

análisis de efectos

HASTA LA VICTORIA, A VECES. Una reivindicación materialista del fracaso

(acerca de la Conferencia de Londres, 13-13 de marzo de 2009 sobre la Idea de comunismo)

por Juan Domingo Sánchez Estop

“No arruines tu carrera de fracasado por un éxito de mierda”
(Dicho frecuentemente citado por Javier Ortiz)

Del día 13 al 15 de marzo de 2009 tuvo lugar en Londres un singular encuentro. Una serie de prestigiosos intelectuales de la izquierda (post)marxista mantuvo algo tan infrecuente como un debate filosófico sobre el comunismo, más concretamente, sobre «La Idea de Comunismo». Este acontecimiento es singular por varios motivos: en primer lugar, por ser probablemente -a nuestro conocimiento- el primer coloquio de este tipo jamás organizado desde que el comunismo moderno hiciese entrada hace siglo y medio en la escena política e intelectual europea. Nunca antes, en efecto, se había organizado un coloquio cuyo tema fuera el comunismo y aún menos uno que tratara este tema desde el punto de vista de la filosofía, por mucho que se hubieran dedicado numerosísimos encuentros a lo que se denominaba la « construcción del socialismo » o a otros disparates teóricos y políticos como el « hombre nuevo socialista » o el “arte proletario”. En segundo lugar, lo que confiere una importante nota de singularidad al encuentro es el hecho de que tenga lugar veinte años después de que la cultura política oficial, incluida la de la izquierda, decretase la « muerte » del comunismo y la segunda y definitiva muerte de Marx, asociando, por cierto, tales muertes a un pretendido « fin de la historia ». El « fracaso » de los socialismos reales aportó según la doctrina oficial la prueba definitiva del carácter erróneo del marxismo y de todas las doctrinas que en él se basaban. El horror totalitario desencadenado por el stalinismo se asociaba así al fracaso material del socialismo haciendo que la constatación de la bancarrota del sistema fuese inseparable del acta de condena de sus crímenes. Conforme a lo dictaminado por Von Hayek, Popper o Friedman, la utopía comunista era a la vez un error, un fracaso y un crimen. En un momento en que, como recuerda Slavoj Žižek, la ideología del fin de la historia es compartida por la inmensa mayoría y el fukuyamismo tiene fuerza de evidencia aun en la izquierda, hablar del comunismo en serio, no desde la negación de su fracaso, sino desde la asunción de este como punto de partida de una interrogación filosófica es un auténtico desafío al orden existente. Ciertamente, la conferencia sobre el comunismo de Londres no fue un encuentro político en el sentido habitual -a menos que se considere la filosofía a la manera de Althusser como un « condensado » de la política en el terreno de la teoría o como la “política de la verdad” cara a Michel Foucault. Se trataba de hablar de una idea. Sin embargo, dedicarse a determinadas ideas puede ser políticamente determinante, como pudo serlo para Lenin entre la revolución de 1905 y la de 1917 estudiar durante una temporada en la biblioteca de Ginebra la Lógica de Hegel. Este gesto de retorno a la teoría como urgencia política inspira la convoca-



toria del encuentro de Londres, deseado y previsto desde hacía tiempo por sus dos promotores: Slavoj Zizek y Alain Badiou.

Es de destacar a este respecto que se da la coincidencia, no casual, de que tanto Zizek como Badiou, así como Jacques Rancière figuran entre los autores habituales de la revista norteamericana *Lacanian Ink*. Esta revista, que reúne a psicoanalistas y filósofos influidos por la enseñanza de Jacques Lacan publica trabajos que van desde la clínica analítica al análisis social. En sus páginas y en las actividades organizadas alrededor de la revista se ha producido un nuevo encuentro del marxismo y del psicoanálisis enteramente distinto de lo que se denominara “freudomarxismo”. El marxismo de



orientación lacaniana que inspira la revista dista años luz de los himnos al principio de placer y a una economía libidinal liberada de un Reich o de un Marcuse. Dentro de la problemática en la que se mueven los autores de *Lacanian Ink* la enseñanza de Jacques Lacan hace de la teoría de Freud algo incompatible con cualquier economía incluso libidinal y pone en un lugar central lo que excede de todo cálculo y de toda racionalidad económica y política. Ni Freud ni Marx son economistas: central en ellos es el desequilibrio y la disfunción, no la armonía y el principio de placer se encuentra siempre ligado con la pulsión de muerte.

El objetivo fundamental, aunque en cierto modo, subterráneo, del encuentro de Londres sobre la idea del comunismo fue dar una respuesta a los planteamientos de Fukuyama sobre el fin de la historia y combatir al menos desde un punto de vista teórico su hegemonía. Entre las intervenciones más significativas cabe reconocer dos grandes líneas: 1) frente a la idea de un fracaso definitivo del comunismo desde un punto de vista ético y político, Zizek, Badiou y en parte también Rancière defendieron una ética y una política comunista (más allá) del fracaso, e incluso una auténtica teoría materialista del fracaso; 2) frente a la idea del fracaso del comunismo como fuerza material, Michael Hardt y Toni Negri mostraron el carácter intrínsecamente ya comunista del trabajo y de la producción en el actual capitalismo globalizado, defendiendo un comunismo de “los comunes” frente a un capitalismo que procura de manera cada vez más violenta someter estos comunes en que se basa la productividad y la riqueza a relaciones de propiedad. En cierto modo, también ellos dan cuenta del fracaso del comunismo, aunque sea del potente fracaso de un comunismo ya existente bajo la relación capital. En cualquier caso, se trata de un fracaso que no paraliza, sino que obliga a asumir un renacido ímpetu político, un ímpetu constituyente.

Sin despreciar otras interesantes contribuciones de carácter fundamentalmente histórico, nos centraremos en estas dos líneas cuyo improbable encuentro constituye, a nuestro juicio, el aspecto más original de este singular coloquio. Renunciaremos obviamente a hacer un resumen de las intervenciones, pues un buen número de ellas es ya accesible en distintos sitios de internet (en particular, en el de *Lacanian Ink*) y nos ocuparemos exclusivamente de determinar el contenido de las dos líneas de fuerza que informaron la conferencia.

I. La teoría materialista del fracaso

Lo primero es partir de la derrota como hecho histórico. Caben pocas dudas sobre la entidad y la intensidad de la derrota sufrida por el conjunto de fuerzas que se reconocen en el comunismo desde mediados de los años 70. Esta derrota fue primero moral y cultural. Tuvo que ver a este respecto con la necesidad de defender los planteamientos comunistas apoyándose en algún tipo de realidad histórica que los plasmara y con la simultánea imposibilidad de reconocer en el “socialismo real” un modelo mínimamente aceptable. Bastó, entre finales de los años 70 y principios de los 90, la ofensiva de los nuevos ideólogos “humanitarios” enmarcada por una poderosa campaña de propaganda para provocar una completa debacle del pensamiento y la acción política de izquierda. Tras casi 20 años de ofensiva ideológica acompañada por una enorme intensificación de la agresividad en la lucha de clases de las distintas fuerzas capitalistas y una enorme debilidad del movimiento obrero fordista (organizado por el stalinismo o la socialdemocracia), la caída

del ignominioso muro de Berlín marcó el fin de una época en la que la hipótesis comunista resultó haberse materializado en realidades muy ajenas al comunismo.

El fracaso de la primera gran oleada comunista iniciada con la revolución de octubre se identificó entonces con el fracaso del comunismo como tal. El fin de la historia coincidía, según Francis Fukuyama, con el fin del comunismo. Esta afirmación pretendidamente anticomunista tenía, muy a pesar de su autor, implicaciones que no lo eran tanto. Si la historia se acaba con el comunismo, ello se debe al hecho de que la historia es hoy intrínsecamente dependiente de la hipótesis comunista. En otros términos, sin la hipótesis comunista no hay historia, ni política ni pensamiento. A pesar de la intensidad de la ofensiva en favor de la necesidad histórica del capitalismo y de la democracia representativa, lo más que han podido conseguir las clases dominantes es hacer que estas formas últimas y pretendidamente necesarias de la economía y de la política sean hoy obligatorias. Todo lo que han logrado es imponer una prohibición sobre el comunismo haciéndolo salir por todo tipo de medios de la esfera pública. Sin embargo, la propia existencia e insistencia de esa prohibición revela la presencia de algo capaz de resistirle.

Las intervenciones de Slavoj Žižek y la de Alain Badiou coincidieron en señalar el hecho de que un fracaso, por real e indiscutible que sea, sólo obliga a abandonar objetivos e hipótesis de los que se puede pres-



cindir. El comunismo no es uno de ellos. Como afirma Badiou en un texto algo anterior a la conferencia de Londres, pero cuyo contenido coincide plenamente con el de su intervención y sirvió de hecho de lema a la propia conferencia: *“la hipótesis comunista sigue siendo la hipótesis correcta, ya lo he dicho, no veo ninguna otra. Si hubiera que abandonar esta hipótesis, ya no vale la pena hacer nada en el plano de la acción colectiva. Sin el horizonte del comunismo, sin esta idea, nada en el devenir histórico y político puede ya interesar al filósofo. Que cada uno se ocupe de sus asuntos, y se acabó.”* De ahí que reconocer el fracaso de una forma concreta de plasmación de esta hipótesis no justifique en modo alguno su abandono. Kant en *Teoría y*

Práctica se planteaba ya un problema semejante a propósito de la expresión “Esto es verdad en teoría pero irrealizable en la práctica” aplicada al ámbito político. ¿Es acaso la imposibilidad práctica de un objetivo necesario -un imperativo de la razón según Kant- una razón suficiente para su abandono? ¿Es incluso meramente posible abandonar ese objetivo? El coste de ese abandono lo recordaba Sartre en unas declaraciones que cita Badiou: *“En una entrevista, Sartre dice en sustancia: “si la hipótesis comunista no fuera correcta, si no fuera practicable, ello significa que la humanidad no es en sí una cosa muy distinta de las hormigas o de las termitas.” ¿Qué quiere decir con ello? Que si la competencia, El “libre mercado”, la suma de los pequeños goces y los muros que los protegen del deseo de los débiles son el alfa y el omega de toda existencia colectiva o privada, el bicho humano carece de todo valor.”* En otras palabras, abandonar la hipótesis comunista es abandonar la política como tal en favor de la mera gestión de la sociedad que, con un término perfectamente adecuado y acorde con la teoría política clásica, Jacques Rancière denomina “policía” y Kant denominaba “despotismo”.

¿En qué medida no sólo es cierto, sin embargo, que el comunismo “ha fracasado” sino que, incluso, está “condenado” al fracaso? En cierto modo, esto es algo que ya sabemos desde que Marx lo formulara en la *Ideología alemana*: *“Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual.”* El comunismo no es un objetivo, un objeto de deseo para el sujeto, sino el motor o la causa del deseo político. Como motor y causa del deseo no puede hacerse realidad, implantarse como un estado de la sociedad. Incluso en una sociedad “comunista” el comunismo seguirá desbaratando cada uno de los órdenes “policiales” alcanzados. La distinción entre la gestión de las personas y la gestión de las cosas es bastante imprecisa: lo que hace del ser humano algo distinto de una hormiga o de una termita es precisamente el hecho de que se plantee constantemente esa distinción a lo largo de su existencia. El esclavo era para Aristóteles una cosa, un “autómata dotado de palabra”, el proletario, por su parte, es libre, pero sólo



lo es para vender su fuerza de trabajo como cosa. La tensión entre gestión de las cosas y libertad de los humanos ha sido y será un dato permanente de la historia de la especie. Un dato que inscribe, como sabía Aristóteles, la política en la esencia misma del hombre. Pero esta tensión es precisamente, a su vez lo que impide que haya una finalidad intrínseca y definitiva de la comunidad política, una perfección de la ciudad o un fin de la historia.

Ahora bien, el motor del deseo del *zoon politikon* es la idea imposible y necesaria de una “sociedad” de “libres” e “iguales” basada en la “libre” “cooperación” y no en el “mando” y la “jerarquía”. Esto y no otra cosa es el comunismo. El hecho de que todos y cada uno de los términos que hemos

utilizado para definirlo tenga un carácter rigurosamente político y, sea por lo tanto, objeto de discusión y de antagonismo, nos muestra la imposibilidad de concebir el comunismo como un mero colectivismo racional y pacificado. Si el comunismo llegara a ser algo así -es lo que pretendieron Stalin y sus acólitos- estaría sustentado en un pretendido saber racional anónimo que ocultaría una dominación de clase, la de quienes Stalin denominara en su prefacio a la constitución soviética del 36 “la *intelligentsia*”. No hay, pues, a riesgo de caer en el hormiguero o la termitera, un modelo comunista, sino una exigencia comunista que *fracasa* necesariamente a través de los distintos modelos en que procura realizarse. El comunismo es así una paradoja, un “monstruo de la verdad” en el que se expresa la verdad de la política como imposibilidad necesaria.

El fracaso necesario del comunismo no justifica ni hace necesario el capitalismo. El capitalismo -al igual que el socialismo stalinista- es, dentro de su ropaje liberal, un régimen de policía, un régimen tendencialmente neutralizador de toda vida política. El “éxito” del capitalismo es siempre un fracaso de la libertad y de la igualdad: la transcripción totalitaria de la libertad y la igualdad en términos de mercado. Libres en el capitalismo son los sujetos del contrato mercantil; iguales, por abstractos e indiferentes, son los mismos sujetos en cuanto meros portadores de valores, de trabajo abstracto. Ni esta libertad ni esta igualdad forman un vínculo político, sino un circuito de intercambios, un orden de cosas capaz de “funcionar”.

En cierto sentido, el comunismo que fracasa es más productivo que todos los éxitos del capitalismo. Su fracaso deriva de la imposibilidad afirmada por Badiou de que exista jamás un “Estado comunista”. “Estado comunista” es un oxímoro. El capitalismo puede en cambio hacer pasar su eficacia por un éxito. Efectivamente, ha sido capaz a lo largo de los siglos de integrar cada vez más diferencias e incluso contradicciones a condición de que estas sean compatibles con su dinámica fundamental basada en las relaciones de mercado y la acumulación indefinida. Dentro de estos límites, el capitalismo puede ser progresista, humanista y tolerante. Como afirmaba Žižek en su intervención, puede presentarse como el régimen que rechaza el racismo en favor de un racismo “razonable” basado en una protección “sensata” contra la inmigración, o que introduce el estado de excepción como una medida necesaria destinada a proteger las libertades. Es el régimen del mal menor generalizado.

La crisis del capitalismo no es en sí misma una vía de salida, pues el hundimiento del sistema financiero puede perfectamente aprovecharse como una ocasión de reestructurar el orden capitalista según las líneas descritas por Naomi Klein en la *Doctrina del Shock*. Todo el mundo ha podido aceptar que se diera una absoluta prioridad a la salvación de los bancos en crisis, respecto a la de los niños o la naturaleza. El capital se ha convertido, según Žižek en lo real de nuestras vidas. La pregunta es si estamos dispuestos a aceptar la pretendida naturalidad del capitalismo o más bien a reconocer y desplegar sus antagonismos. Para ello, es necesario que pueda reconocerse un más allá del capital en la imposibilidad necesaria del comunismo. Defender el comunismo como “idea” tal y como lo plantea Badiou es afirmar la posibilidad de que se dé el “acontecimiento”, la ruptura del “estado de cosas” reinante. La “Idea” no es una mera abstracción, sino “la posibilidad formal de otras posibilidades”. El comunismo como “idea” es hoy “el nombre de la política”.

El comunismo se presenta así como un fracaso necesario, no sólo en el sentido de que su fracaso sea inevitable, sino, sobre todo, en el de que constituye, incluso como fracaso, una necesidad irrenunciable. Žižek lo ilustra con unas palabras de Samuel Beckett procedentes de su obra “Worstward! Ho!”: “*Try again, fail*

again, fail better (“Inténtalo de nuevo, fracasa de nuevo, fracasa mejor.”). Sin embargo, queda por determinar el contenido de este intento. Jacques Rancière lo sitúa en la lucha indefinida propia del comunismo –tal vez no de “los comunistas”– y de la democracia y aun de la propia política por “incluir a los excluidos”. Esto da solamente una indicación formal de lo que puede ser el infinito empeño de una democracia comunista, pero nada nos dice sobre su contenido material. Como indican tanto Zizek como Toni Negri y Michael Hardt, el contenido del comunismo es la recuperación de los “comunes”, de lo “común”. La referencia al comunismo nos permite según Zizek ver el “cercado” (“the enclosure”) al que se ven sometidos hoy los “comunes”, un cercado que atraviesa la propia naturaleza humana en un momento en que las biotecnologías aspiran a transformarla para adaptarla a las exigencias del orden mercantil. Lo que supone hoy el capitalismo es una pérdida más grave aún que la expropiación del proletario, es la pérdida de la propia subjetividad en el orden de cosas propio del mercado. Propone así Zizek: “*Radicalizar el concepto marxista de proletario llevándolo a un nivel existencial, al del sujeto evanescente del cogito cartesiano.*” Ese sujeto de la ciencia (del “cogito”) que, según recuerda Lacan, no coincide con su propio pensamiento, se ve hoy enfrentado a los intentos del orden científico y técnico del capitalismo por hacerlo coincidir sin ningún residuo con la cadena de significantes de la ciencia. La recuperación de lo común se convierte así en una tarea urgente frente a esta forma extrema de expropiación de nosotros mismos.

II. El comunismo de los “comunes”

Michael Hardt y Toni Negri en sus intervenciones correspondientes intentaron retrazar el fundamento ontológico del comunismo como realidad subterránea que subyace al orden capitalista –y probablemente a cualquier orden social– presentando un comunismo de “lo común”. Negri parte de la idea propia de la línea de pensamiento marxista asociada al nombre de *Autonomía Operaia* según la cual el desarrollo del capitalismo guarda directamente relación con las distintas formas que adopta la subjetividad colectiva del proletariado. Esta tesis se articula en su intervención con la idea materialista foucaultiana de que *todo poder es relación*. El capital se ve así como relación entre un sujeto proletario y las distintas instancias de poder capitalista. El dominio del capital es el resultado de una pugna permanente, más o menos explícita o discreta. En estas circunstancias todo éxito es relativo e inestable y jamás puede concebirse un sistema perfecto de dominación más allá del antagonismo, algo así como un fin de la historia.

Si bien este principio general es válido para el conjunto de la historia del capitalismo, adquiere hoy en el capitalismo cognitivo un nuevo sentido, una particular radicalidad. La producción cognitiva es efectivamente ya en sí misma producción que a la vez se basa en lo común del conocimiento y promueve el despliegue de lo común, produce colectivamente lo común. Se entiende que, como afirma Negri, esta productividad de lo colectivo pueda difícilmente integrarse en los moldes de la propiedad capitalista. A este respecto Negri coincide enteramente con Badiou y con Zizek en su rechazo simultáneo de la propiedad privada y de la pública, consideradas ambas como formas de expropiación de lo colectivo. Lo público estatal es lo que, por pertenecer al Estado, no es de nadie. El socialismo de Estado radicaliza la expropiación de los comunes productivos que ya opera la propiedad privada capitalista. El socialismo, al igual que el capitalismo se oponen hoy al comunismo entendido como “comunismo de lo común”.

La paradoja del capitalismo actual es que ha tenido que dejar desarrollarse en su propio seno, no sólo al proletariado que lo ha de enterrar, sino el propio modo de asociación productiva que hoy le permite sobrevivir como capitalismo cognitivo, pero que a la vez amenaza constantemente con destruir la propiedad capitalista desde el interior mismo de la relación capital. La relación entre capital y multitud es hoy de extrema tensión. La imposición de la propiedad tanto privada como pública es hoy resultado de la mera violencia. El neoliberalismo es así “acumulación por desposesión” según propone Harvey.

De ahí la exigencia de Michael Hardt de que, al hablar del comunismo simplemente se prescin-



da del concepto de propiedad. La propiedad conoció en efecto, a lo largo de la historia del capitalismo una evolución desde formas de propiedad inmóvil como la propiedad de la tierra o la de los activos materiales a formas de propiedad con enorme movilidad como la de los activos financieros. El dinero, según el Marx de los *Manuscritos* debe triunfar sobre todas las demás formas de propiedad privada. Ahora bien, este triunfo de la propiedad móvil es hoy el correlato de la hegemonía de la producción inmaterial o biopolítica basada en el trabajo intelectual y afectivo. Este sector productivo, aun minoritario en porcentaje de la población activa desempeña un papel dirigente, pues todos los demás tienden a adquirir sus características: movilidad, flexibilidad, capacidad de recombinación etc. Hoy en día el sector inmaterial, según recuerda Hardt, ocupa el mismo papel dirigente respecto al conjunto de la producción que ocupaba la producción industrial en tiempos de Marx. La propiedad móvil que se materializa en los circuitos financieros pugna por controlar unos comunes productivos cada vez más inasibles. Para ello se opone al despliegue autónomo de los comunes productivos, mucho más que a la propiedad pública, como hemos podido ver en los primeros tiempos de la actual crisis financiera marcados por una imponente ola de estatalización del capital. La pugna entre el capital y los comunes productivos tiene un carácter dramático, pues la productividad del trabajo inmaterial decrece al ser privatizada. La clave central de la crisis actual es precisamente esta insoluble contradicción que se manifiesta en la incapacidad por parte del capital de controlar el proceso productivo.

“Todo proyecto comunista debe empezar por una crítica de la economía política que sea a la vez una crítica de la propiedad y una afirmación de los comunes”, afirma Hardt en su conclusión. La crítica de la economía política de Hardt y Negri tiene en común con la de Marx una peligrosa ambigüedad: no se sabe nunca muy bien si el término de la crítica es una “mejora” de la economía o una radical destitución de la economía respecto de cualquier pretensión epistemológica. De ahí la gran vacilación, propia de toda la historia del marxismo entre posiciones evolucionistas y revolucionarias. O bien se espera del propio despliegue de la esfera económica la superación del capitalismo y del Estado, o bien esta superación debe proceder de una intervención política autónoma. La propuesta comunista de Negri asume ese riesgo y esa tensión hasta el límite, pues no vacila en hablar de un *“comunismo del valor de cambio”*, de un comunismo que parte de la relación capital existente y de la socialización de la producción alcanzada dentro de esa relación como modo de salida de la relación capital. El capitalismo actual incluye y presupone el comunismo como elemento indispensable de su propia productividad, pero al mismo tiempo lo liquida y desestructura permanentemente a través de la propiedad pública y privada y del Estado. Esto explica la constante vacilación política de los autores de *Imperio* entre la subversión radical de la relación capital y su mansa aceptación como horizonte político. Problemas tales como el de la política y el de la organización o no se plantean o se consideran ya resueltos por la dinámica interna de la multitud. Pensar el paso constituyente del comunismo en esta paradójica situación constituye una dificultad de primer orden. El regreso a formas estatales de acción política no es la solución.

El fracaso del comunismo se expresa aquí como éxito estructural de los comunes productivos. la producción es hoy ya comunista. Lo que ocurre es que no existe ninguna causalidad lineal entre las fuerzas productivas biopolíticas y las relaciones jurídicas y políticas en que se enmarca esta producción. La crítica de la economía política exige -como lo exigía el propio programa de trabajo de la Crítica de la economía política de Marx- una crítica del Estado. Para que el fracaso estructural del comunismo pueda abrir paso a nuevos fracasos/victorias coyunturales más allá del capitalismo es indispensable abandonar la perspectiva “económica” conforme a la cual la economía ejercería un papel determinante respecto de la política. Ello no implica hacer la revolución “contra el Capital”, sino comprender en sentido radical la Crítica de la economía política como destrucción de la economía.

Conclusión

Si queremos que el comunismo no se convierta en una religión y la acción política en cumplimiento de la teleología implícita en una economía (de la providencia o del mercado) es necesario oponerse al concepto de fin o de cumplimiento de los tiempos. Para el materialismo no hay ni puede haber una finalidad de la historia ni una perfección de la sociedad. La causa final es ilusoria, mera apariencia, por mucho que sea una apariencia necesaria. El comunismo no es un ideal moral utópico e irrealizable, pero es ciertamente en palabras de Brecht “lo más fácil, que es tan difícil de hacer”. Una dificultad e incluso una imposibilidad insuperables no son, sin embargo, un mero obstáculo sino un motor cuando la imposibilidad arraiga en lo específico del “animal político”.