello sobre lo que Gramsci no escribió, y no sabemos qué pensaba, es la razón por la que el Estado de los soviets no consiguió nunca realizarse, si no como forma superior de la libertad, al menos como garante de las libertades en los límites de una variante de democracia electiva; por qué, en suma, las instituciones emanadas de la revolución se resolvieron *sine die* en un Estado cada vez más opresivo. ¿Dónde, en qué etapa, en qué fecha, surgió no solo una dificultad, sino un error que devino insuperable? ¿Por qué se ha repetido lo mismo en toda «revolución» progresista? Gramsci se esforzó mucho con el caso de la URSS al menos hasta 1926, cuando escribió la famosa carta al Comité Ejecutivo de la Internacional, pero pocos días después estaba en la cárcel. Y en ella seguía cuando puede que le llegaran algunas noticias sobre la colectivización de la agricultura y posteriormente sobre los primeros procesos, pero no le era posible escribir a este respecto en los Cuadernos, sometidos a censura. Y no ha quedado registro de los postreros coloquios que mantuvo con Piero Sraffa, únicos no sometidos a vigilancia y en los que seguramente hablarían de lo que sucedía en la URSS.

Hoy en todo caso el problema ya no puede ser ignorado y mucho menos por quien se refiere a Marx. Aunque no fuese sino por la evidencia de lo que ha sucedido históricamente. Pero es que además debemos tener en cuenta el ingente trabajo a propósito de las «superestructuras», el Estado en primer lugar, realizado también por historiadores y filósofos que tienen muy presentes los aspectos represivos. (Por ejemplo en Italia sobre la relación entre culturas dominantes y de las clases dominadas –Carlo Ginzburg– o en Francia a propósito de la «Microfísica del poder» –Michel Foucault–). Ya Niklas Luhmann observó que cuanto más compleja es una sociedad, más distante es la relación entre los lugares de decisión y los individuos o grupos que participan o están excluidos de ella.

Se trata de un fenómeno que no ha dejado de ampliarse con la globalización y la formación de poderes superestatales o extraestatales cada vez más amplios e inaprensibles, salvo para algunos iniciados en su funcionamiento. Basta pensar en la ya inexistente simetría territorial entre el capital invertido en la producción y la mano de obra empleada en el trabajo, que había caracterizado al siglo XIX y a gran parte del XX. Hoy el capital puede deslocalizar sin control la empresa de un país a otro en pos de recursos –trabajo más barato, infraestructuras más funcionales, mercados más prometedores– abandonando la mano de obra inicial al paro o a los modestos «planes sociales» de salvación o a los llamados amortiguadores sociales. Una práctica que debilita fatalmente a los sindica-

tos, organizados a partir de un territorio nacional, que ven cómo de golpe se desvanece la otra parte, y que no pueden hacer otra cosa más que tratar de limitar los daños en la medida de lo posible. El capital y la mano de obra han quedado desequilibrados. La segunda no dispone de la misma movilidad que el primero, como es obvio, y no tiene vínculos sólidos con los trabajadores de otros países, que si son tratados un poco mejor, compiten unos con otros a golpe de demandas de proteccionismo, y si están obligados en el Este o en los países del ex Tercer Mundo a darse por satisfechos con un salario cualquiera y una legislación menos favorable, son vistos por nosotros como un peligro. Lo mismo vale en cuanto al fin del gran conglomerado de la fábrica en razón del ahorro de trabajo vivo debido a la tecnología o a las «externacionalizaciones». La tan cacareada «desaparición» del obrero es, en realidad, disminución de su fuerza contractual y por consiguiente de su visibilidad en términos de conflicto.

Vivimos cada vez más en una red de relaciones cruzadas, ahora manifiestamente duplicada entre una red legislativa nacional que delega formalmente parte de sus poderes a una red supranacional (ONU, UE), y la red informal de las grandes entidades productivas y financieras, que tienen libertad de movimiento, de radicación, de fusión, desmembramiento y deslocalización a escala mundial. Entre ambas redes se establecen multitud de relaciones personales e interpersonales, más o menos ligadas a la relación de producción y condicionadas por leyes, religiones y costumbres, empezando por la inmemorial entre los sexos. Éstas multiplican los niveles de libertad o condicionamiento o coacción sobre el individuo, que en principio, desde la Declaración de 1789, «nace libre e igual en derechos», y no digamos ya sobre las indefinidas subjetividades de «grupos» o clases, separadas de un país a otro. Las dos grandes redes, la que es objeto de legislación y la que viene determinada por el libre mercado, aparecen a los ojos de los más como «dadas» e inmutables, aunque la primera es accesible en el mejor de los casos e incluso tal vez está sujeta a voto, pero cuya materialidad se sustrae las más de las veces al individuo por la imposibilidad de ser parte decisiva si no es en el momento terminal, por así decir, ante hechos consumados: es lo que sucede incluso en un ámbito delimitado y potencialmente informado como la Unión Europea, que se percibe como lejana y, en los casos más sensibles, como socialmente opresiva, sin dar nunca lugar a conflictos supranacionales y menos aún continentales.

La señalada madeja de relaciones constituye hoy, en todos los espacios nacionales, una esfera confusa de lo público y lo privado, más o menos formalizada, sometida a los imperativos de la extensión o la reducción de un «Estado» de confines inciertos pero tendencialmente invasor en la definición de los «valores» y de la ética civil, a la vez que retraído en el terreno de las relaciones económicas. El capital se mueve en un espacio común, en el que dirime conflictos o establece acuerdos, mientras que los proletarios europeos no están en modo alguno unificados. Tampoco en aquellos países que se han visto afectados por una crisis de grandes proporciones.

El problema afecta también a una teoría de la revolución, porque una sociedad socialista o comunista implicaría hoy una complejidad no menor de relaciones (suponiendo que en la época de Marx fuese realmente más simple). Comportaría cuando menos una redefinición de las «libertades», no solo las «libertades de» sino también las «libertades para», teniendo en cuenta lo abigarrado del sujeto contemporáneo como consecuen-

cia de la irrupción de viejos y nuevos protagonismos: regreso con fuerza de las religiones, de las etnias, de otras «naturalidades» metahistóricas. También en una fase revolucionaria o posrevolucionaria el primer dilema sería decidir qué parte de la experiencia individual y social debe ser regulada –es decir protegida formalmente «de»– y qué parte desregulada como libertad «para». Pero a la hora de tomar decisiones que afectan a la colectividad, ¿cómo prescindir de una centralización, por funcional y rotatoria que sea, y por tanto de un vasto sistema de delegación, por fluido y revocable que sea, y por tanto de un terreno y un aparato «separados» de la llamada sociedad civil? So pena de retroceder a un comunismo primitivo en el que Marx no confiaba en absoluto. Pero tampoco él fue más allá de la polémica con Bakunin. Para éste cualquier coordinación y centralización de una decisión desencadenaría inevitablemente la pulsión de dominio de los delegados sobre los delegantes, mientras que para Marx la coordinación y la centralización eran necesarias, pues una sociedad no podía ser meramente la suma de los consejos o de las entidades autogestionadas, incapaces de decidir sobre aquello que trascendiese a sus intereses inmediatos o a sus límites estrictos. En la discusión, muy enconada, con Bakunin es como si este último fuese un seguidor del *homo homini lupus* hobbesiano y Marx un fiel a la Declaración de 1789 para el que la libertad y la igualdad *en droits* serían connaturales al hombre y el abuso, antinatural, vendría del acceso desigual a la propiedad de la tierra y de los otros medios de producción. Aquí choca y se detiene la argumentación de unos y otro. Hoy, sin embargo, el dilema de la libertad y sus límites reaparece de manera totalmente distinta en algunas posiciones ecologistas (Ivan Illich, André Gorz) que exaltan un equilibrio natural, una compleción de la naturaleza, que inexcusablemente habría que respetar pues solo así y, por tanto, poniendo fin al crecimiento económico, sería posible reconducir a los hombres a una convivencia no sometida al arbitrio de la propiedad y de la técnica. Se trataría así para los marxistas de inscribir entre los principios constitutivos de una sociedad de iguales *en droits* la prohibición de hacer de la propiedad y de los instrumentos comunes, públicos, un terreno favorable a la aparición de estratos (no propietarios, aunque sí de gestión) destinados a reproducirse, convirtiéndose a su vez en «una raza de señores que se alza sobre las espaldas del pueblo»... un proceso que se ha dado en todos los países que han hecho una revolución aunque solo fuera progresista, y que ha caracterizado a todas las direcciones revolucionarias, todas justificándose con el aislamiento relativo y el cerco por una mayoría de fuerzas hostiles dentro y fuera de sus fronteras. A menor escala, la misma suerte han corrido los partidos comunistas, sobre todo después de 1989, como si el mero hecho de ser «vanguardia» de un movimiento más vasto implicara cerrarse en una «separación minoritaria» y fuera imposible aflojar las riendas sin perder fuerza y cohesión.

En parte este peligro existe para cualquier movimiento que se proponga abatir una fortaleza a la que se oponga. Se sentirá, si no en guerra, en lucha. Se puede sonreír ante el «extraño soldado» que avanza sin «armas ni corcel, es la guardia roja...». Extraño, sí, pero soldado. Una militarización moral parece inherente a la enormidad del desafío. ¿Cómo basarse solo en el consenso cuando se pretende destruir un sistema hostil que resiste con todo los medios a su alcance? Pero ¿cómo impedir que una militarización, si quiera sea moral, no se convierta en permanente, excluyente, antidemocrática, estatal por definición? Nunca parece llegado el momento de deponer las armas.

La historia ha demostrado, al menos hasta ahora, que si viene a menos el carácter antagónico de la contradicción entre capital y trabajo no es que la contradicción se civilice, es simplemente que desaparece como signo, como símbolo: es lo que ha sucedido desde 1989 hasta hoy. E impresiona que coincida, como efecto de una crisis de larga maduración, con la desintegración de un Estado en sentido propio, la Unión Soviética. La afirmación de que su implosión ha liberado a las subjetividades revolucionarias, es decir, a los «movimientos», finalmente conscientes del *impasse* propio del siglo pasado, del connubio entre revolución y Estado (y que por consiguiente se guardan también del partido, «Estado *in nuce*», por usar contra Gramsci una expresión gramsciana), es por ejemplo la tesis, entre otros, del último Alain Badiou (*L'Hypothèse communiste*, Lignes, 2009). Éste la deriva tanto de los movimientos del 68 como de la Revolución Cultural china. Pero estas puntas de agudeza teórica no parecen hasta ahora capaces de frenar ni a los estados burgueses ni al sistema capitalista, porque no toman cuerpo más allá de situaciones de rechazo y de malestar, en revueltas violentas y breves, que el establishment está sin duda en condiciones de reprimir y de reabsorber por medio de «revoluciones pasivas».

En conclusión, a menos de apuntar a una sociedad anárquica en sentido fuerte, ¿quién, y en qué condiciones, podría proponer un orden de prioridad o excluir la formación de un estrato llamado a convertirse en «Estado» en el sentido que ha tenido hasta ahora este concepto? ¿Y cómo?

En verdad esta idea de un aparato estatal transitorio que se supone que se extinguirá, junto con su enemigo, por sí mismo es un punto ciego de Marx. Pero si nunca fue más allá es porque se atuvo a una previsión –ligada a este problema– que sostuvo de manera muy firme y que tampoco se ha realizado: la certeza de que el modo de producción capitalista, que implicaba ausencia de libertad y la alienación del hombre, estaba destinado a producir inevitablemente su propia tumba. Cuanto más crecía el capital más crecía el sujeto que lo habría de enterrar. Esto no ha sido así, al menos no en el marco temporal que había previsto y sobre el que estamos en condiciones de razonar.

En la base de aquella certeza se situaba la naturalidad de la necesidad humana de ser libre, no condicionado. El protagonismo de la clase obrera venía de que era la más condicionada, reificada, reducida a cosa, a mercancía: una condición que sería antinatural, insoportable y por lo tanto generadora de rebelión. En una de las primeras obras teatrales de Brecht, «Un hombre es un hombre», el descargador Galy Gay se da cuenta de que es una mercancía al igual que los productos que descarga, y apenas ha tomado conciencia de esta situación se rebela. Ahora bien, lo que ha sucedido, y sobre todo con la globalización del capitalismo y la proletarización ingente de hombres, mujeres y poblaciones enteras que ha comportado, es que estas rebeliones no se han producido. Las revueltas, si se dan, no tienen como centro el propósito de emanciparse de esta esclavitud. Antes que proletariado, las gentes se sienten parte de colonias o etnias reprimidas o religiones agredidas, en una palabra, de formas identitarias con fundamento bastante discutible.

¿Cómo se ha llegado a esto? El siglo xx ha sido un siglo tremendo de guerras y exterminios, pero también de toma de conciencia y de afirmación de una subjetividad fuerte por parte de grandes masas. El siglo xxi –que podría considerarse más benévolo, pero lo que pasa simplemente es que las guerras se han alejado de Occidente– ha nacido ba-

jo el signo de la desilusión y de la indiferencia, salvo en ámbitos restringidos y de modestas dimensiones, como si de la percepción de la injusticia en el mundo se hubiera pasado a la resignación, que consiste en pensar que el mundo es así y pasar a la cuestión de cómo abrirse camino. Se puede sostener que la estrategia del consumo de bienes materiales y la desigualdad en el acceso, enfatizada en los medios de comunicación que no cesan de exaltar la posesión de tales bienes, se ha convertido en el arma vencedora del capital sobre la clase obrera de los países más avanzados y sobre los pueblos del tercer mundo, en el arma decisiva del imperio (Victoria de Grazia, *El imperio irresistible*, 2007), que impediría la viva percepción de la ausencia de libertad. Se puede sostener que la necesidad de acceder a un salario cualquiera se ha convertido en el imperativo de los proletarios y de los «pobres» ante el amargo fracaso de las tentativas de forjar un modo diferente de vivir y producir, pues el hundimiento de la URSS o la transformación de China tendrían consecuencias mucho más trascendentales y de largo alcance de lo que se ha supuesto hasta ahora. Se puede sostener que la habilidad del capital en cuanto a servirse de mano de obra en competencia unos con otros ha oscurecido la evidencia de una situación compartida de explotación, que estaba tan extendida hasta los años 80. Se puede, en fin, culpar a la rendición de las izquierdas políticas, que han asumido la equivalencia entre capitalismo y ley económica, y observar la coincidencia entre esta rendición y el fin del «Estado» que si no era ya «guía» al menos tranquilizaba como presencia en la geopolítica mundial. Todo lo cual se debería, cuando no a la pura y simple represión, a una estrategia de la clase dominante que entre el palo y la zanahoria habría conseguido sofocar la necesidad de libertad que era intrínseca al género humano.

O bien se puede pensar que esta necesidad intrínseca de libertad, de no estar sometido al dominio de otro, es decir, en una situación eterna de dependencia, servil y personalizada o abstracta e impersonal, no es más que una generosa invención de la conciencia europea, en pos de revoluciones liberadoras donde no hay ninguna necesidad de ellas, pues el sistema se vale por sí mismo para armonizar tendencias de un signo y de otro, soberanía y subordinación, propiedad y dependencia. Es la tesis de François Furet sobre la no necesidad de la Revolución Francesa y por ende, más aún, de su carácter (imaginariamente) inacabado. Sin embargo, la convicción de que la libertad es una aspiración incoercible del ser humano –por filogénesis o por la sedimentación de esa suerte de «naturalidad» que le llega a la especie humana de la pugna a lo largo de milenios con los peligros de su propia y difícil convivencia y con aquellos otros derivados de lo que aproximativamente se entiende por «naturaleza» (empezando por su fragilidad y la inevitabilidad de la muerte)–, esa convicción es un dato constitutivo de la modernidad. Quitarla de en medio y con ello acabar con toda dialéctica entre conciencia y objetividad del mundo en el que todos nos vemos lanzados, tiene consecuencias que van más allá de Marx. Y también más allá de cualquier sentido del pensamiento político. ■