

## **100 años de revolución contra *El Capital***

«La revolución contra El Capital» es el título de un célebre artículo publicado por Antonio Gramsci en la edición milanesa del periódico obrero *Avanti* del 24 de noviembre de 1917, sólo dos semanas después de la toma del poder por parte de los bolcheviques (Gramsci 2013, 39–42). Y la ambigüedad –¿se trata del fenómeno del capital, o de la célebre obra que lleva por título *El Capital*?– rápidamente queda disuelta. Gramsci escribe:

La Revolución de los bolcheviques está más hecha de ideología que de hechos. (Por eso, en el fondo, importa poco saber más de lo que sabemos ahora.) Es la Revolución contra El capital, de Karl Marx. El capital, de Marx, era en Rusia el libro de los burgueses más que el de los proletarios. Era la demostración crítica de la fatal necesidad de que en Rusia se formara una burguesía, empezara una era capitalista, se instaurase una civilización de tipo occidental, antes de que el proletariado pudiera pensar siquiera en su ofensiva, en sus reivindicaciones de clase, en su revolución. Los hechos han superado las ideologías. Los hechos han provocado la explosión de los esquemas críticos en cuyo marco la historia de Rusia habría tenido que desarrollarse según los cánones del materialismo histórico. Los bolcheviques reniegan de Karl Marx, afirman con el testimonio de la acción cumplida, de las conquistas realizadas, que los cánones del materialismo histórico no son tan férreos como podría creerse y como se ha creído. (39-40)

A poco andar en el mismo texto, Gramsci acota el alcance que tendría esta renegación: se trataría de rescatar el núcleo vivo del pensamiento de Marx en cuanto «la continuación del pensamiento idealista italiano y alemán, y que en Marx se había contaminado con incrustaciones positivistas y naturalistas» (40). Y de inmediato establece cual sería el sentido más preciso de este rescate. Pues se trataría, en este Marx depurado, no de «hechos económicos, en bruto», sino de la constitución de una «voluntad social, colectiva» en virtud de la cual los seres humanos...

...entienden los hechos económicos, los juzgan y los adaptan a su voluntad hasta que esta se convierte en motor de la economía, en plasmadora de la realidad objetiva, la cual vive entonces, se mueve y toma el carácter de materia telúrica en ebullición, canalizable por donde la voluntad lo desee, y como la voluntad lo desee. (40)

El debate acerca del «verdadero» pensamiento de Marx se había iniciado ya en vida de este, y contaba por entonces con episodios célebres, como la enconada polémica entre Lenin y Kautsky, en la cual se trataba, precisamente, del rol de la voluntad política – Lenin–versus el desarrollo de las condiciones materiales –Kautsky<sup>i</sup>. No obstante, ya desde el provocador título de su artículo, Gramsci extrae las más radicales implicancias del triunfo de los bolcheviques de Lenin: se trata, para él, de la voluntad como motor que disuelve la realidad objetiva hasta hacer de ella una «materia telúrica en ebullición» que luego plasma y re-direcciona «allí donde la voluntad lo desee, y como la voluntad lo desee.»

En lo que sigue, me propongo desarrollar el siguiente argumento: no obstante la aparente distancia entre este voluntarismo y el marxismo oficial, el «materialismo dialéctico» de la URSS y los socialismos reales, tanto la Revolución Bolchevique de hace 100 años, como las revoluciones posteriores, e incluyo también aquí a los socialismos del siglo XXI, han sido efectivamente revoluciones «contra El Capital de Carlos Marx». Y este peculiar «anti-Capitalismo» constituiría el hilo rojo que unificaría y haría comprensible la compleja historia de los socialismos revolucionarios durante el siglo transcurrido desde el recordado año 1917; la clave que haría posible inteligir la curva que va desde sus triunfos, hasta su inexorable decadencia y derrota.

De la inevitable primacía de la voluntad política en la revolución bolchevique de 1917, en un imperio vetusto en el cual el capitalismo era apenas incipiente, Gramsci intentó extraer, en su «Revolución contra El Capital», la confirmación de un pensamiento que promueve esta voluntad al sitio de principio fundamental. A la vez, intentó extender un certificado de legitimidad «marxista» a este fenómeno, que muchos en el campo de la social-democracia de entonces veían con sospecha. No obstante, 100 años más tarde, es posible ver en ello la impensada anticipación de un réquiem: la muerte anunciada no

sólo de la URSS y los socialismos reales, sino de la política «marxista» en casi todas sus variedades. Trátese de leninistas, estalinistas, maoístas, guevaristas, etc. (la lista es demasiado larga): más allá de sus escisiones, violentas querellas y condenas mutuas, sobre todos ellos el texto de Gramsci proyecta una luz inquietante y reveladora, en cuanto diferentes puestas en escena de una «revolución contra *El Capital*», cuya repetición ha sido alimentada y exacerbada por sus recurrentes derrotas y fracasos.

En todos estos casos, se trata de modulaciones de una sola y compleja operación político-intelectual, consistente en desechar lo central del pensamiento de Marx – su concepción del socialismo, no como utopía realizable sólo mediante el aislamiento y la voluntad política exacerbada, sino inserto en la poderosa corriente de la historia del capitalismo– intentando a la vez reclamar en exclusiva su herencia. En el caso de la URSS y de su órbita, la operación consistió en la escisión entre el llamado «materialismo dialéctico», cuya supuesta científicidad no era sino un barniz ideológico, un ornamento cuasi-religioso; versus la práctica de una voluntad política exacerbada, que intentaba moldear la realidad a su medida, e interpretaba, por consiguiente, sus mismos excesos, y sus fracasos, bajo el mismo prisma: no se trataba de los porfiados hechos, sino de voluntades opuestas y hostiles. Es decir, desde negligentes y holgazanes hasta conspiradores, traidores, agentes infiltrados por el enemigo.

Años más tarde, en sus *Cuadernos de la Cárcel*, Gramsci desechó el voluntarismo que impregnaba el artículo de 1917, sustituyéndolo por un factor más bien estructural, la sociedad civil entendida como el medio en el cual la voluntad política opera en vistas a instaurar su hegemonía. Pero no deja de llamar la atención el modo como la «sociedad civil» de Gramsci y la de Marx y Hegel difieren: no se trata, como en estos, de la esfera en la cual los individuos actúan como maximizadores racionales en un mercado, sino de la esfera de la política y la cultura. Es decir, si bien el voluntarismo ha quedado atrás, atrás ha quedado también la consideración del dispositivo productor de mundo característico de la era del capitalismo moderno; con el rechazo del determinismo positivista que regiría la relación entre las fuerzas productivas, entendidas como estructurales, y la «superestructura» toda consideración al respecto parece haber

quedado vedada, y el lugar vacante de la estructura pasa a ser ocupado por la cultura como esfera autónoma<sup>ii</sup>.

Pero vuelvo al artículo de 1917. Allí Gramsci hace una profecía cuyo cumplimiento, una década más tarde, llama a reflexión.

La predicación socialista ha creado la voluntad social del pueblo ruso. ¿Por qué había de esperar que se renovase en Rusia la historia de Inglaterra, que se formase en Rusia una burguesía, que se suscitara la lucha de clases y que llegara finalmente la catástrofe del mundo capitalista? El pueblo ruso ha pasado por todas esas experiencias con el pensamiento, aunque haya sido con el pensamiento de una minoría... Los revolucionarios mismos crearán las condiciones necesarias para la realización *completa y plena* de su ideal. Las crearán en menos tiempo que el que habría necesitado el capitalismo. (41-2)

Pues, precisamente en nombre de la realización *completa y plena*, y acelerada –«en menos tiempo»– del «ideal», el poder soviético desencadenó, a fines de la década de 1920, un violento proceso de industrialización acelerada y de consiguiente colectivización forzada de la tierra. Y la profecía de Gramsci permite entenderlo como consecuencia, de alguna manera necesaria, de la «revolución contra El Capital», en la cual, por lo demás, y muy sugerentemente, coinciden las dos alas que por esos años se disputan a muerte la herencia de Lenin. Pues ya desde los primeros años del poder soviético, Trotsky había sido el más firme partidario de dejar caer la implacable voluntad modernizadora bolchevique sobre el campesinado; será sin embargo su archienemigo Stalin quien pondrá en práctica este programa, no sin antes haberse desembarazado de su autor.

El desarrollo de una civilización industrial requiere de la orientación de la producción agrícola hacia el intercambio mercantil, desplazando así, y sustituyendo, la tradicional economía agrícola de subsistencia. La industrialización demanda entonces un profundo cambio económico-cultural; una suerte de transmutación en virtud del cual la producción agrícola deja de consistir en alimento y bienes para la inmediata reproducción de la vida del grupo humano productor, y se torna en mercancía a ser transada en un mercado; a la vez, la reproducción de la vida pasa a depender de la

existencia de un mercado de bienes industriales cuyos productores son ahora trabajadores asalariados y habitantes de la urbe. Es decir, M-D-M ( $W-G-W$ ), la célebre fórmula de Marx para la forma básica de la economía mercantil, de lo que llama «circulación mercantil simple» (*einfachen Warenzirkulation*), supone toda la compleja estructura de la división del trabajo entre campo y ciudad. No obstante ¿cómo es posible que algo así opere?

Central aquí es una cuestión que suele, no obstante, pasar desapercibida: la confianza. No la confianza substantiva entre integrantes de una familia o de una comunidad cerrada, sino la confianza formal, institucionalizada, y tecnologizada hasta constituir un complejo dispositivo, que caracteriza, y quizás define al capitalismo moderno. En *El Capital* Marx parte por la ya mencionada fórmula, M-D-M', para luego complejizarla (por ejemplo: D-M-D', «circulación de dinero como capital»). Pero ya M-D-M' abre tremendas interrogantes. ¿Cómo puede un productor de papas, digamos, en Chiloé, tener la certeza de que, si vende sus papas en el mercado, podrá adquirir a su vez, por ejemplo, una flamante cocina? La solución está en D, por cierto; en el dinero como mediador, a través del cual se hace presente la complejidad de la estructura social y económica en medio de la cual se realiza tal mediación. Es decir, el dinero no es mero dinero: se trata, más bien, del elemento en el cual se condensa una estructura fundamental: el ya mencionado dispositivo de la confianza, que abarca todas las esferas de la sociedad moderna, desde las instituciones de la banca, del derecho y el estado, hasta la educación y la cultura. Y, como en el paradigmático caso del dinero, la confianza hecha dispositivo requiere de la cuantificación. Cuantificación como imperativo central de la era moderna, que abarca desde las sencillas prácticas y técnicas contables en las que parece haber tenido su origen, hasta las complejas matemáticas tanto de las finanzas como de la ciencia.<sup>iii</sup>

Recién estabilizado el poder soviético, la llamada «Nueva Política Económica» intentó enfrentar de modo gradual las carencias estructurales de la recientemente formada URSS (Fitzpatrick, Rabinowitch, and Stites 1991). No obstante, si de gradualismo se trataba, ¿cuál había sido el sentido de la Revolución? ¿No habría sido, entonces, más sabio haber transado con el centro político, en vez de haber tomado el poder? Y no se

trataba de preguntas académicas, sino de interrogantes en las cuales se jugaba la existencia misma del poder soviético. Por ello, el gradualismo de la NEP es abandonado, para dar paso al «Primer Plan Quinquenal», y a la ya mencionada industrialización acelerada. Fundamental en ésta es el intento de suplir la ausencia del dispositivo de la confianza mediante la represión y la internalización consiguiente del terror. La colectivización forzada es el proceso mediante el cual el campesinado es súbita y violentamente forzado a abandonar su forma tradicional de vida, para transformarse en fuerza de producción agrícola capaz de sostener la producción industrial y la vida urbana, a cambio de unos cuantos productos manufacturados básicos (Fitzpatrick 1996). Ahora bien: es indudable que, en sus propios términos, es decir sin tomar en cuenta sus costos, esta política fue exitosa; en sólo un par de décadas la URSS desarrolló una industria pesada y militar de envergadura, capaz incluso de sobrevivir y remontar la invasión durante la 2ª Guerra. Pero, como la historia posterior lo muestra, este éxito fue parcial y efímero. Y sus límites son inherente a la lógica profunda de «la revolución contra *El capital*».

En efecto, ¿cómo opera una economía centralmente planificada en ausencia de un mercado y un sistema de precios? Es notable que, ya desde la década de '20, Leonid Kantorovich y otros matemáticos soviéticos desarrollaron una rama de la matemática aplicada, la llamada programación matemática, que, combinada con dispositivos mecánicos de cálculo, habría permitido objetivar en cierta medida el proceso de planificación. No obstante, al margen de ciertos éxitos en la década del '50, que contribuyeron a alimentar efímeras expectativas de alcanzar y superar económicamente a los EE.UU., la programación matemática terminó siendo desarrollada, no en la URSS, sino en empresas y universidades del mundo capitalista (Spufford 2012). Porque, por más sofisticada que sea la optimización matemática, sus resultados no pueden ser mejores que la calidad de la información que la alimenta. Con o sin programación matemática, la carencia de indicadores objetivos transforma la planificación de la economía en un juego especulativo; una suerte de póker en el cual tanto el estado planificador como las unidades productivas desconfían entre sí y ocultan sus cartas. Así, mientras aquél formula exigencias desmedidas, éstas exageran sus necesidades y

deficiencias; finalmente el aprendizaje social de la desconfianza queda sedimentado en la misma psiquis colectiva del *homo sovieticus*.

En uno de los actos de este drama, Kantorovich y los suyos ofrecen suplir la carencia mediante un artilugio matemático, los llamados «precios sombra». Pero aquí la genuina profundidad del problema queda en evidencia: el voluntarismo, ya firmemente alojado en el núcleo más interno y fundamental del aparato de poder emanado de la «revolución contra El Capital», desde ahí se propaga y reproduce; su dominación requiere tener en frente, no estable «objetividad», sino una realidad como la que quería Gramsci en 1917: un «material telúrico en ebullición, canalizable allí donde a la voluntad place, como a ella place». Así, por más que la objetividad de los precios sombra de los matemáticos no sea sino la expresión, parcial por cierto, de la propia vida de la sociedad soviética sobre ella cae fatalmente la sospecha de tratarse de un constructo meramente ideológico, de un disfraz ideológico de la burguesía. Mejor olvidarla. Pues el poder soviético medra, se alimenta del material telúrico en ebullición; ante lo sólido, aunque sea resultado de su propio esfuerzo, despliega sus poderes disolventes, en una suerte de revolución cultural interminable. Esta es la fórmula de su auge y de su caída.

En estas condiciones tampoco es posible contar con una medida social del trabajo humano. Dos fenómenos paralelos se siguen de aquí: las hazañas de Mijail Stajanov, minero ejemplar capaz de extraer catorce veces más carbón que lo asignado por su cuota, y las de sus émulos, los trabajadores llamados «stajanovistas». Pero, a la vez, la arbitrariedad en la medición del trabajo naturaliza la posibilidad del trabajo no remunerado: el mismo voluntarismo que incubó a los merecidamente aclamados héroes soviéticos del trabajo, genera la esclavitud de los campos de trabajo, legalizados tempranamente 1919, y puestos a cuidado de la «Dirección General de Campos de Trabajo», cuya sigla en ruso es GULAG (Ings 2018).

El voluntarismo opone la fluidez a la forma; de este modo, no puede sino entrar en conflicto con la ciencia moderna. Bajo la óptica de ésta, en efecto, para su conservación y reproducción la vida requiere diferenciar desde sí misma formas en las que, en términos dialécticos, ella misma muere, se separa de sí misma, se aliena –un proceso análogo al de la transformación del trabajo vivo en trabajo muerto, esto es, en capital. Por su parte,

el voluntarismo no puede sino sospechar de estas formas. Puesto que impiden u obstaculizan la manipulación de la realidad «allí donde a la voluntad place, como a ella place», debe tratarse de mera ideología disfrazada de ciencia. Esta es la clave de la querrela del poder soviético contra la ciencia moderna, de la cual no obstante necesitaba servirse. Y, muy notoriamente, contra la biología genética moderna. Para esta última, la ganancia evolutiva de los seres vivos se condensa en ciertos elementos estructurales relativamente invariables: así, en el material genético la fluidez de la vida queda interrumpida, en pos precisamente de la vida: más allá del azar de las mutaciones, los resultados de la evolución se sedimentan en este material o capital genético. Así, la vida no es ya fluidez en estado puro, sino más bien un juego con piezas fijas, los genes.

Sobre esta base, la genética moderna ha sido decisiva para la tecnificación de la ganadería y la agricultura, resultando en enormes aumentos de la productividad del suelo. Y se pensaría que la URSS, con sus extensos territorios euro-asiáticos históricamente afectados por hambrunas, la habría adoptado con avidez. No obstante, la idea de «herencia biológica» y de la estabilidad de material genético fue objeto de violentas críticas en la URSS; durante las décadas de 1930 y 40 a menudo sus proponentes fueron excluidos del establishment científico, exiliados, enviados al Gulag o directamente ejecutados. En 1948, la biología genética fue puesta fuera de la ley<sup>iv</sup>

En 1956, el XX<sup>o</sup> Congreso del PCUS, con el célebre discurso de su Primer Secretario Nikita Khrushchev denunciando los crímenes de su predecesor Josef Stalin, pareció inaugurar una nueva etapa. En el frente tecno-científico, la URSS lograba la paridad en armamento nuclear, y daba inicio con ventaja a su programa aero-espacial; por esos años, el mismo Khrushchev visitaba Gran Bretaña y los EE.UU., y anunciaba, convencido del triunfo, la disposición de la gran patria socialista a sustituir el enfrentamiento bélico por la emulación económica, incluyendo la producción de bienes de consumo masivo (Smith 2017).

Pero las esperanzas concebidas durante este período de deshielo fueron efímeras. El surgimiento de formas estructurales que hubiesen hecho posible superar el voluntarismo fue, paradójicamente, impedido por un hecho duro e insuperable. Pues, desde los tiempos del mismo Lenin, el voluntarismo se había enquistado en el corazón



mismo del aparato estatal soviético. «Pocos, pero buenos» fue la fórmula proclamada por Lenin, en su último artículo publicado en la prensa el 2 de marzo de 1923, poco antes de morir<sup>v</sup>, para la formación de los organismos superiores del estado, y particularmente de la llamada «Inspección Obrera» (conocida por su sigla, RABKRIN), creada en febrero de 1920, y encargada «...[de] controlar todas las ramas de la administración, de arriba abajo...y de formar una élite de funcionarios públicos confiables para cada rama del gobierno.» (Deutscher 1949)<sup>vi</sup>

En sus inicios, RABKRIN desplegó los métodos de choque característicos de los primeros años de la revolución: brigadas constituidas espontáneamente, que realizaban inspecciones intempestivas y otras acciones de intervención y boicot. «Pocos», en este postrer texto de Lenin, significa que basta ya de eso: se trata ahora de instaurar una burocracia. Pero, ¿qué significa buenos? Significa, por cierto, funcionarios políticamente confiables, eficientes e insobornables. Pero, ¿cómo se traduce esto en procedimientos de reclutamiento, evaluación, promoción? ¿Cómo, con qué medios, podía «la revolución contra El Capital» objetivar y operacionalizar la confianza? En los primeros años del poder soviético, las buenas voluntades abundan: la lucha contra el poder de la autocracia zarista, la guerra imperialista, y luego la guerra civil, han templado el acero. ¿Pero luego? Un episodio de 1951, recogido por Nikita Khrushchev en sus memorias expresa neta y elocuentemente la tragedia ulterior: un depresivo y ya enfermo Iosif Stalin a quien, en soliloquio, se le oye decir: «Estoy acabado, no confío en nadie, ni siquiera en mí mismo.»

«Si no es verdadero, está bien hallado». La verdad fáctica de este episodio no está establecida. Pero es difícil dudar de la verdad esencial que pone en escena: no es posible confiar en nadie, ni siquiera en sí mismo. De hecho, tal verdad explica la primacía, a la hora de suceder a Lenin, de Stalin por sobre bolcheviques tan notables como Trotsky y Bujarin, quienes, en términos de capital cultural, reconocimiento, liderazgo, lo superaban ampliamente. En cambio, Iosif Dugashvili, alias Koba, alias Stalin, ex – seminarista de origen georgiano que nunca llegó a dominar totalmente la lengua rusa, carecía de esas virtudes; desplazado de las candilejas, relegado al trabajo interno de Partido y del Estado, recibe allí, sin embargo, un don inesperado: la llave al *sancta-*

*sanctorum* del incipiente poder soviético, la administración del predicado «bueno», y del dispositivo incipiente de la desconfianza (Kotkin 2015).

En una «revolución contra El Capital», una vez agotado el enorme despliegue inicial de voluntades buenas, el poder no puede sino hacer de la desconfianza su principio primordial. De ahí las constantes luchas fratricidas, las purgas y acusaciones inverosímiles, la brutalidad represiva y el terror; la división del mundo entre fieles y traidores. Por otra parte, ante la ausencia del dispositivo moderno-capitalista de la confianza, se tiende a volver a la vieja confianza: confianza en los miembros del grupo familiar, en los amigos, en los ancianos; también en los mártires certificados de la fe, los integrantes de una hagiografía contrapuesta al infierno de los renegados. Sólo así es posible entender un fenómeno que los fundadores del llamado «socialismo científico» no habrían imaginado ni en sus peores pesadillas: el surgimiento de socialismos dinásticos, como en Corea del Norte y Cuba, así como también en muchos jóvenes estados surgidos de la descolonización. Allí, las dinastías, iniciadas en tiempos del socialismo tercermundista, conservan su poder dictatorial, aunque su fugaz socialismo haya quedado atrás.

Ahora bien, si este es amargo saldo de las revoluciones «contra El Capital», ¿qué pasa con el pensamiento de Marx, con *El Capital*?

Karl Marx se inició en el mundo del pensamiento y la política en el bando de los hegelianos de izquierda, jóvenes filósofos que se preciaban de tornar la dialéctica enseñada por el maestro en contra del contenido idealista y finalmente conservador de sus obras. Ejemplar, en este aspecto, fue *La esencia del cristianismo*, obra publicada en 1841 por Ludwig Feuerbach (Feuerbach 2006). Hegel había hecho de la religión cristiana el último peldaño en el ascenso hacia la plena realización del espíritu humano; a su vez, en su *Filosofía del Derecho*, había reservado tal realización a la esfera del estado; además, la había hecho compatible con la existencia de la esfera de «sociedad civil»; a diferencia de la de Gramsci, ésta es la esfera en que los individuos persiguen racionalmente la realización de sus limitados fines privados (Hegel 1999).

Para Feuerbach, en cambio, la religión es la forma por excelencia de la alienación de la esencia humana. Para él, esta esencia no se realiza en el individuo, sino en la

comunidad, en la especie humana cuya esencia y finalidad es constituirse en el medio de un primordial amor entre sus integrantes. Allí, en ese *telos* suyo, el ser humano coincide con su esencia; la religión en cambio se la escamotea, proyectándola hacia el ámbito separado e inalcanzable de la divinidad. La especie, con la inmediatez de sus vínculos de amor, se fragmenta en hegeliana sociedad civil; individuos a los cuales su esencia – aquello que les es más propio– sólo se les presenta bajo la figura de Dios, un mediador abstracto y remoto.

En verdad, Feuerbach había dado con el esquema de la crítica a toda forma de institución, entendida como cristalización, hipóstasis de la esencia humana vuelta abstracta, separada, extrañada y opuesta a la vida. De ese esquema Marx se sirve en su *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* (1843, no publicada en vida del autor), radicalizándolo: no se trata ya de la emancipación política espiritualizada de Hegel, ni de la emancipación de la religión de Feuerbach, sino de emancipación humana en cuanto tal. Y a ella se opondría primordialmente, no la religión y la figura de Dios, sino la del estado. Sólo su desaparición, y con ella la de todo el complejo de mediaciones institucionalizadas, de dispositivos de los cuales la religión misma forma parte, habría de posibilitar que el re-encuentro final del ser humano con su esencia.

Hasta aquí, el pensamiento de Marx, como el de muchos de sus compañeros de ruta de esos años, continúa dentro de la órbita del idealismo alemán; su comunismo, carente de enraizamiento en las concretas condiciones de la vida moderna, mira más bien hacia un *telos* en el que cada ser humano sería idéntico a su esencia. No obstante, con la subordinación, a través de la especie, de la vida del individuo a una VIDA no contaminada por la muerte, ¿no estamos con esto de vuelta al cristianismo, a la más radical de las alienaciones religiosas? Tal fue la crítica de Max Stirner, joven hegeliano disidente, a Feuerbach, en su corrosivo *El Único y su Propiedad*, de 1844, obra a la cual el propio Marx dedicó, a su vez, más de 300 páginas de frondosa crítica, recopilada posteriormente en *La Ideología Alemana*. Allí, sugerentemente, Marx devuelve la acusación a Stirner: ¿no es *El Único y su Propiedad* una reformulación de la religiosidad, protestante, y burguesa, del individuo? Ahora bien: en este diferendo,

¿quién tiene la razón? ¿No se tratará, más bien, del recurrente enfrentamiento entre facciones cismáticas de una ubicua y por ello imperceptible religión de los modernos, hacia la cual tal enfrentamiento apuntaría, como a su común raíz?<sup>vii</sup>

Dejo sin responder esa pregunta. Observo, no obstante, que el subsiguiente desarrollo del pensamiento de Marx puede entenderse como el intento de salir de ese juego suma – cero mediante un movimiento en principio no prefigurado en aquél, y que sería entonces su más genuino y original aporte. Pues ya el mismo año 1844, en su “Introducción” a la mencionada *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, el horizonte teleológico, la total desalienación de la especie humana, empieza a ser opacado por un nuevo énfasis en la comprensión de las posibilidades inherentes a la lógica misma del capitalismo: ya no el socialismo-comunismo contra la corriente del capital, sino más bien inserto y decisivamente impulsado por ella (Marx 1983, 115–24).

Se trata, en Marx, de la producción entendida, en la mejor tradición del idealismo alemán, como autoproducción de la vida humana y del mundo humanizado. Y luego, de su conexión con las formas moderno-capitalistas bajo las cuales esta producción tiene lugar. En su obra posterior, en *El Capital* fundamentalmente, Marx no hará más que desarrollar esta idea central. Por cierto, tal como lo observaba Gramsci en 1917, en esta empresa se adhieren al pensamiento de Marx «incrustaciones positivistas y naturalistas», inevitables quizás si se toma en cuenta su inmersión en la tradición de la economía política, y la necesidad de comunicar su pensamiento a un público no formado en el idealismo alemán. Esta tendencia llega su apogeo en la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, de 1859 (Marx 1983, 158–62), con su célebre distinción entre base y superestructura y la determinación de la segunda por la primera, y cristaliza en la tradición de los divulgadores del pensamiento de Marx, iniciada por el mismo Engels, y continuada, en el período anterior a 1917, por Plejanov y Kautsky<sup>viii</sup>.

Sean cuales sean las condiciones que posibilitaron que esta lectura de Marx se tornara dominante en los medios de la Social-Democracia y de la Segunda Internacional, lo cierto es que no podía ser de utilidad alguna para los «maximalistas rusos» -así los llama Gramsci- de 1917. Pues, al margen de cuál sea la relación entre el desarrollo del capitalismo y el advenimiento del socialismo, es claro que, en la Rusia Imperial de 1917,

nada de ello era relevante; sólo podía serlo, en cambio, el más intenso despliegue de la voluntad política; a estas circunstancias responde la idea de una «revolución contra El Capital».ix

Por cierto, como este breve recorrido ya lo ha mostrado, el joven Gramsci de 1917 no estaba desencaminado al poner su voluntarismo bajo el signo del idealismo alemán. Pues la idea, el proyecto de que todo lo sólido, estructura, institución o dispositivo, ha de ser disuelto para que el ser humano consume su alienada esencia y acceda a la verdadera vida, sólo puede ser realizado mediante el despliegue más intenso de la voluntad; a la vez, y esto es lo decisivo, sólo dicho proyecto puede conferir legitimidad a la primacía de una voluntad política que embiste contra todo obstáculo. Y tampoco se equivocaba Gramsci cuando observaba que, principal entre los obstáculos que los maximalistas rusos estaban llamados a derribar era el propio «El Capital, de Carlos Marx». Así, su legado, al parecer irremediabilmente contaminado por el cientificismo positivista, no podía tener otro destino que transformarse en objeto de veneración y de sesudos estudios, pero ajeno a la práctica de la política.x

¿Se agota en esto el legado de Marx? En otras palabras, ¿es el determinismo el único argumento al que la razón podría recurrir ante la soberanía de la voluntad? ¿La única forma bajo la cual la historia de una época podría ser pensada? O, más en profundidad, si tanto aquél como la teleología inherente al idealismo alemán son dejados de lado ¿se transforma la historia en un mero agregado de contingencias, en una materia dócil que, la voluntad política podría, entonces, disponer, articular a su antojo? De hecho, esta es la pretensión que caracteriza a la «razón populista» de Ernesto Laclau y, más en general, a una cierta izquierda que, en décadas recientes, ha querido aplicar, a la crítica de «El Capital, de Carlos Marx», las herramientas elaboradas por el pensamiento «post-fundacionalista» del siglo 20, iniciado por Martin Heidegger, y continuado por pensadores como Jacques Derrida, Jacques Lacan, Jean-François Lyotard, entre otros(Laclau 2007; Marchart 2007).

Por cierto, la crítica al determinismo no es nueva; ya había sido realizada tanto por el mismo Gramsci como por los pensadores de la Escuela de Frankfurt, desde fundamentos que, de una u otra manera, remitían al idealismo alemán en la perspectiva

de depurar a Marx de esas «incrustaciones positivistas y naturalistas» que, recordamos, ya Gramsci había observado. Pero en esta remisión, los frankfurtianos no omitieron la teleología, el *telos* idealista de la humanidad reconciliada ante la cual la corrosión operada por la voluntad moderna encontraba su límite; en ellos, este límite no desaparece, sino se contrae en un punto, aquél que Adorno denominó «el punto de vista de la redención», el cual hace posible la crítica de todo lo existente, pero establece una interdicción estricta contra toda concepción afirmativa de la existencia humana (Adorno 2003). En Gramsci, en cambio, la depuración del determinismo culmina en el voluntarismo, al cual apresuradamente denomina “idealismo”. Ahora bien, no obstante su despliegue post-fundacionalista, Laclau y sus compañeros de ruta comparen el apresuramiento del joven Gramsci; para ellos, como para éste, la voluntad política jamás encuentra ante sí nada en lo cual no se reconozca a sí misma (Laclau 2007; Marchart 2007). De este modo, como escribe Perry Anderson en relación al populismo de Laclau, «[...] todo puede ser articulado en cualquier dirección; todo pasa a ser articulación»<sup>xi</sup>.

Pero, de esta manera, la crítica anti-fundacionalista al idealismo resulta deformada, hasta tormarse irreconocible. Pues aquello que, en dicho pensamiento, llena el vacío dejado por el determinismo y por la teleología no es la voluntad política, sino la apertura de todos los aspectos de la existencia humana hacia la más radical historicidad. Y, más precisamente, hacia la historicidad radical de la era moderna entendida como una muy específica “destinación” histórica, caracterizada por un también específico dispositivo de producción que trasciende ahora la producción económica de Marx, en la perspectiva de la producción ampliada del moderno mundo humanizado en cuanto tal, en todos sus aspectos, sean estos infra o súper estructurales. Y del cual forma parte la propia razón moderna en todas sus instancias: desde la racionalidad de la ciencia hasta el decisionismo de la voluntad, pasando por la teleología; todo ello forma parte del mismo dispositivo, con la sola excepción de la historicidad radical que lo constituye, y de cuya temporalidad no es posible dar cuenta en términos inmanentes, sino sólo en cuanto evento, del big-bang historial que lo constituye.

De modo creciente, la globalización arrasa con todos los límites y torna vanas y autodestructivas las pretensiones de sustraer los destinos y voluntades locales de la vorágine de la corriente principal de la historia planetaria. La herencia de Marx, si alguna estamos dispuestos a concederle luego de estos 100 años de ignorarla, exige de nosotros la disposición a navegar a favor de esa corriente; pues sólo en ella podrían hacerse realidad las perspectivas de una sociedad en que los seres humanos puedan, alguna vez, vivir en justicia

---

<sup>i</sup> Véase: Lenin, V. I. *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, (Madrid, Ediciones Fundación Federico Engels, 2007). Se registra aquí la airada respuesta de Lenin a una publicación de Karl Kautsky: *La dictadura del proletariado*, (Wien, 1918, Ignaz Brand, 63 págs.).

<sup>ii</sup> El renovado interés por el pensamiento de Gramsci a partir de los años 1970 se vincula con esta salida al voluntarismo. Por entonces el PCI y el euro-comunismo recurren a él como inspiración y legitimación de su distanciamiento de los excesos y fracasos de la URSS y, más precisamente, de su abandono del concepto de dictadura del proletariado. No obstante, la misma disociación entre práctica y teoría hacía de la URSS un blanco difuso. ¿En cuál de estas esferas se aloja la bestia negra? ¿En la primera, en la segunda, o en la compleja unidad entre ambas? La resultante ambigüedad se expresa en este recurso a Gramsci, y a su célebre noción de hegemonía. Pues, en ella, el euro-comunismo quiso ver prefigurada la posibilidad de un suave tránsito político-cultural al socialismo, en una Europa Occidental dotada de una robusta «sociedad civil». Por cierto, buena parte de las anotaciones de Gramsci en *Cuadernos de la Cárcel* ponen el acento en el significado político de la mayor o menor robustez de tal entidad. No obstante, es notorio también allí que, en lo fundamental, Gramsci no ha dejado de ser un leninista, que no ha dejado de lado la toma revolucionaria del poder, ni la consiguiente dictadura del proletariado, y que no es posible entender su noción de hegemonía sin atender a este contexto. Por lo demás, ella está lejos de ser una invención de Gramsci: como lo ha puesto en evidencia el pensador marxista británico Perry Anderson, en su uso moderno se remonta a los populistas rusos de la segunda mitad del s. 19; de allí pasa a los primeros marxistas rusos (Plejanov, entre otros), para concluir siendo parte del léxico político de Lenin y el Partido Bolchevique. Más allá de su modulación euro-occidental, la noción gramsciana de hegemonía difícilmente pudo escapar de las determinantes inscritas en este origen<sup>ii</sup>. De hecho, es inseparable de la reflexión, también en los *Cuadernos*, sobre los intelectuales y su relación con el poder político; sugerentemente, culmina en la figura del Príncipe moderno, el intelectual orgánico, el intelectual colectivo, esto es, el Partido. Se reconoce claramente allí la huella de un evento central en la historia de las revoluciones «contra *El Capital*»: la publicación, en 1905, de *¿Qué Hacer?* Allí, Lenin observa que, dejado a su propia dinámica, el proletariado no llega jamás a desarrollar una genuina conciencia de clase; ella necesariamente debe serle insuflada desde el exterior: primeramente, por intelectuales tradicionales radicalizados, y luego, y eminentemente, por el Partido. Con esto, Lenin ha dado un paso decisivo hacia el desacoplamiento entre revolución y desarrollo de las fuerzas productivas (ya me refiero más adelante a esta terminología). Y, en las condiciones del Imperio Ruso, difícil era no coincidir con Lenin. Pues sólo una organización de “pocos, pero buenos” (es el título del último artículo de prensa publicado por Lenin antes de su muerte en 1924, ya vuelvo sobre él) puede desplegar la férrea voluntad política que una «revolución contra El Capital» requiere.

iii De paso, esta estructura, que desborda y desarticula la clásica distinción entre infra y súper-estructura, no fue tematizada por Marx en *El Capital*.

iv En su lugar el estado soviético respaldó las ideas y proyectos del agro-biólogo autodidacta Trofim Lysenko (1898 –1976). Lysenko negaba toda validez a la ciencia genética. Esta venía desarrollándose desde mediados del siglo 19, con el trabajo pionero del monje austríaco Gregor Mendel; en torno a 1915 había alcanzado su forma definitiva con la teoría cromosomática; a la vez, su validez había sido reafirmada por las ciencia físico-química del s. 20. Lysenko, por su parte, había hecho sus primeras armas el contexto de la agricultura de choque que acompañó a la industrialización acelerada. Más precisamente, desarrolló por entonces una experiencia de «vernalización», en virtud de la cual, mediante humedad y congelación, las semillas de cereales de invierno se transmutaban en cereales de primavera, a salvo de los inclementes inviernos de la URSS. La experiencia, realizada en unas cuantas hectáreas, nunca pudo ser verificada científicamente. Pero Lysenko había ya saltado a la fama y, con la protección del poder estatal, instaló la idea de una ciencia proletaria que rechazaba, por ideológica y burguesa, toda idea de “forma” contrapuesta a la infinita fluidez de la vida; vida que, por consiguiente, no podría sino ser infinitamente dócil ante toda voluntad humana no cegada por la ideología burguesa. En 1964, el físico Andrei Sakharov se refirió así a Lysenko en la Asamblea General de la Academia de Ciencias de Rusia: «Es responsable del vergonzoso atraso de la biología soviética y de la genética en particular, de la difusión de opiniones pseudocientíficas, del aventurerismo, de la degradación del aprendizaje y de la difamación, el despido, la detención y hasta la muerte de muchos científicos auténticos.» (Ings 2018, 912–13)

v Lenin, V. I. “Más vale poco y bueno.” Vol. 3, de *Obras Escogidas*, pp. 825-839. Moscú: Progreso, 1961.

vi Los métodos utilizados por la Stasi en la RDA para reclutar a sus oficiales permiten entender como el principio “pocos pero buenos” genera esta tendencia. El reclutamiento, en efecto, incluía una investigación exhaustiva no solamente sobre el candidato, sino sobre su entero círculo familiar y social. Dado el esfuerzo que tal investigación suponía, la Stasi crecientemente empezó a reclutar entre los hijos de su personal, puesto que en tales casos gran parte del trabajo de filtrado estaba ya hecho. Otra fuente importante de reclutamiento era el Regimiento de Guardia Felix Dzerzhinski, el cual, con una dotación de casi doce mil hombres, estaba encargado del resguardo de las instalaciones de la Stasi en Berlin (Bruce, Gary. *The Firm. The Inside Story of the Stasi*. New York: Oxford University Press, 2010).

vii Ver: (Stirner 1995); (Marx and Engels 1974)

viii Ver por ejemplo: (Marx and Engels 1987)

ix Al finalizar su artículo de 1917, Gramsci lo expresa con palabras elocuentes: «Se tiene la impresión de que los maximalistas hayan sido en este momento la expresión espontánea, biológicamente necesaria, para que la humanidad rusa no caiga en el abismo, para que, absorbiéndose en el trabajo gigantesco, autónomo, de su propia regeneración, pueda sentir menos los estímulos del lobo hambriento y Rusia no se transforme en una enorme carnicería de fieras que se entre devoran.»

x En el marxismo occidental y la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, el Marx del idealismo alemán invocado por Gramsci tuvo una nueva oportunidad. Se trató allí de la crítica al exceso de alienación; a la posibilidad de que las forma que, negando la vida humana, debieran sin embargo favorecerla, terminen por asfixiarla, de modo que la clásica contradicción marxiana entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción conduzca, por sobre toda voluntad humana, a la catástrofe. Esta crítica es, hoy por hoy, en el mundo globalizado, más vigente que nunca: la objetivación progresiva de esferas crecientes de la vida humana mediante la introducción de indicadores cuantitativos trae consigo la posibilidad, y la amenaza, de que una esfera numérica aparentemente perfecta, como un parásito monstruoso alimentado por las energías de la verdadera vida, la encubra y la termine por asfixiar.

xi (Anderson 2017, 96)

## Bibliografía

Adorno, Theodor W. 2003. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Neuaufgabe. edition. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Anderson, Perry. 2017. *The H-Word: The Peripeteia of Hegemony*. Brooklyn, NY: Verso.

Deutscher, Isaac. 1949. *Stalin: A Political Biography*, by I. Deutscher. Oxford University Press.

Feuerbach, Ludwig. 2006. *La esencia del cristianismo*. Buenos Aires (Argentina): Claridad.



- 
- Fitzpatrick, Sheila. 1996. *Stalin's Peasants: Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivization*. Reissue edition. New York: Oxford University Press.
- Fitzpatrick, Sheila, Alexander Rabinowitch, and Richard Stites, eds. 1991. *Russia in the Era of NEP: Explorations in Soviet Society and Culture*. First Paperback Edition edition. Bloomington: Indiana University Press.
- Gramsci, Antonio. 2013. *Antología: Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán*. Tres Cantos, Madrid: Ediciones Akal.
- Hegel, G. W. F. 1999. *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa.
- Ings, Simon. 2018. *Stalin and the Scientists: A History of Triumph and Tragedy, 1905-1953*. Reprint edition. Grove Press.
- Kotkin, Stephen. 2015. *Stalin: Paradoxes of Power, 1878-1928*. Reprint edition. Penguin Books.
- Laclau, Ernesto. 2007. *On Populist Reason*. Reprint edition. London New York: Verso.
- Marchart, Oliver. 2007. *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*. 1 edition. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Marx, Karl. 1983. *The Portable Karl Marx*. Translated by Eugene Kamenka. Ninth Printing edition. Harmondsworth: Penguin Classics.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. 1974. *La Ideología Alemana*. Montevideo / Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos / Grijalbo.
- . 1987. *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works : Frederick Engels : Anti-Duhring Dialectics of Nature*. New York: Intl Pub.
- Smith, Kathleen E. 2017. *Moscow 1956: The Silenced Spring*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Spufford, Francis. 2012. *Red Plenty*. Original edition. Minneapolis, Minnesota: Graywolf Press.
- Stirner, Max. 1995. *Stirner: The Ego and Its Own*. Edited by David Leopold. Cambridge England; New York, NY, USA: Cambridge University Press.