

DOMENICO LOSURDO

EL MARXISMO OCCIDENTAL

Cómo nació, cómo murió y cómo puede resucitar

EDITORIAL TROTTA

El marxismo occidental

El marxismo occidental
Cómo nació, como murió y cómo puede resucitar

Domenico Losurdo

Traducción de Alejandro García Mayo

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Ciencias Sociales

Título original: Il marxismo occidentale.
Come nacque, come morì, come può rinascere

© Editorial Trotta, S.A., 2019
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Gius. Laterza & Figli, All rights reserved, 2017

© Alejandro García Mayo, traducción, 2019

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-9879-873-9

CONTENIDO

<i>Prefacio: ¿Qué es el «marxismo occidental»?</i>	9
<i>Advertencia</i>	14
<i>Nota del traductor</i>	14
I. 1914 y 1917. Nacimiento del marxismo occidental y oriental	15
II. ¿Socialismo <i>vs.</i> capitalismo o anticolonialismo <i>vs.</i> colonialismo? ...	43
III. Marxismo occidental y revolución anticolonial: un encuentro frus- trado	61
IV. Triunfo y muerte del marxismo occidental	105
V. ¿Recuperación o últimos coletazos del marxismo occidental?	145
VI. Cómo puede resucitar el marxismo en Occidente	169
<i>Bibliografía</i>	189
<i>Índice de nombres</i>	201
<i>Índice general</i>	205

Prefacio

¿QUÉ ES EL «MARXISMO OCCIDENTAL»?

La expresión que da título a este trabajo le debe su suerte a un libro con el que en 1976 un filósofo inglés, marxista y comunista militante (trotskista), invitaba al «marxismo occidental» a declarar por fin su total extrañeza e independencia con respecto a la caricatura del marxismo de los países oficialmente socialistas y marxistas, todos ellos situados al Este. Apuntaba en particular a la Unión Soviética. Allí, a pesar de la Revolución de Octubre y de la lección de Lenin, el marxismo era ya «un recuerdo del pasado»; Stalin y «la colectivización» habían «acabado con cualquier trabajo teórico serio». Tampoco la «China Popular» salía mucho mejor parada: considerarla como un «modelo alternativo» equivalía a afirmar su «heteronomía política respecto del marxismo occidental». La condena afectaba también a los propios partidos comunistas occidentales, caracterizados por una «fidelidad absoluta a las posiciones soviéticas» y, en consecuencia, orientales *de facto* u orientalizantes (Anderson, 1979, 29, 126 y 60).

Esta acusación ni siquiera eximía al partido que, con Gramsci y Togliatti, había conjugado siempre la afirmación del valor universal de la Revolución de Octubre con la insistencia en las profundas diferencias políticas y culturales entre Este y Oeste; y en consecuencia con la teorización de la necesidad de desarrollar una vía nacional hacia el socialismo, adecuada a las exigencias de un país firmemente asentado en Occidente. El filósofo inglés era implacable:

Mientras no se los invite a formar parte del grupo dirigente, los intelectuales (y, por consiguiente, también los trabajadores) afiliados a un partido comunista de masas no se pueden permitir ni la más mínima opinión personal sobre los problemas políticos decisivos. [...] Gramsci se ha convertido en el icono ideológico oficial del Partido Comunista Italiano. Es verdad que lo invocan a la más mínima oportunidad, pero a costa de manipular e ignorar sus textos (Anderson, 1976, 59 y 55 [trad. esp., 58 y 54]).

Era todo un misterio cómo los obtusos guardianes de un espantoso desierto cultural consiguieron cautivar a legiones de aguerridos y sofisticados intelectuales; por qué ejercieron una influencia hegemónica sobre la cultura italiana y gozaron de tanto prestigio en el plano internacional.

Perry Anderson no era el primero en señalar la disociación que estaba produciéndose entre marxismo occidental y oriental. El eminente filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, en un texto que data de los primeros años de la Guerra Fría, observaba:

La política revolucionaria, que desde la perspectiva de 1917 debía suceder históricamente a la política «liberal» —bajo la presión de graves problemas de organización, defensa y rendimiento—, se convirtió cada vez más, en cambio, en una política de países nuevos, en el modo de transitar desde economías semicoloniales (o desde civilizaciones paralizadas durante siglos) a los modos de producción modernos. En el preciso momento en que su enorme aparato, con sus reglas y privilegios, se demostró eficaz para implantar una industria o para poner a trabajar a un proletariado todavía virgen, debilitó la posición de ese mismo proletariado como clase dirigente y dejó sin descendencia el misterio civilizatorio que, según Marx, aquel llevaba [consigo] (Merleau-Ponty, 1955, 431).

Un año antes, en Dien Bien Phu, el poderoso y experimentado ejército de la Francia colonial fue sonoramente derrotado por el movimiento y el ejército popular vietnamita, dirigidos por el Partido Comunista. En toda Asia se escuchaban los ecos de la estratégica victoria del anticolonialismo que condujo a la fundación de la República Popular China. El comunismo se revelaba como la fuerza directriz de las revoluciones anticoloniales y, una vez conquistado el poder, del acelerado desarrollo que tan urgentemente necesitaban las «economías semicoloniales». Se trataba de resultados y acontecimientos innegables, pero —se preguntaba el filósofo francés— ¿qué ocurría con el comunismo que debía edificar el «proletariado occidental», al menos a ojos de Marx y del «marxismo *occidental*»? (Merleau-Ponty, 1955, 238 ss.).

Encontramos aquí, por primera vez, la expresión «marxismo *occidental*», que, no obstante, no se contraponía en términos positivos al oriental. Al menos en el contexto de una crítica global de Marx y del comunismo, el blanco principal era precisamente el marxismo «occidental». Una vez desvanecidas las esperanzas iniciales de una sociedad radicalmente nueva y de la «disolución del aparato de Estado», se imponía una conclusión: «el comunismo choca hoy día con el progresismo», y el progresismo no podía ignorar las condiciones concretas del país o la región donde se produce la acción política. Una vez abandonada la perspectiva mesiánica de una regeneración total de la humanidad, había que orientarse en cada caso: «Allí donde se ha de elegir entre el hambre

y el aparato comunista, la decisión está tomada de antemano [a favor de este último]»; y es posible que para el filósofo francés también estuviese tomada de antemano la decisión cuando de lo que se trataba era de elegir entre sometimiento colonial y revolución anticolonial (dirigida a menudo por los comunistas). Occidente, en cambio, ofrecía un panorama muy distinto: ¿la revolución comunista era realmente necesaria y beneficiosa? y ¿cuáles iban a ser sus resultados concretos? (Merleau-Ponty, 1955, 430-432).

Esta postura adolecía de muchas debilidades. Decidido a refutarla hasta el fondo, el filósofo francés acentuaba la tendencia mesiánica presente en Marx y Engels. No reparaba en que unas veces hablaban de la «extinción del Estado» en cuanto tal y otras de su «extinción en el sentido político actual», ni en que solo la primera fórmula puede ser tachada de mesianismo (y de anarquismo) (Losurdo, 1997, v, § 1-2). En segundo lugar, Merleau-Ponty eludía preguntarse por la posible relación entre la liquidación del colonialismo en todas sus formas y la construcción de la sociedad poscapitalista. En tercer lugar, y ante todo: ¿podemos considerar la lucha anticolonial como un problema exclusivo de Oriente? Sería inadmisibles apoyar la lucha contra el sometimiento colonial o neocolonial al tiempo que se absuelve a los responsables de semejante política. Y no solo por razones éticas: las dos guerras mundiales habían demostrado que el expansionismo colonial desembocaba en una ruinoso rivalidad entre imperios con un impacto global; el incendio que prendió Hitler unos pocos años antes con su intento de construir en Europa oriental el imperio colonial alemán acabó por extenderse también a Occidente y a la propia Alemania.

Una vez expuestas estas críticas, hay que reconocerle a Merleau-Ponty el mérito de haber sido el primero en identificar las razones político-sociales objetivas que alimentaban la disociación entre ambos marxismos. En Oriente, y en prácticamente todos los países donde los comunistas conquistaron el poder, el problema prioritario para los dirigentes políticos no era el de promover la «disolución del aparato de Estado», sino uno bien distinto: ¿cómo evitar el peligro de sometimiento colonial o neocolonial y, por consiguiente, cómo salvar el retraso con respecto a los países industriales más avanzados?

Merleau-Ponty estaba muy lejos de una excomunión del marxismo oriental en nombre del occidental. Si queremos encontrar un precedente para la postura de Anderson, debemos mirar en una dirección completamente distinta. Con anterioridad al filósofo británico y al francés, fue Max Horkheimer quien en 1942 llamó la atención sobre el giro que se había producido en el país de la Revolución de Octubre: los comunistas soviéticos habían abandonado la perspectiva de la «supresión del Estado» para centrarse en el problema del desarrollo acelerado de

la «patria industrialmente atrasada» (cf. *infra*, III, § 7). Era una observación acertada, formulada por desgracia en tono de desprecio y como condena. La *Wehrmacht* estaba a las puertas de Moscú, y lamentarse o indignarse por el hecho de que el líder soviético no se preocupase de realizar el ideal de la extinción del Estado resultaba algo grotesco (a su manera, Hitler habría compartido ese mismo lamento y esa misma indignación). El filósofo alemán no se daba cuenta de que la actitud que él denunciaba era precisamente lo que permitía a la Unión Soviética eludir el sometimiento colonial y esclavista que pretendía imponerle el Tercer Reich. La desesperada lucha que se libraba en Oriente para resistir una guerra colonial de exterminio y esclavización resultaba irrelevante en Occidente a ojos de un filósofo que apreciaba en Marx, no el programa de transformación revolucionaria de la existencia, sino tan solo la persecución, en un futuro remoto, del ideal de una sociedad libre de contradicciones y conflictos y, consecuentemente, sin necesidad de un aparato estatal.

Más de un cuarto de siglo después, Horkheimer (1968b, 154 y 160) agitaba de nuevo el tema de la extinción del Estado, remitiendo esta vez no ya a los autores del *Manifiesto comunista*, sino a Schopenhauer. Mientras que, por un lado, elogiaba a Marx («ha llegado el momento de hacer por fin de la doctrina marxiana, en Occidente, una de las principales materias de enseñanza»), por otro lado, expresaba su consternación por el hecho de que «en muchos países orientales sirva como ideología útil para remontar la ventaja que lograra Occidente en la producción industrial». La «doctrina marxiana» celebrada en estas líneas no tenía ninguna relación con el problema del desarrollo de las fuerzas productivas, que se imponía, en cambio, por ejemplo, en Vietnam del Norte, decidido a defenderse de una agresión bárbara, dispuesta a recurrir incluso a armas químicas y, no obstante, contemplada con indulgencia e incluso apoyada por Horkheimer. Al igual que en 1942, también en 1968 la utopía miraba con desdén las dramáticas luchas que se libraban en Oriente y que no eran el resultado de una elección subjetiva, sino más que nada de una situación objetiva. Aunque no recurriese a esta expresión, el marxismo occidental le había dado la espalda al oriental.

Estamos obligados a plantearnos algunas preguntas: ¿Cuándo comenzó a manifestarse la escisión entre ambos marxismos? ¿Con la llegada de la autocracia de Stalin, como sostiene Anderson? ¿Y si, por el contrario, se hubiese delineado ya desde los decisivos días de 1917? ¿Y si las primeras grietas hubiesen surgido ya en el momento en que más sólida parecía la unidad, cimentada como estaba por la indignación unánime ante la inmundicia carnicería de la Primera Guerra Mundial y ante el sistema capitalista-imperialista, acusado de provocarla? ¿Y si las grietas y el consiguiente alejamiento, en lugar de responder a la diversidad de

las situaciones objetivas y de las tradiciones culturales, obedeciesen en primer lugar a los límites teóricos y políticos del marxismo occidental, precisamente el más sofisticado y mejor pertrechado en el plano académico?

El manifiesto con el que Anderson proclamaba la excelencia del marxismo occidental, liberado por fin del asfixiante abrazo del marxismo oriental, tiene un largo camino a sus espaldas. Parecía que para el primero se perfilaba en el horizonte una vida nueva y brillante; en realidad eran los preparativos de su suicidio. Nos las vamos a ver con importantes capítulos de la historia política y filosófica; capítulos en buena medida ignorados. Trataré de reconstruirlos para preguntarme además por las perspectivas de un renacer, sobre bases nuevas, del marxismo occidental.

ADVERTENCIA

En todos los textos citados he mantenido, suprimido o modificado las cursivas libremente, según lo que la exposición me exigiese subrayar. No advierto de las eventuales modificaciones que introduzco en las traducciones italianas que he empleado.

Para facilitar la comprensión del contexto histórico y de la evolución de los autores analizados, las referencias bibliográficas entre paréntesis remiten en primer lugar a la fecha del texto original citado en cada ocasión. Cuando indico dos dataciones, la fecha o fechas que preceden a la barra inclinada (/) remiten al texto original, las otras a la edición que utilizo.

Me han ayudado con la Bibliografía y con la puesta a punto del texto Stefano Azzarà, Paolo Ercolani, Elena Fabrizio, Giorgio Grimaldi (que se ha encargado también del Índice de nombres) y Aldo Trotta. Les doy las gracias a todos ellos.

NOTA DEL TRADUCTOR

Las citas de las obras remiten o bien a sus ediciones originales, o a sus traducciones italianas. No obstante, siempre que ha sido posible, a continuación, se proporciona la paginación de las ediciones españolas más accesibles, indicando [trad. esp.]. En la Bibliografía final se hacen constar las traducciones españolas disponibles.

I

1914 Y 1917

NACIMIENTO DEL MARXISMO OCCIDENTAL Y ORIENTAL

1. Los acontecimientos de agosto de 1914 en el Oeste...

La historia que pretendo reconstruir comienza a delinearse entre agosto de 1914 y octubre de 1917, entre el estallido de la Primera Guerra Mundial y la victoria de la Revolución de Octubre. Siguiendo la estela de estos dos acontecimientos, el marxismo conoce una difusión planetaria que lo proyecta mucho más allá de los confines de Occidente, donde quedaba encerrado en tiempos de la Segunda Internacional. Ahora bien, este triunfo tiene su envés, y es que el encuentro con culturas, situaciones geopolíticas y condiciones económico-sociales tan distintas entre sí estimula un proceso interno de diferenciación, con la emergencia de contradicciones y conflictos antes desconocidos. Para entenderlos, tenemos que preguntarnos por las motivaciones de fondo que pujan por adherirse al movimiento comunista y marxista que cobra forma en esos años.

En Occidente, el giro histórico radical, incluso apocalíptico, es sin duda el estallido y la propagación de la Primera Guerra Mundial. El cansancio, el disgusto y la indignación ante la interminable carnicería promueven la rápida difusión del movimiento comunista. Es sintomático algo que sucede en Italia en los meses o semanas que preceden al ascenso de los bolcheviques al poder: entre febrero y octubre dos delegados del gobierno provisional constituido en Moscú tras el derrocamiento de la autocracia zarista llegan a Turín para entrar en contacto con un país aliado en la guerra y contrarrestar las crecientes tendencias pacifistas. Antes incluso de su llegada, dejan clara su frontal hostilidad hacia los bolcheviques (que reivindican una paz inmediata). Sin embargo, cuando los dos invitados del gobierno de Kérenski hacen su aparición en el balcón del palacio Siccardi, la multitud de cuarenta mil trabajadores que los espera prorrumpe en gritos: «¡Viva Lenin!».

Era exactamente el 13 de agosto de 1917. Diez días más tarde se levantan barricadas como expresión del rechazo a la guerra, con la consecuencia de que la propia ciudad de Turín sería declarada zona de guerra: hablan entonces los tribunales militares (Fiori, 1966, 128-129). Podría decirse que la masa de los manifestantes y rebeldes se adhirió a la Revolución de Octubre antes incluso de que esta se produjese, y se adhirió a ella impulsados por la lucha contra la guerra. En la actualidad, es políticamente correcto hablar de octubre de 1917 en Rusia no ya como una revolución, sino como un golpe de Estado; y sin embargo, vemos al protagonista de ese presunto golpe de Estado provocar casi una revolución a miles de kilómetros de distancia, y provocarla tan solo con su nombre y antes de haber alcanzado el poder. Esto ocurre porque su nombre y el partido que encabeza se encuentran indisolublemente ligados a una condena sin reservas de la guerra y del sistema político-social al que se acusa de haberla provocado.

Este clima espiritual explica la formidable capacidad de atracción de la Revolución de Octubre en Occidente, no solo sobre las masas, sino también sobre intelectuales de primerísimo nivel. Piénsese en la evolución de György Lukács. Recuerda en su autobiografía: «el interés por la ética me llevó a la revolución»; el interés por la ética se identifica plenamente con el rechazo a la guerra, que es vista como una completa negación de las más elementales normas morales:

Era un furibundo antibelicista [...] Incluso mi aversión hacia el positivismo tenía motivos políticos. Por mucho que, de hecho, condenase la situación en que se encontraba Hungría, sin embargo no estaba en absoluto dispuesto a aceptar el parlamentarismo inglés como un ideal [implicado él mismo en la masacre de la guerra]. Mas por aquellos días no veía nada que pudiese reemplazar lo que había. Precisamente por eso la Revolución de 1917 me conmovió con tanta fuerza, porque de golpe se mostró en el horizonte que las cosas podían ser diferentes. Fuese cual fuese nuestra actitud frente a esa «diferencia», transformó por entero todas nuestras vidas, la vida de una parte muy considerable de mi generación (Lukács, 1980, 66 y 53).

De manera análoga argumenta Ernst Bloch, quien señala, hablando del joven filósofo húngaro y no tanto de sí mismo:

Cuando comenzó la guerra, en 1914, nos sentimos completamente perdidos. Esta guerra se convirtió en un factor decisivo en el desarrollo de todos nosotros. Para él [Lukács], los lazos con el movimiento comunista fueron a la vez un apoyo y un refugio (en Coppellotti, 1992, 370).

Incluso sin tener una relación orgánica con el partido y el movimiento comunista, en el plano ideal el joven filósofo alemán llega a

conclusiones que no distan mucho de las que alcanzara el joven húngaro. Más adelante, Bloch (1977, 43) declarará que acogió la «Revolución rusa» con un «júbilo liberador sin precedentes». Si nos fijamos en *Espíritu de la utopía*, compuesto en su mayor parte durante los años de la guerra, en uno de los períodos «más infames de la historia», si, por un lado, «la Europa» responsable de la guerra «merece la muerte eterna», se celebra, por el contrario, el hecho de que el país surgido de la Revolución de Octubre resista frente a la agresión de esta o aquella potencia capitalista. Sí, «la república marxista rusa sigue invicta». En cualquier caso, se impone más que nunca la «auténtica revolución total» invocada por Marx, que realizará la «libertad» y marcará «el inicio de la historia del mundo tras la prehistoria» (Bloch, ²1923, 311 y 315-316).

La Revolución de Octubre es la verdad por fin hallada para cuantos se afanan por darle concreción a la lucha contra la guerra, o mejor dicho: contra el «genocidio» (*Völkermord*) en curso, por recurrir esta vez a las palabras de dos líderes del movimiento socialista y antimilitarista, Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht. También los futuros dirigentes de la Revolución de Octubre (algunos de los cuales se formaron en Occidente) entendieron y vivieron la Primera Guerra Mundial como la demostración definitiva del horror intrínseco al sistema capitalista-imperialista y de la absoluta necesidad de su derrocamiento. Pondré algunos ejemplos: Bujarin habla de «una espantosa fábrica de cadáveres», Stalin del «exterminio en masa de las fuerzas vivas de los pueblos». Es particularmente elocuente el cuadro que pinta Trotski: «La obra cainita de la prensa ‘patriótica’ de ambos contendientes es «la demostración irrefutable de la decadencia moral de la sociedad burguesa». En efecto, la humanidad cae en una «barbarie ciega y desvergonzada»: asistimos al pistoletazo de salida de una «carrera sanguinaria» por emplear con fines bélicos la técnica más avanzada; una «barbarie científica» que se apoya en los grandes descubrimientos de la humanidad «solo para destruir los fundamentos de la vida social civilizada y aniquilar al hombre». Todo lo bueno que ha producido la civilización se hunde en la sangre y el lodo de las trincheras: «salud, confort, higiene, los intercambios cotidianos, las relaciones amistosas, las obligaciones profesionales y, en último término, las reglas aparentemente inquebrantables de la moral». Más adelante, pero también en referencia a la catástrofe que se desencadenó en 1914, surgió el término «holocausto»: el 31 de agosto de 1939 Molotov acusa a Francia e Inglaterra de suspender la política soviética de seguridad colectiva, con la esperanza de arrojar al Tercer Reich contra la URSS, sin considerar que así provocarían «una nueva masacre a gran escala, un nuevo holocausto de las naciones»*.

* Sobre el cuadro general que se dibuja aquí, cf. Losurdo, 2008, 242-243.

2. ... y los de octubre de 1917 en el Este

La Primera Guerra Mundial no provoca en Asia las mismas emociones que hemos visto en Europa, y no solo porque los campos de batalla se encuentren a miles de kilómetros de distancia. En las colonias y semicolonias, el sistema capitalista-colonialista había revelado su terrible carga de opresión y violencia mucho antes de agosto de 1914. Para China, el acontecimiento trágico lo constituyen claramente las guerras del Opio. Entre 1851 y 1864, con el propósito de neutralizar a los «*narcotraficantes* británicos» y poner fin al comercio del opio, cuyos devastadores efectos estaban a la vista de todo el mundo, se desarrolla la revuelta de los Taiping, «la guerra civil más sangrienta en toda la historia mundial, que se estima produjo entre 20 y 30 millones de muertos» (Davis, 2001, 22 y 16). Tras haber contribuido poderosamente a provocarla, Occidente pasa a beneficiarse de ella, pues puede extender su control sobre un país desgarrado y mucho más indefenso. Se inicia un período histórico que ve «a China crucificada» (pues a los matarifes occidentales se han sumado entretanto Rusia y Japón). Y a «los cañones occidentales» y a «las insurrecciones más terribles de la historia» se suman «las catástrofes naturales», frente a las cuales un país devastado no puede oponer la menor resistencia: «Sin duda, el número de víctimas nunca ha sido tan elevado en toda la historia mundial» (Gernet, 1972, 565 ss. y 597).

Comparado con esta inmensa tragedia, el estallido de la Primera Guerra Mundial es poca cosa. Instado a intervenir del lado de Gran Bretaña, Sun Yat-Sen, presidente de la república surgida tras la Revolución de 1911 y el derrocamiento de la dinastía manchú, «le hizo ver a Lloyd George en una célebre carta que las disputas de los blancos no interesaban a China» (Bastid, Bergère, Chesneaux, 1969-1972, II, 221): la victoria de uno u otro bando no habría modificado en absoluto la actitud opresiva del Occidente capitalista y colonialista. En cambio, el ascenso al poder de los bolcheviques hará que Sun Yat-Sen acaricie la esperanza del fin de la tragedia iniciada con las guerras del Opio y suscitará por ello su entusiasmo. No solo promete poner fin a la guerra, sino sobre todo a la esclavitud colonial.

Este segundo aspecto es el que llevará al líder chino a hacer balance de un capítulo de la historia cuya conclusión puede entereverse por fin gracias a la Revolución de Octubre: «Los pieles rojas de América ya han sido exterminados», y análoga suerte se cierne sobre los demás pueblos coloniales, incluido el pueblo chino. Su situación es desesperada; mas «de improvisto ciento cincuenta millones de hombres de raza eslava se han levantado para oponerse al imperialismo, al capitalismo, para combatir contra la desigualdad y en defensa de la humanidad». Y así «nace,

sin que nadie lo viese venir, una gran esperanza para la humanidad: la Revolución rusa». Naturalmente, no se hace esperar la respuesta del imperialismo: «Las potencias han atacado a Lenin porque desean destruir a un profeta de la humanidad», que no obstante difícilmente renunciará a la perspectiva de la liberación de los pueblos oprimidos por la dominación colonial (Sun Yat-Sen, 1924, 55-57). Es verdad que Sun Yat-Sen no es marxista ni comunista, pero la fundación del Partido Comunista Chino (PCC) el 1 de julio de 1921 solo se entiende a partir de la «gran esperanza» descrita por él con palabras acaso ingenuas, pero por ello tanto más eficaces.

A la luz de todo esto, la caracterización del siglo XX como un «siglo breve», que según Eric Hobsbawm arrancaría con la experiencia traumática de la Primera Guerra Mundial, adolece de eurocentrismo. En la intervención del «delegado de Indochina» en el Congreso de Tours del Partido Socialista francés, el 26 de diciembre de 1920, encontramos una crítica *ante litteram* de semejante visión:

Hace medio siglo que el capitalismo francés arribó a Indochina. Nos ha conquistado a punta de bayoneta y en nombre del capitalismo; desde entonces no solo hemos sido sometidos y explotados vergonzosamente [...] Me resulta imposible, en los pocos minutos de los que dispongo, referirles todas las atrocidades cometidas por los bandidos del capital en Indochina. Las prisiones, mucho más numerosas que las escuelas, están siempre abiertas y están espantosamente superpobladas. Cualquier indígena que sea sospechoso de albergar ideas socialistas es encarcelado y en ocasiones condenado a muerte sin que se lo juzgue. Allí, la mal llamada justicia indochina tiene dos pesos y dos medidas: los anamitas no gozan de las mismas garantías que los europeos y los europeizados.

Tras pronunciar esta terrible acusación, «el delegado de Indochina» (que más adelante se haría célebre en todo el mundo con el nombre de Ho Chi Minh) concluye: «Nosotros vemos en la adhesión a la Tercera Internacional la promesa formal de que el Partido Socialista les dará finalmente a los problemas coloniales la importancia que merecen» (en Lacouture, 1967, 36-37). Pese al tono cauto y alejado de toda polémica, un punto destaca con claridad: el momento en el que la historia mundial da un vuelco no es agosto de 1914, que ve propagarse *también por Europa* una tragedia que se viene desarrollando en las colonias desde hace mucho tiempo, sino octubre de 1917, es decir, la revolución que suscita la esperanza del final de esa misma tragedia *también en las colonias*.

Ya Lenin, obviamente, subrayaba el horror del colonialismo: «Los políticos más liberales y radicales de la libre Gran Bretaña [...] se transformaron en auténticos Gengis Kan al convertirse en gobernadores de la India» (*Obras completas*, en adelante OL, XV, 178-179). A sus espaldas

tiene la lección de Marx, acusando a la Inglaterra liberal por el trato que dispensara a Irlanda (una colonia situada, sin embargo, en Europa): una política aún más despiadada que la que llevó a cabo sobre Polonia la Rusia zarista y autocrática; una política hasta tal punto terrorista que resulta «inaudita en Europa» y que solo encuentra parangón entre los «mongoles» (*Werke*, en adelante MEW, XVI, 552). Como lo atestigua el llamamiento de Ho Chi Minh a sus compañeros de partido para que no perdiesen de vista la cuestión colonial, comprensiblemente, la lección de Marx sobre las macroscópicas cláusulas de exclusión de la libertad liberal encontró oídos más atentos en Oriente que en Occidente. Es esta una primera diferencia relevante, pero sin duda no va a ser la única.

3. *Estado y nación en el Oeste y en el Este*

La crítica del orden establecido apunta en Europa, justamente porque el rechazo a la guerra está estimulando la opción revolucionaria, ante todo al aparato estatal y militar. Lukács (1915/1984, 366 y 360) denuncia el reclutamiento obligatorio como «la más abyecta esclavitud que se haya visto nunca», y condena al «Moloch del militarismo», que devora millones de vidas humanas. Algunos años más tarde, también Walter Benjamin (1920-1921/1972-1999, II.1, 186) la emprende con el «servicio militar obligatorio», que se encuentra en el corazón del «militarismo», entendido como «el deber universal de recurrir a la violencia como medio para la consecución de los fines del Estado», y a partir de aquí lleva a cabo una denuncia global e inapelable del orden establecido, cuya infamia revela la «última guerra». Movido por el horror ante la movilización total, ante el código militar y los pelotones de ejecución, en su ensayo de juventud inconcluso sobre Dostoievski, de 1915, Lukács define el Estado como «tuberculosis organizada», o bien como «la inmoralidad organizada» que se manifiesta «hacia el exterior como voluntad de poder, de guerra, de conquista, de venganza» (en Löwy, 1988, 157).

En efecto —insiste Bloch—, el Estado «se ha revelado en sí mismo como esencia típicamente coercitiva, pagana, satánica». Es preciso terminar con semejante monstruo. «En su sentido bolchevique, puede funcionar durante un cierto tiempo como mal necesario pero transitorio». Lo que alimenta el «Estado militarista», al insaciable Moloch devorador de hombres, es el *pathos* patriotero y chovinista. Y también contra este último tiene Bloch encendidas palabras: «la mortífera coerción del servicio militar obligatorio» no está al servicio de las naciones, como pretende la ideología oficial, sino de la «Bolsa» capitalista y de la «dinastía» de los Hohenzollern. Y junto con el *pathos* patriotero y chovinista acaba rechazando de hecho la idea misma de nación: a la «retórica de la

tierra natal» y al «tradicionalismo de la cultura patriótica» contraponen «la verdadera idea cristiana del hombre» y el universalismo «medieval», que no conocen fronteras nacionales (ni estatales) (Bloch, ²1923, 315 y 310). Es evidente aquí la influencia del anarquismo, al igual que lo es en Benjamin, quien, a partir de la denuncia del servicio militar obligatorio, termina identificando y criticando en bloque violencia, derecho y poder en cuanto tal.

En vano buscaríamos estos acentos anarcoides en el movimiento marxista y comunista que se va formando en el Este a raíz de la Revolución de Octubre. Ya en el discurso de Lenin podemos localizar los fundamentos de esta diferencia. Durante la guerra, con la vista vuelta a Europa, el gran revolucionario denuncia repetidas veces la militarización y la movilización total, la «esclavitud militar» impuesta a la población (OL, XXVII, 393). La movilización, el código militar y el terror no solo se han apoderado del frente; la propia «retaguardia» se transforma, incluso en los «países más avanzados», en una «prisión militar para los obreros». *Estado y revolución*, compuesto y publicado cuando con más furia arrecia la carnicería bélica, y en vísperas de la revolución llamada a ponerle fin, formula la tesis en virtud de la cual el proletariado victorioso «solamente necesita un Estado en vías de extinción» (OL, XXV, 363 y 380). Ese «mal necesario pero transitorio» del que hablaba también Bloch. Por otro lado, Lenin define el imperialismo como la presunción de pretendidas «naciones modelo» de arrogarse «en exclusiva el privilegio de formar Estados» (OL, XX, 417). Es decir: aparte del saqueo económico, lo que caracteriza al imperialismo son la opresión política de las naciones y su jerarquización. Las explotadas y oprimidas son tildadas de incapaces de autogobierno e incapaces de constituirse en Estados independientes; la lucha para sacudirse de encima semejante estigma es una lucha por el reconocimiento. Se trata de acabar con el sometimiento colonial para erigir un Estado nacional independiente. De modo que lo que inspira la revolución de los pueblos coloniales no es el lema de «un Estado en vías de extinción», sino el de un Estado en vías de formación.

Se entienden así los ecos que llegan de Oriente. Volvamos a Sun Yat-Sen. Ha vivido muchos años en el extranjero y allí ha buscado motivos de inspiración para derrocar a la decadente dinastía manchú y fundar la primera república china. No es sospechoso de xenofobia. Y no obstante, sintetiza en los términos siguientes el pensamiento del movimiento anticolonialista, incluida la facción comunista: «Las naciones que se valen del imperialismo para conquistar a los demás pueblos y que tratan de mantener de tal modo su posición privilegiada como patrones y soberanos del mundo ven con favor el cosmopolitismo y querrían que todo el mundo estuviese de acuerdo con ellas»; de forma que hacen

todo cuanto está en su mano por desacreditar el patriotismo como «algo mezquino y antiliberal» (Sun Yat-Sen, 1924, 43-44).

A espaldas del posicionamiento de Sun Yat-Sen, así como de la fundación del PCC, operan dos acontecimientos: el 25 de julio de 1919 Lev Mijáilovich Karaján, vicecomisario del Pueblo para Asuntos Exteriores, declara que la Rusia soviética está dispuesta a renunciar a las «ventajas territoriales y de otro género» obtenidas por el imperio zarista y, de este modo, pone en tela de juicio los «tratados desiguales» en su conjunto, los tratados suscritos por China bajo la amenaza de los destructores y los ejércitos invasores (Carr, 1950, 1270-1272). Durante el verano de aquel mismo año, el Tratado de Versalles, que ponía fin al primer conflicto mundial, le transfería a Japón los privilegios sobre Shandong que la Alemania imperial le arrancara en su día al gobierno de Pekín. Se produce una gran oleada de protestas en China: el movimiento del 4 de mayo, del que proceden no pocos dirigentes y militantes del Partido Comunista Chino. En adelante nadie duda de que las democracias occidentales, si bien emprendieron la guerra contra los Imperios Centrales enarbolando la bandera de la libertad y la autodeterminación de los pueblos, no dudan a la hora de perpetuar las condiciones semicoloniales de China. La única esperanza procede del país y del movimiento surgidos de la Revolución de Octubre, hacia los cuales vuelven la vista los comunistas, decididos a encabezar la lucha de liberación nacional. Por usar las palabras de Mao Tse-Tung (1949/1969-1975, IV, 425): «Gracias a los rusos, los chinos descubrimos el marxismo. Antes de la Revolución de Octubre los chinos no solo desconocíamos a Lenin y Stalin, sino que ni siquiera sabíamos de Marx y Engels. Los cañonazos de la Revolución de Octubre nos trajeron el marxismo-leninismo».

Mientras está incurso en la guerra de resistencia nacional contra el imperialismo japonés, que aspira a «subyugar toda China y convertir a los chinos en sus esclavos coloniales», Mao recuerda en estos términos su primer acercamiento (durante los últimos años de la dinastía manchú) a la causa de la revolución:

En aquella época empecé a tener algunos atisbos de conciencia política, especialmente tras haber leído un opúsculo sobre el desmembramiento de China [...] Esta lectura despertó en mí una enorme preocupación por el futuro de mi país, y comencé a comprender que todos nosotros teníamos el deber de salvarlo (en Snow, 1938, 99 y 149).

Transcurridos más de diez años, en un discurso pronunciado justo después de proclamarse la República Popular, Mao reconstruye la historia de su país. En particular, recuerda la resistencia contra las potencias que protagonizaron las guerras del Opio, la revuelta de los Taiping contra la

dinastía manchú, o bien «contra los Ching, siervos del imperialismo», la guerra contra Japón en 1894-1895, «la guerra contra la agresión de las fuerzas coaligadas de las ocho potencias» (como consecuencia de la rebelión de los bóxers) y, finalmente, «la Revolución de 1911 contra los Ching, lacayos del imperialismo». Por cada lucha una derrota. ¿Cómo explicar el vuelco que se produce a partir de cierto momento?:

Durante mucho tiempo, en todo este movimiento de resistencia, durante más de setenta años, desde la guerra del Opio en 1840 hasta la víspera del Movimiento del 4 de mayo de 1919, los chinos no tuvieron armas ideológicas para defenderse del imperialismo. Las viejas armas inamovibles del feudalismo salieron derrotadas, debieron ceder y se las declaró obsoletas. A falta de nada mejor, los chinos se vieron obligados a pertrecharse con armas ideológicas y fórmulas políticas tales como la teoría de la evolución, la teoría del derecho natural y de la república burguesa, todas ellas tomadas en préstamo del arsenal de la época revolucionaria de la burguesía occidental, patria del imperialismo [...] pero todas estas armas ideológicas, como las del feudalismo, se revelaron tremendamente débiles y acabaron por ceder, se las declaró inútiles y fueron abandonadas.

La Revolución rusa de 1917 marca el despertar de los chinos, que aprendieron algo nuevo: el marxismo-leninismo. Nace en China el Partido Comunista, y su irrupción hace época [...].

Desde el momento en que adoptaron el marxismo-leninismo, los chinos dejaron de ser intelectualmente pasivos y tomaron la iniciativa. En aquel momento finalizó el período de la historia mundial moderna en que se miraba con desprecio a los chinos y la cultura china (Mao Tse-Tung, 1949/1969-1975, IV, 469-470 y 472).

Si en el Oeste el comunismo y el marxismo son la verdad y el arma definitiva para acabar con la guerra y erradicarla, en el Este comunismo y marxismo son la verdad y el arma ideológica capaces de poner fin a la situación de opresión y de «desprecio» impuesta por el colonialismo y el imperialismo. Se trata de una búsqueda que comenzó con las guerras del Opio, antes incluso de la formación, no ya del marxismo-leninismo, sino del marxismo en cuanto tal (en 1840 Marx no era más que un estudiante universitario). El marxismo no provocó la revolución en China; para ser precisos, fue la resistencia secular, la revolución en curso del pueblo chino, la que tras una larga y fatigosa búsqueda logra por fin tomar plena conciencia de sí misma en la ideología marxista o marxista-leninista y poner fin al dominio colonial. Algunos días después de pronunciarse en este sentido, declara Mao: «La nuestra no volverá a ser una nación sometida a insultos y humillaciones. Nos hemos puesto en pie [...] La época en que se consideraba incivilizado al pueblo chino ha concluido» (Mao Tse-Tung, 1949/1998, 87-88).

Volvamos al «delegado de Indochina» que intervino en 1920 en el Congreso del Partido Socialista Francés. Todavía se hacía llamar Nguyễn Ai Quốc, o «Nguyễn el Patriota», mientras pedía la adhesión a la Internacional comunista (Ruscio, 2003, 383); no percibe contradicción entre internacionalismo y patriotismo, sino que este último, en la situación en que se halla Indochina, se percibe como expresión concreta del internacionalismo. Algunas décadas después, convertido en líder del Vietnam que empieza a saborear la independencia en el Norte, Ho Chi Minh invita a los jóvenes a que se esfuercen en los estudios dirigiéndose a ellos en estos términos:

Ochenta años de esclavitud han debilitado nuestro país. Debemos recuperar el legado de nuestros antepasados [...] ¿Conocerá Vietnam la gloria? ¿Ocupará su pueblo un puesto honorable, parejo al de los demás pueblos de los cinco continentes? (en Lacouture, 1945/1967, 119).

Nueve años antes de su muerte, mientras arreciaba sobre Indochina una de las guerras coloniales más bárbaras del siglo XX, con ocasión de su septuagésimo cumpleaños, Ho Chi Minh recuerda su trayectoria intelectual y política: «En un principio, lo que me empujó a creer en Lenin y en la Tercera Internacional fue el patriotismo, no el comunismo». Le provocaban una gran emoción ante todo los llamamientos y los documentos que promovían la lucha de liberación de los pueblos coloniales, subrayando su derecho a constituirse como Estados nacionales independientes: «Las tesis de Lenin [sobre la cuestión nacional y colonial] me provocaban una gran conmoción, una gran fe, un enorme entusiasmo, y me ayudaban a ver los problemas con claridad. Mi alegría era tanta, que se me saltaban las lágrimas» (en Lacouture, 1960/1967, 39-40). En su «Testamento», tras llamar a sus conciudadanos a la «lucha patriótica» y al combate «por la salvación de la patria», Ho Chi Minh (1969, 75 y 78) hace el siguiente balance en un plano personal: «Durante toda mi vida he servido en cuerpo y alma a la patria, he servido a la revolución, al pueblo».

4. *La «economía dineraria» en el Oeste y en el Este*

Leída así, como una consecuencia de la contienda imperialista por la conquista de los mercados y las materias primas, y de la búsqueda capitalista de beneficios y superbeneficios, pero también y ante todo en clave moralista, como producto del *auri sacra fames* [execrable sed de dinero], y no tanto como resultado de un sistema social muy determinado, la Primera Guerra Mundial suscitó en Occidente un clima espiritual

que encuentra su expresión más representativa en Bloch. A sus ojos, la superación del capitalismo debe comportar «la liberación del materialismo de los intereses de clase en cuanto tales», más aún: «la abolición de todo componente económico particular». Ni siquiera los grandes revolucionarios le han prestado a este asunto la suficiente atención:

El hombre no vive solamente de pan. Por muy importante y necesario que sea lo exterior, sin embargo sirve únicamente para sugerir, pero no crea nada; en realidad, quienes construyen la historia son los hombres, no las cosas ni su caudaloso discurrir, que tiene lugar fuera de nosotros, y no sobre nosotros. Marx determinó qué es lo que debe ocurrir en la economía, la necesaria transformación económico-institucional, pero no le atribuyó la deseable autonomía al hombre nuevo, al ímpetu, a la fuerza del amor y de la luz, es decir, al momento moral en sí mismo, en el orden social definitivo (Bloch, ²1923, 316-319).

Así pues —recalca en la primera edición de *Espíritu de la utopía*—, los sóviets que ejercen el poder en Rusia están llamados a poner fin no solo a «cualquier economía privada», sino también a toda «economía dineraria», y junto con ella a la «moral mercantil, que consagra todo cuanto hay de malvado en el hombre». Junto al poder económico, también debe someterse a discusión el poder en cuanto tal. En último análisis, es preciso llevar a cabo la «transformación del poder en amor» (Bloch, 1918, 298). El hecho es que —observa a su vez Benjamin (1920-1921/1972-1999, II.1, 195)— «la economía actual en su conjunto no se asemeja tanto a una máquina que se detiene si el fogonero la descuida, cuanto a una fiera que se descontrola así que el domador le da la espalda». Dicho con otras palabras: no se trata de hacer más eficaz o menos devastadora la «máquina» de la economía gracias a una subversión revolucionaria; se trata, por el contrario, de enjaular o, llegado el caso, de aniquilar a esa fiera que es la economía en cuanto tal, a pesar de cualquier transformación político-social.

Rusia se cuenta entre los principales actores de la carnicería provocada por la carrera imperialista, y también allí, tras la Revolución de Octubre, se difunde una visión que contempla con desprecio el mundo de la economía en su conjunto, y que alza escandalizada la voz con ocasión de la introducción de la NEP, la Nueva Política Económica, que sigue en 1921 a un «comunismo de guerra» que tenía por divisa un ascetismo igualitario, pero forzoso y desesperado. La actitud no es muy distinta de la que acabamos de analizar en Occidente. La recuerda en estos términos, en los años cuarenta, un militante del Partido Comunista de la Unión Soviética:

Todos los jóvenes comunistas crecimos en la convicción de que el dinero desaparecería para siempre [...] Si volvía a haber dinero, ¿no volvería a haber ricos? ¿No era esta una pendiente resbaladiza que nos devolvería al capitalismo? (en Figes, 1996, 926).

Solo tras grandes esfuerzos, y arriesgándose a que lo acusasen de traición, logra Lenin situar el centro de atención en el problema del desarrollo económico de un país atrasado, un país que ha salido postrado de la guerra mundial y de la guerra civil, y que debe hacer frente a una situación internacional plagada de peligros. Poco antes de su muerte, Stalin (1952/1971-1973, XVII, 266 y 268-269) se ve todavía obligado a polemizar contra quienes, en nombre de la lucha contra el capitalismo, pretenden poner fin a la «producción mercantil», a la «circulación de mercancías» y a la «economía monetaria».

El panorama en China es completamente distinto. Veamos qué es lo que sucede en las escasas áreas «liberadas» y gobernadas por el Partido Comunista desde finales de los años veinte. El Kuomintang anticomunista y el gobierno de Nanquín bajo su control tratan de obligarles a capitular recurriendo no solo a la fuerza militar, sino también al estrangulamiento económico. En el curso de su viaje observa Snow (1938, 285): «Nanquín había prohibido el comercio entre los distritos rojos y los blancos, pero los rojos lograban en ciertos momentos, a través de senderos de montaña casi impracticables y tras haber ‘untado’ a conciencia a los guardias fronterizos, establecer un floreciente tráfico de exportaciones» y procurarse así «las necesarias manufacturas». Demonizados en Rusia y en Europa como expresión de un mundo ávido y podrido que es menester derribar de una vez por todas, la «economía dineraria» y el comercio son en cambio sinónimos de supervivencia física y de defensa del proyecto revolucionario llamado a salvar China y a edificar un mundo nuevo y mejor.

El contraste entre Oriente y Occidente se acentúa en los años siguientes. Tras el ascenso del fascismo y el nazismo, en países como Italia, Alemania y Japón, la lucha por un salario mejor y por mejores condiciones de vida pone en tela de juicio al mismo tiempo el esfuerzo productivo y militar y la máquina bélica de los agresores, adalides del resurgir del expansionismo colonial. En China, por el contrario, según se intensifica la invasión japonesa a gran escala, se pone de manifiesto aquello que Mao (1938/1969-1975, II, 223) definía como «la identidad entre la lucha nacional y la lucha de clases». A partir de entonces, el empeño en la producción y en el desarrollo económico se convierte al mismo tiempo, sobre todo en las zonas liberadas y controladas por el Partido Comunista, en parte sustancial de la lucha nacional y de clase. Se comprende entonces que, incluso cuando atruenan las armas, Mao (1943/1969-1975, III, 135)

llame a los dirigentes comunistas a prestarle gran atención a la dimensión económica del conflicto:

En las condiciones de guerra actuales, todos los organismos, las escuelas y unidades del Ejército deben dedicarse activamente a cultivar los huertos, a la cría de cerdos, a recoger leña, a producir carbón vegetal; deben desarrollar la artesanía y producir una parte de los cereales que necesitan para su sustento [...] Los dirigentes del Partido, del Gobierno y del Ejército, en todos los niveles, al igual que los directores de las escuelas, deben aprender sistemáticamente el arte de dirigir a las masas en la producción. Quien no estudia con atención los problemas de la producción no es un buen dirigente.

5. *La ciencia, entre guerra imperialista y revolución anticolonial*

Volvamos otra vez al «delegado de Indochina» en el Congreso de Tours de diciembre de 1920. Le hemos visto hacer un largo viaje a Occidente. ¿Para qué? Nos lo explica Truong Chinh (1965, 8), quien en 1930 participó junto con Ho Chi Minh en la fundación del Partido Comunista Indochino. Según su testimonio, el futuro líder de Vietnam permanece en Francia para aprender la cultura de aquel país, «y también la ciencia y la técnica».

De modo parecido se conducen los revolucionarios chinos, empezando por Sun Yat-Sen. Este, que reside en Europa entre 1896 y 1898, se convirtió en «uno de los visitantes más asiduos de la biblioteca del Museo Británico», tan querida para Marx. Ahora bien, para el futuro primer presidente de la República china no se trataba tanto de estudiar la economía capitalista: «El interés principal de Sun fue siempre el ‘secreto’ de Occidente, esto es: la tecnología en sus distintos aspectos, y sobre todo los militares». Más adelante, los intelectuales que vivían en el extranjero con programas de «Trabajo y estudio», claramente enfocados también a arrebatarle a Occidente sus secretos, contribuirían notablemente a la fundación del Partido Comunista Chino. Algunos de ellos estaban destinados a desempeñar un papel de primerísimo plano: Chu En-lai, Deng Xiaoping, Chen Yi... Todos ellos se encuentran en París en el mismo período en que residía allí Ho Chi Minh, quien contribuyó además a ponerlos «en contacto con los comunistas franceses» (Collotti Pischel, 1973, 99-100 y 159-160).

Tampoco Mao Tse-Tung es ajeno a este movimiento. Más adelante, conversando con Snow, refiere su decisión final de renunciar a viajar a Europa: «Consideré que no conocía lo suficiente mi propio país y que por ello me aprovecharía mucho más el tiempo en China». Esto no implica desconfianza hacia quienes eligieron de otro modo. La narración

de Mao prosigue en estos términos: «antes de abandonar China», los estudiantes que (de acuerdo con el programa «Trabajo y estudio») marchaban a Francia «quisieron estudiar francés en Pekín». Pues bien: «Yo ayudé a organizarlo, y en el grupo que partió al extranjero había muchos estudiantes de la escuela normal de Hunan [provincia natal de Mao], la mayoría de los cuales se convertirían después en famosos revolucionarios» (en Snow, 1938, 170).

Lo que tenemos aquí es una división del trabajo: al igual que Mao se queda en su patria para profundizar su conocimiento de un país que es un continente, otros jóvenes revolucionarios marchan a Francia para aprender la cultura occidental y hacer partícipes de ella a sus compatriotas. Pero unos y otros comparten la persuasión de que, para lograr la salvación nacional, China necesita asimilar críticamente la ciencia y la técnica de los países que le han impuesto el yugo colonial o semi-colonial. La trayectoria de Chu En-lai es muy clarificadora: parte hacia Francia tras haberse convertido en uno de los dirigentes estudiantiles del movimiento del 4 de mayo de 1919 y haber pasado por ello un año en la cárcel (Snow, 1938, 57-58). Tras haber encabezado en China grandes manifestaciones populares, la lucha anticolonialista experimenta una desviación momentánea hacia uno de los países más avanzados de Occidente, cuya ciencia y técnica es necesario aprender. Algunas décadas después Deng Xiaoping (1989/1992-1995, III, 303) hace un llamamiento a su país para que no pierda de vista algo esencial: «la ciencia es fundamental, y debemos reconocer su importancia».

Occidente no comparte la fe en la ciencia y la técnica. Bujarin, que desde 1911 se mueve entre Europa y los Estados Unidos (antes de volver a Rusia en el verano de 1917), denuncia la monstruosa hipertrofia del aparato estatal que se ha producido desde el estallido de la guerra: se trata de un «nuevo Leviatán, ante el cual la fantasía de Thomas Hobbes parece un juego de niños». Hoy «todo ha sido ‘movilizado’ y ‘militarizado’»; y a este destino, que ha arrastrado a la economía, la cultura, la moral y la religión, ni siquiera escapan «la medicina», «la química y la bacteriología». De hecho, «la descomunal máquina técnica» se ha transformado por entero en una «enorme máquina de muerte» (Bucharin, 1915-1917/1984, 140-141). Es el primer análisis, brillante por lo demás, de eso que más adelante se denominará «totalitarismo», pero da la impresión de que semejantes análisis tienden a conectar de un modo demasiado estrecho ciencia y técnica de un lado, y capitalismo, imperalismo y guerra por el otro.

Se trata de una tendencia recurrente en la cultura alemana de entreguerras, en el país que acaso más se implicó en el desarrollo de armas químicas y en la aplicación sistemática de la ciencia a las operaciones bélicas entre 1914 y 1918. Benjamin (1928/1972-1999, IV.1, 147)

observa que, para los «imperialistas», el «sentido de la técnica» reside exclusivamente en el «dominio de la naturaleza» (que puede ser bastante útil en el curso de la guerra). En este sentido, «la técnica ha traicionado a la humanidad y ha transformado el lecho nupcial en un mar de sangre». Doce años después, antes de partir voluntariamente hacia la muerte para escapar de sus perseguidores, en las *Tesis de filosofía de la historia* Benjamin lanza la voz de alarma: los «progresos en el dominio de la naturaleza» y en la «explotación de la naturaleza» pueden ir de la mano con espantosas «regresiones de la sociedad»; la formidable máquina bélica del Tercer Reich es la más radical y trágica refutación de la ilusión, cultivada durante mucho tiempo por el movimiento obrero y socialista, según la cual ciencia y tecnología serían por sí mismas instrumentos de emancipación (Tesis 11).

El clima ideológico descrito acaba por influir incluso a un autor vinculado orgánicamente al movimiento comunista: *Historia y conciencia de clase* parece identificar la «creciente mecanización» con la «desespiritualización» y la «reificación» (Lukács, 1922, 179). En cierto modo —se ha observado con justicia—, el autor de esta obra da muestras de «hostilidad [...] hacia las ciencias naturales», y este es «un elemento completamente extraño al marxismo anterior» (Anderson, 1976, 28, 131 y 161 [trad. esp., 72]), al marxismo que todavía no ha atravesado los horrores de la aplicación de la ciencia y la tecnología a las operaciones militares.

Con independencia de la guerra, además, la devastadora crisis de 1929 y el consiguiente paro masivo fueron vistos en Occidente como una demostración de que el progreso tecnológico se halla muy lejos de ser sinónimo de emancipación. Dejando atrás su inicial simpatía por Marx, Simone Weil (1934, 33 [trad. esp., 40]) escribe: «[sea cual sea el sistema político-social en que opere,] el actual régimen productivo, esto es, la gran industria, reduce al trabajador a poco más que un engranaje de la fábrica, a un simple instrumento en manos de quienes lo dirigen»; las esperanzas puestas en el «progreso técnico» son vanas y desencaminadas. Ocho años después, en referencia a la Gran Depresión, Horkheimer (1942, 3 [trad. esp., 101]) observa: «Las máquinas se han convertido en medios de destrucción, y no solo en sentido literal [como sucedió durante la Primera Guerra Mundial]; en lugar de hacer superfluo el trabajo, han vuelto superfluos a los trabajadores», como ocurrió con la crisis desatada en 1929.

En conjunto, puede decirse que entre las dos guerras regresa a Occidente uno de los mantras del anarquismo. Leamos a Bakunin (1869, 270-271):

¿Dónde reside hoy, principalmente, el poder de los Estados? En la ciencia [...] Sobre todo la ciencia militar, con todas sus armas perfeccionadas

y esos terribles instrumentos de destrucción que «hacen maravillas»; ciencia del genio, que creó los barcos a vapor, el ferrocarril y el telégrafo; vías ferroviarias que, en manos de la estrategia militar, decuplican el poder ofensivo y defensivo de los Estados; los telégrafos, que transforman cualquier gobierno en un Briareo con cientos, miles de brazos, proporcionándole la posibilidad de estar presente, de actuar y golpear dondequiera que sea, crean la más formidable centralización política que jamás haya existido en el mundo.

A ojos del líder anarquista, ciencia y técnica se muestran equivalentes a dominio y opresión, y no solo en los campos de batalla, sino también en las fábricas: «me basta aducir el ejemplo de las máquinas para que cualquier obrero y cualquier partidario sincero de la emancipación del trabajo me den la razón». En consecuencia, la «ciencia burguesa» será rechazada y combatida de igual modo que la «riqueza burguesa», tanto más por cuanto «los progresos modernos de la ciencia y de las artes» son la causa de un agravamiento de la «esclavitud intelectual», amén de la «material» (Bakunin, 1869, 269-272).

Desarmado en su momento por Marx, este balance histórico (que reniega de la ciencia, la técnica y la Modernidad en su conjunto) se toma la revancha (en Occidente) con la Primera Guerra Mundial y la Gran Depresión. Se comprende entonces el punto de vista expuesto por dos ilustres filósofos a mediados del siglo XX: el «imperialismo» y la guerra a él ligada son la «forma más terrible de la *ratio*», pero no la única. «El orden totalitario le otorga todos sus derechos al pensamiento calculador, y se atiene a la ciencia en cuanto tal. Su canon es la cruda eficacia» (Horkheimer y Adorno, 1944, 95 y 92 [trad. esp., 134 y 131]). Si bien celebra sus triunfos antes que nada en el campo de batalla, la ciencia hace que sus efectos devastadores se sientan a todos los niveles.

Llegados a este punto, podemos sintetizar en estos términos el contraste que se manifiesta a propósito de la ciencia y de la técnica: en Occidente, la ciencia y la técnica son partes integrantes del «nuevo Leviatán» (por emplear las palabras de Bujarin), utilizadas por la burguesía capitalista bien para incrementar el beneficio arrancado a la fuerza de trabajo asalariada, bien para aprestar la «máquina técnica» y la «máquina de muerte» con la cual se afronta la lucha por la hegemonía mundial; en Oriente, la ciencia y la técnica son esenciales para desarrollar la resistencia contra la política de sometimiento y opresión ejercida, por otra parte, por el «nuevo Leviatán». Si en Occidente la Gran Guerra, la Gran Depresión, el ascenso del fascismo y del nazismo, y la Segunda Guerra Mundial vuelven a darle cancha y credibilidad al relato anarquista, en Oriente, en cambio, goza de escasa fortuna. Aquí, el objetivismo de las ciencias naturales, que *Historia y lucha de clases* pone en estrecha relación con la lógica del cálculo y la explotación inherentes a la economía capitalista,

todavía debe conquistarse con el propósito de promover un aparato industrial moderno, y escapar del subdesarrollo y la dependencia colonial o semicolonial; y esta conquista implica con frecuencia el conflicto con cosmovisiones animistas y premodernas que obstaculizan la aplicación de la ciencia y la tecnología sobre la naturaleza.

6. *Marxismo occidental y mesianismo*

Voy a tratar de formular una primera síntesis de la distinta configuración que adopta el marxismo en Europa y Asia.

Según Merleau-Ponty (1955, 298), Marx imagina el anhelado «futuro no capitalista» como «un Otro absoluto». En realidad, esta concepción —muy presente en el marxismo occidental— no aparece en Oriente. Los países menos desarrollados, antes de echar completamente por tierra el capitalismo, necesitan y están deseosos de gozar de sus «maravillas», del prodigioso desarrollo de las fuerzas productivas que el *Manifiesto comunista* atribuye con razón a semejante régimen social (MEW, IV, 465). Así, vemos a Mao declarar en 1940 que la revolución que él encabeza, antes de lograr el socialismo, se propone «allanar el terreno para el desarrollo del capitalismo», si bien un capitalismo controlado de cerca por un poder político y un partido decididos a ir mucho más allá en la transformación revolucionaria de la sociedad existente. Para el líder comunista chino, el futuro poscapitalista no es el «Otro absoluto» del régimen cuyo lugar está llamado a ocupar; estamos ante una especie de *Aufhebung* hegeliana: no una negación total, sino una negación que comporta al mismo tiempo la asunción, bien que dentro de un contexto radicalmente nuevo, de la mejor herencia de aquello que se niega. Se trata de superar el capitalismo, pero sin comprometer, sino potenciando con ello, y de manera clara, la capacidad de desarrollo de las fuerzas productivas que aquel testimonio.

Lo que impulsa el proceso de escisión en el marxismo no es solo la diferencia en cuanto a las condiciones materiales objetivas, sino también la diferencia de tradiciones culturales. En Occidente se deja sentir el mesianismo judeocristiano, reforzado luego por el horror que suscitó la Primera Guerra Mundial: se espera que, con el final de la carnicería, venga un mundo redimido de lo negativo y del pecado. Piénsese, por ejemplo, en Bloch, que en el verano de 1918 entendía la Primera Guerra Mundial como una «cruzada» contra el «mal radical», representado por Alemania y los Imperios Centrales; una cruzada de la que sería protagonista, sin duda, la Entente, pero ante todo «la cristiandad en lucha, la *ecclesia militans*» (Bloch, 1918/1985, 316-317). Le hemos visto invocar, justo tras la Revolución de Octubre, la «transformación del poder en amor»

y la superación de la «moral mercantil», la fuente primordial del mal y del pecado. Es verdad que, en respuesta a las previsibles objeciones, el filósofo subraya en repetidas ocasiones que la que persigue es una «utopía concreta», apoyada en una ontología que no confunde el ser con la facticidad y que nunca pierde de vista el «no-ser-aún»; ahora bien, esta categoría es tan amplia y está tan privada de referencias a los tiempos y modos de realización de ese futuro anhelado que puede englobar incluso la utopía más abstracta.

El mesianismo de Benjamin es declarado. En 1940, en vísperas de su suicidio, tras haber criticado el «tiempo homogéneo y vacío» en que se asienta un evolucionismo, incapaz de comprender e imaginar el salto cualitativo que únicamente puede dar la salvación, remite —en las *Tesis de filosofía de la historia*— al «tiempo mesiánico» de la tradición judía, un tiempo en el que «cada segundo» es «la portezuela por la cual puede entrar el Mesías» (Tesis 18). Más que por un análisis frío y racional, la espera mesiánica como alternativa a un presente que no muestra vías de escape viene sugerida por la nueva y gravísima tragedia que se abate sobre Europa, por lo desesperado de la situación.

Incluso un autor como Lukács, en sus años de juventud y durante el período en que el horror y la indignación por la guerra no han encontrado todavía una respuesta política articulada, parece influenciado por el clima que vengo describiendo. Marianne Weber lo ve animado por «esperanzas escatológicas» y concentrado en el «objetivo final» de la «redención del mundo», que se lograría tras la «lucha final entre Dios y Lucifer». Si bien se trata de una descripción tendenciosa, no obstante, da que pensar el hecho de que en 1916, cuando arreciaba la carnicería de la guerra, Lukács hable de su tiempo —haciendo suyas las palabras de Fichte— como una «época de absoluta pecaminosidad». Más adelante será el propio filósofo húngaro quien le reproche a Fichte el haber contrapuesto, frente a esa «época de absoluta pecaminosidad», un «futuro considerado de manera utópica»; una crítica que suena a autocritica y a toma de distancias respecto del tono apocalíptico que adoptara en su juventud (Losurdo, 1997, cap. IV, § 10).

Evidentemente, sería vano ir a buscar en China, en Indochina y en el marxismo oriental en general apelaciones a la «iglesia militante» y al «Mesías», o una visión que le confíe a la revolución la tarea de acabar con el «mal radical», con la «absoluta pecaminosidad», la «moral mercantil» y el «poder» en cuanto tal. Ya he señalado que la tradición china es bien distinta. Es verdad que, a mediados del siglo XIX, estalló en aquel país la revuelta de los Taiping, que aspiraba a un orden radicalmente nuevo, al «Reino celestial de la Paz», rompiendo así con la tradición confucionista; no en vano, el protagonista de tan gigantesca sublevación popular estaba convencido de ser el hermano pequeño de

Jesucristo, y en cualquier caso estaba profundamente influido por el cristianismo y el mesianismo cristiano. Es muy posible que el trágico triunfo de la revuelta de los Taiping, que vertió ríos de sangre y acabó por acelerar la ruina del país y, en consecuencia, su sometimiento colonial o neocolonial, inmunizara después a la cultura china respecto de la tentación mesiánica, lo cual pudo contribuir a una recepción más «pragmática» de la teoría de Marx. En Europa y en Occidente, en cambio, la gran crisis histórica (los dos conflictos mundiales y, entre ambos, la Gran Depresión y el ascenso del fascismo y el nazismo) hallaba su epicentro, y estallaba de un modo particularmente traumático, justo después de la *belle époque* y de la Paz de los Cien Años (1814-1914). Todo ello, junto con la influencia de la tradición judeocristiana, fomentó la lectura en clave mesiánica de las tragedias de aquellas décadas.

Esto no explica, sin embargo, lo prolongado de la tendencia mesiánica y utópica del marxismo occidental, que reacciona con irritación cuando Lukács (1967, XII-XIV) hace autocrítica por el «utopismo mesiánico», «el sectarismo mesiánico» y las «perspectivas mesiánicas» presentes en *Historia y conciencia de clase*, por la tendencia a representarse el poscapitalismo como algo que comporta, «en todos los ámbitos, una ruptura total con todas las instituciones y las formas de vida derivadas del mundo burgués». Todavía en los años sesenta del siglo XX conoce una difusión masiva, y en ocasiones radical, el ideal (abrazado por Herbert Marcuse) de una sociedad basada en una liberación sustancial respecto del trabajo y en el triunfo definitivo del *eros* sobre cualquier forma de dominación (e incluso de poder). El principal exponente del «obrerismo» italiano, Mario Tronti, llama explícitamente a la «supresión del trabajo», proclamando orgulloso algunas décadas después su cercanía a las «herejías milenaristas» de los «obreros del siglo XX» (*infra*, III, § 3).

Más elocuente aún es el extraordinario éxito que alcanzó un libro publicado por primera vez en el año 2000. Concluye evocando un futuro de regeneración universal tan extraordinario que no remite ya a la revolución de raigambre marxiana, sino a la apocatástasis de la que hablaban algunos teólogos particularmente entusiastas en los primeros siglos del cristianismo, y que marca la llegada de la reconciliación final, no solo del hombre con el hombre, sino también del hombre con la naturaleza y de las especies animales entre sí. Nos lleva a pensar en autores como Orígenes o Juan Escoto Erígena, profetas de la apocatástasis: he aquí por fin «a los animales, la hermana luna y el hermano sol, los pájaros del campo, los explotados y los pobres, todos juntos contra la voluntad de poder y la corrupción [...] El biopoder y el comunismo, la cooperación y la revolución se unen sin más en el amor, y lo hacen con inocencia» (Hardt y Negri, 2000, 382).

7. La lucha contra la desigualdad en el Oeste y en el Este

Cuando condena con palabras encendidas la carnicería de la guerra y el sistema político-social que la ha provocado, Bloch lo achaca a la polarización social característica del capitalismo, pese a su celebración del principio de igualdad (jurídica):

Dice Anatole France que la igualdad ante la ley significa prohibirles por igual a ricos y pobres que roben leña y duerman bajo los puentes. Lejos de evitar la desigualdad real, la ley llega al punto de ampararla [...] En efecto, los juristas son expertos tan solo en el aspecto formal, y precisamente en ese formalismo es donde la clase de los explotadores, con toda su capacidad para la desconfianza, la mezquindad y la perfidia calculadora, halla su terreno más propicio [...] El derecho, incluida la mayor parte del derecho penal, no es más que un instrumento de las clases dominantes para preservar la seguridad jurídica *en favor de sus propios intereses* (Bloch, ²1923, 313-314).

La condena es radical, pero se basa exclusivamente en el análisis de la situación de las masas populares en Occidente. Lo mismo podríamos decir de Benjamin: también él hace suyas las observaciones satíricas del escritor francés sobre las leyes de la sociedad burguesa que «prohíben por igual que ricos y pobres duerman bajo los puentes» y que, en el plano político, únicamente admiten que el poder pase «de unos privilegiados a otros privilegiados» (Benjamin, 1920-1921/1972-1999, II.1, 198 y 194). Sin embargo, no se hace la más mínima referencia a los pueblos coloniales. Por lo que respecta a Bloch, enseguida veremos cómo polemiza incluso, por esa misma época, contra quienes a sus ojos enfatizan en exceso la cuestión colonial.

Obviamente, también Ho Chi Minh se toma muy a pecho la causa de la igualdad, pero sus prioridades son distintas. Le vimos declarar, en el discurso con el que llamaba a los socialistas franceses a adherirse a la Internacional comunista: «Allá, la sedicente justicia indochina tiene dos pesos y dos medidas. Los anamitas no gozan de las mismas garantías que los europeos y los europeizados». Se denuncia la desigualdad con la vista vuelta, en primer lugar, a la condición de los pueblos coloniales. Y para el revolucionario vietnamita no se trata de poner en cuestión tan solo el carácter formal de la igualdad jurídica; en las colonias ni siquiera existe esa igualdad jurídica. No solo los franceses gozan de un trato decididamente privilegiado, sino también los vietnamitas e indochinos que se han «europeizado», que se han convertido, por ejemplo, al cristianismo, a la religión de la potencia colonial dominante y que en cierta medida han sido invitados al espacio de la civilización, o en otros términos, a formar parte de la pretendida raza superior. Durante cierto tiempo Ho

Chi Minh acaricia la idea de traducir a Montesquieu al vietnamita, *El espíritu de las leyes* para ser más precisos (Ruscio, 1998, 13): el Occidente capitalista se hincha de orgullo con sus principios liberales, pero bien se cuida en las colonias no solo de evitar ponerlos en práctica, sino hasta de darlos a conocer.

También se denuncia la desigualdad material con la vista vuelta en primer término a las colonias: los vietnamitas «viven en la miseria cuando sus verdugos gozan de la abundancia, y mueren de hambre mientras se les requisan las cosechas». La desigualdad material se entrelaza con la jurídica, y los pueblos coloniales se ven obligados a sufrir a un mismo tiempo detenciones arbitrarias y un hambre desesperada: «Argelia se muere de hambre. Y el mismo flagelo lacera Túnez. Para poner remedio a esta situación, la Administración hace arrestar a un gran número de hambrientos. Y para que los muertos de hambre no tomen la prisión por un hospicio, no se les da de comer. Los hay así que mueren de inanición en los presidios». Ante todo, no debemos perder de vista el que quizás es el punto más importante: con la revolución anticolonial se aspira a conseguir la emancipación a todos los niveles, no solo como individuos, sino también como naciones: hay que acabar con el «saludo protocolario de la raza derrotada a la raza superior», esto es: con la deferente inclinación de cabeza que el vietnamita está obligado a realizar cuando se cruza con un francés (Ho Chi Minh, 1925, 100, 103 y 71).

Vimos antes a Sun Yat-Sen atribuirle a la Revolución de Octubre el mérito de haberse alzado «contra la desigualdad y en defensa de la humanidad»: contra la desigualdad global. Durante la Revolución china las reivindicaciones de igualdad apuntan una y otra vez a la humillación sufrida por la nación en su conjunto. La condena de los «tratados desiguales» impuestos a China por el colonialismo es vibrante y recurrente; deben dejar paso a «nuevos tratados, sobre la base de la paridad». En este contexto se enmarca la condena de la «extraterritorialidad» que Estados Unidos fue el primero en obtener de China (Mao Tse-Tung, 1945 y 1949/1969-1975, III, 268, y IV, 461) y que permitía que los ciudadanos estadounidenses residentes en el gigante asiático (y los cristianos conversos y occidentalizados) se organizaran y actuaran como un Estado dentro del Estado. En cualquier caso, la lucha por afirmar a nivel internacional el principio «de igualdad, del mutuo beneficio y del respeto recíproco de la soberanía y la integridad territorial» es un aspecto esencial de la revolución anticolonial (Mao Tse-Tung, 1949/1969-1975, IV, 428).

Evidentemente, ni Mao Tse-Tung ni Ho Chi Minh pierden de vista el problema de edificar una sociedad al abrigo de la polarización social característica del mundo precapitalista y capitalista. Pero, al contrario que en Europa, los comunistas de Asia saludan la Revolución de Octubre como estímulo para liberarse, en primer lugar, de la terrible desigualdad

que los países más avanzados, o bien el capitalismo y el imperialismo, hacen pesar sobre los pueblos coloniales.

8. *La delgada línea entre marxismo occidental y marxismo oriental*

He distinguido entre marxismo occidental y marxismo oriental haciendo referencia, respectivamente, a Europa occidental y Asia. ¿Dónde se sitúa la Rusia soviética? Todos los miembros del grupo dirigente de la revolución bolchevique asumen, en distintas medidas, la lección de Lenin sobre la centralidad de la cuestión colonial, y todos ellos, en diversas medidas, esperan que la revolución se propague por Europa y que se produzca una transformación de una radicalidad sin parangón en la historia. En consecuencia, al menos durante un tiempo, parece que en Rusia no haya huella de la escisión entre ambos marxismos. Irá cobrando forma a medida que pierde credibilidad la perspectiva del advenimiento a escala mundial de una sociedad caracterizada por la desaparición de la economía mercantil, del aparato estatal y de las fronteras entre Estados y naciones, caracterizada por la desaparición de todos los conflictos y discordancias. Cuanto más se empaña tan prometedora perspectiva y más perentoria se dibuja la tarea de gobernar Rusia, un país que ha de luchar contra el atraso histórico y las devastaciones provocadas por la guerra y la guerra civil, el grupo dirigente bolchevique se ve tanto más obligado a afrontar, no sin cambios de rumbo y contradicciones, un proceso de aprendizaje que debe completarse aceleradamente, dados los peligros que encierra la situación interna e internacional.

El caso de Lenin es ejemplar. Durante algún tiempo, mientras la revolución parece extenderse más allá de los confines de Rusia, comparte las ilusiones de los demás bolcheviques, hasta el punto de aventurar previsiones bastante arriesgadas (en el discurso final que pronunció en el Congreso Fundacional de la Internacional, el 6 de marzo de 1919): «La victoria de la revolución proletaria mundial está asegurada. Está próxima la hora de la fundación de la república mundial de los sóviets» (OL, XXVII, 479). A comienzos de octubre de 1920, en un clima de euforia continuada, Lenin repetía: «La generación que hoy ronda los cincuenta no puede contar con ver la sociedad comunista. Pronto habrá desaparecido. Pero la generación de quienes hoy tienen quince años sí que la verá, y ella misma construirá la sociedad comunista» (OL, XXXI, 284). Pero la ilusión de la llegada de un mundo radicalmente nuevo bajo la divisa de una reconciliación total y definitiva no tardará en desvanecerse.

Transcurridos dos años y medio, en una importante intervención publicada en *Pravda* el 4 de marzo de 1923 y titulada «No tan bien, pero mejor», se perciben un tono y unas consignas completamente distintas:

«mejorar nuestro aparato de Estado», esforzarse seriamente en la «construcción del Estado», «edificar un aparato verdaderamente nuevo y que de verdad merezca el nombre de socialista, de soviético». Una tarea de largo alcance, que requeriría «muchos, muchísimos años», y para resolverla, Rusia no debería dudar en acudir a la escuela de los países capitalistas más avanzados (OL, XXXIII, 448, 450 y 445-446). Amén de la cuestión estatal (y nacional), se imponía también replantearse y emprender un proceso de aprendizaje en lo relativo a la economía. Pese a haber tachado el taylorismo de ser un «sistema ‘científico’ encaminado a exprimir el sudor» del «esclavo asalariado» (OL, XVIII, 573), tras la Revolución de Octubre Lenin subraya que «el poder de los sóviets» deberá saber incrementar la productividad del trabajo, enseñando a los obreros rusos —tradicionalmente «malos trabajadores»— a trabajar mejor, promoviendo una asimilación crítica del «sistema Taylor» y de los «más recientes progresos del capitalismo» (OL, XXVII, 231).

Podría decirse que la distinción entre marxismo oriental y occidental, para el grupo de los dirigentes bolcheviques, es ante todo de carácter temporal. Antes del acontecimiento de 1917 muchos de ellos vivían en Occidente, y no como los comunistas chinos establecidos en Francia o Alemania durante un breve período de tiempo con el propósito de aprender la ciencia y la técnica para importarlas a su patria lo más rápidamente posible. Nada más lejos. Muchos de los futuros dirigentes de la Rusia soviética pasaron una parte considerable de sus vidas en Occidente, sin ninguna certeza de si podrían regresar a su patria y encontrándose en buena medida aislados en el país donde hallaron refugio, donde no pudieron desarrollar ninguna práctica de gobierno o de administración, ni siquiera en los niveles más modestos. De una forma aún más acusada que en la Revolución francesa, un grupo o una casta de intelectuales «abstractos» se vio llamada como quien dice de un día para otro a transformarse en clase dirigente.

Partiendo del caso ejemplar de Lenin, podemos comprender el proceso de aprendizaje por el que se vio obligado a pasar el grupo dirigente bolchevique: antes de conquistar el poder, tendían a pensar la sociedad poscapitalista como negación total e inmediata del orden político-social anterior; con las primeras experiencias de gestión del poder se abre paso la conciencia de que la transformación revolucionaria no es una creación *ex nihilo*, instantánea e indolora, sino una *Aufhebung* compleja y tortuosa (sirviéndonos de esta categoría central de la filosofía hegeliana), es decir: un negar que al mismo tiempo es heredar los puntos fuertes del orden político-social negado y derribado.

Obviamente, no todos completaron, o estuvieron dispuestos a hacerlo, a la vez y de igual modo, el proceso de aprendizaje que les impuso la situación objetiva. En otros términos: por lo que hace a la Rusia

soviética, la línea divisoria entre marxismo occidental y marxismo oriental es, por un lado, de carácter temporal y, por otro lado, parte en dos al mismísimo grupo dirigente. Las contradicciones y conflictos que acaban desgarrándolo remiten en último término al choque entre los dos marxismos. Trotski, que ve el poder que los bolcheviques han conquistado en Rusia como el trampolín para la revolución en Occidente, representa de modo eminente al marxismo occidental. Acusado por su antagonista de una presunta fijación nacional y provinciana, Stalin es en cambio la encarnación del marxismo oriental: jamás se movió de Rusia, y ya entre febrero y octubre de 1917 presentaba la anhelada revolución proletaria no solo como el instrumento necesario para edificar un nuevo orden social, sino también para reafirmar la independencia nacional rusa, amenazada por la Entente, que quería obligarla a suministrar carne de cañón para la guerra imperialista y que la trata como si fuese un país del «África central» (*infra*, II, § 3). Un vago presagio de que, lejos de poder «exportar» la revolución a Occidente, la Rusia soviética tendría que poner todo su empeño para no convertirse en una colonia o semicolonia del Occidente capitalista más avanzado.

9. *El difícil reconocimiento entre ambas luchas por el reconocimiento*

Desde sus inicios, el marxismo occidental y el oriental han tendido a seguir caminos distintos. No han faltado los motivos de disputa, unas veces directa y otras indirecta. Al suscribir la ideología del presidente norteamericano Woodrow Wilson, en base a la cual la derrota del despotismo, del que se acusa en primer término a la Alemania de Guillermo II, dejaría el camino expedito para la «paz definitiva», Bloch se distanciaba de Lenin, al que critica por situar en el mismo plano a ambos contendientes y, en consecuencia, por no tomarse en serio el carácter democrático de Gran Bretaña y sus aliados. A ojos del filósofo alemán, el revolucionario ruso «se recreaba a todas luces en un soberano escepticismo que solo ve los intereses del capital, y nada más, y les afeaba a los ingleses su protectorado en el lejano Egipto» (Bloch, 1918/1985, 319).

Salta a la vista la escasa preocupación por la cuestión colonial: el mayor imperio colonial de la época queda absuelto con el argumento de que sería excesivo condenarlo por una sola colonia, o mejor dicho, por un solo «protectorado», por lo demás «muy alejado» de Europa y, en consecuencia, indigno de tanta atención. El filósofo alemán no hace la menor referencia a la feroz represión que se abate sobre el pueblo irlandés, que poco antes se rebeló a un tiempo contra la guerra y contra la dominación colonial. ¡Qué diferencia con Ho Chi Minh, quien sigue con apasionada complicidad esa revuelta, o mejor: la lucha de liberación

nacional de un pueblo situado no en el «lejano» Oriente Medio, sino en Europa! (Lacouture, 1967, 27). Más en general, si Bloch le reprocha a Lenin que le atribuya un peso excesivo a la cuestión colonial, Ho Chi Minh critica a Marx por el motivo contrario en 1923: «Marx erigió su doctrina sobre una determinada filosofía de la historia. ¿Qué historia? La de Europa. Pero ¿qué es Europa? Sin duda no es la humanidad en su conjunto» (en Ruscio, 1998, 21).

La minusvaloración de la cuestión colonial es una forma directa de chovinismo filooccidental. Por otro lado, tomando como base los horrores de la carnicería bélica, desencadenada oficialmente por ambas partes en nombre de la defensa de la patria, se difunde entre amplios sectores del marxismo occidental un internacionalismo exaltado y abstracto, proclive a considerar superada la cuestión nacional y, en consecuencia, a deslegitimar los movimientos de liberación nacional de los pueblos coloniales (una forma indirecta de chovinismo filooccidental). Ho Chi Minh polemiza alusivamente contra dicha tendencia al comienzo de su intervención en el Congreso de Tours de diciembre de 1920:

Compañeros, me habría gustado venir a colaborar con vosotros en los trabajos de la revolución mundial, mas vengo hoy con la mayor tristeza y la más profunda desolación, como socialista, a protestar por los abominables delitos cometidos en mi país de origen (en Lacouture, 1967, 36).

El lema de la revolución mundial amenaza con hacer que se pierda de vista la tarea, más modesta pero más concreta, del apoyo político a los pueblos que luchan para sacudirse de encima la sumisión colonial y constituirse como Estados nacionales independientes. Bloch (²1923, 320) no se cansa de condenar el militarismo, hasta el punto de reprocharle a Marx a este propósito que dirigiese su ataque casi «en exclusiva contra el capitalismo», en lugar de poner el foco de atención sobre el «militarismo», cuya encarnación sería Prusia. Los argumentos de Ho Chi Minh son completamente distintos (1925, 42, 32-33 y 38), llamando la atención, en cambio, sobre el «militarismo colonial»: ha provocado en las colonias una cacería de «material humano», de «carne negra o amarilla», que las grandes potencias capitalistas se creen con derecho a inmolar tranquilamente en su guerra por la hegemonía mundial.

Veremos cómo la Internacional comunista, tan solo un año después de su fundación, llamaba a emprender la revolución no solo a los «proletarios», sino a los «pueblos oprimidos» de todo el mundo; una consigna que refleja la clara conciencia sobre la centralidad de la cuestión colonial. Sin embargo, todavía en 1924, con ocasión del V Congreso de la Internacional Comunista, Ho Chi Minh se siente obligado a intervenir en el debate con una breve pero elocuente declaración en que

critica la persistente minusvaloración de la cuestión colonial: «Me da la impresión de que los compañeros no han comprendido del todo que el destino del proletariado en todo el mundo [...] se halla estrechamente ligado al destino de las naciones oprimidas en las colonias» (en Kotkin, 2014, 550).

Junto a Gran Bretaña, Bloch está dispuesto a transfigurar también a los Estados Unidos. Son los años en que, sin renunciar a sus colonias propiamente dichas (Filipinas) y a la doctrina Monroe y el consiguiente control neocolonial de América Latina, la República norteamericana, con Wilson a la cabeza, trata de darse un tono «anticolonialista» enarbolando la bandera de la autodeterminación de los pueblos. Bloch se suma con entusiasmo (1918/1984, 431-432), sin tener en cuenta, tampoco en este caso, ni las colonias ni las semicolonias, ni tampoco el trato que el persistente régimen de *white supremacy* les reserva a los pueblos de origen colonial (en particular a los negros).

Escuchemos ahora a Ho Chi Minh: arribado a los Estados Unidos en 1924 en busca de trabajo, presencia horrorizado un linchamiento, el lento y casi interminable suplicio de un negro, al que asiste alegre y festiva una multitud de blancos. Vamos a pasar por alto el detalle de las atrocidades para centrarnos en la conclusión política: «En el suelo, rodeada por una mancha de grasa y cenizas, una cabeza negra, mutilada, quemada, deforme, exhibe una horrible mueca y parece preguntarle al sol del atardecer: ‘¿Es esto la civilización?’». Así pues, aparte de los pueblos coloniales, también sufren la opresión, la humillación y la deshumanización aquellos que, aun siendo ciudadanos del país que suele cantar sus propias alabanzas como la democracia más antigua del mundo, atestiguan con el color de su piel que son extraños a la sedicente raza superior. El joven indochino, que ya ha madurado su opción revolucionaria y comunista, denuncia la infamia del régimen de supremacía blanca y del Ku Klux Klan en *Correspondance Internationale* (la versión francesa del órgano de prensa de la Internacional comunista) (en Wade, 1997, 203-204). La reflexión sobre la suerte reservada a los afroamericanos también debió tener su peso en la formación de Mao Tse-Tung: citando testimonios de primera mano, «algo sabía del problema de los negros en los Estados Unidos y contraponía, en unos términos nada halagüeños, el trato que se les reservaba a negros e indios en América con la justicia política que adoptó la Unión Soviética frente a las minorías nacionales» (Snow, 1938, 88-89).

Mientras que en el Oeste y en la formación del marxismo occidental encuentran especial eco las páginas que dedica Lenin a la denuncia de la carnicería de la guerra y a la movilización y la militarización total, en el Este y en la formación del marxismo oriental resuenan con particular fuerza las páginas que atienden al imperialismo y a la pretensión

de las presuntas «naciones elegidas» o «naciones modelo» de dominar y saquear el resto del mundo. Se trata de dos luchas por el reconocimiento. Por lo que hace a las colonias, es evidente a partir del análisis que hace Ho Chi Minh de los procesos de deshumanización: los pueblos coloniales se han visto reducidos a «material humano», o bien a «carne negra y amarilla», sacrificable en trabajos más o menos esclavos, o bien lista para inmolarse en una guerra donde, a miles de kilómetros de distancia, concurren pueblos de señores compitiendo encarnizadamente entre sí.

Para los ojos atentos, también la lucha contra la Primera Guerra Mundial emprendida en Occidente por las masas populares se revela como una reivindicación de reconocimiento. Italia se vio arrastrada a la guerra a pesar de la oposición de amplios sectores de obediencia católica o socialista, cuando ya todo el mundo era consciente del enorme precio que pagar en vidas humanas. Se comprende entonces la conclusión de Gramsci: las masas populares, tratadas desde siempre como si de multitudes de niños se tratase, y consideradas en esa misma medida faltas de entendimiento y de voluntad en el plano político, pueden ser sacrificadas con toda tranquilidad por la clase dominante en aras de sus proyectos imperiales. De modo que es preciso hacer que el «pueblo trabajador» abandone la condición de «presa fácil para todos» y de simple «material humano» a disposición de las élites, «material de relleno para la historia de las clases privilegiadas» (Gramsci, 1916/1980, 175; Íd., 1920/1987, 520).

No debería haber contradicción entre marxismo oriental y marxismo occidental: nos las vemos con dos marcos contextuales distintos de un mismo sistema social, estudiado en ambos casos a partir de los análisis de Lenin. O bien, se trata de dos luchas por el reconocimiento que ponen en discusión el capitalismo-imperialismo: las protagonistas de la primera son naciones enteras que se sacuden de encima la opresión, la humillación y la deshumanización intrínsecas a la dominación colonial; de la segunda son protagonistas la clase obrera y las masas populares, que se niegan a ser «material de relleno» a disposición de las élites. Y sin embargo, desde el comienzo, la convergencia, la unidad y el reconocimiento recíproco entre estas dos luchas por el reconocimiento no han ido de suyo.

II

¿SOCIALISMO VS. CAPITALISMO O ANTICOLONIALISMO VS. COLONIALISMO?

1. *De la revolución «exclusivamente proletaria» a las revoluciones anticoloniales*

Hasta el momento hemos visto de qué modo las distintas situaciones económico-sociales y las diversas tradiciones culturales han contribuido a alejar los dos marxismos situados al Oeste y al Este. Ahora la cuestión es analizar la influencia que han ejercido sobre ese proceso la rápida transformación del marco internacional y la discrepancia, cada vez más clara, entre las esperanzas que suscitó al inicio la Revolución de Octubre y los sucesivos desarrollos históricos. La indignación ante la Primera Guerra Mundial extendió una firme convicción entre los comunistas europeos: era imperioso derribar el sistema político-social responsable de esa espantosa carnicería, sin que existiesen objetivos intermedios; todo giraba en torno a la contradicción capitalismo/socialismo, o bien burguesía/proletariado. Esa era también la opinión de Lenin, quien afirmaba repetidamente: «el imperialismo es la víspera de la revolución socialista»; se trata del «estadio supremo del capitalismo», pues debido a sus infamias y a las sublevaciones populares que este provoca, marca «el tránsito del orden capitalista a un orden social y económico más elevado» (OL, XXII, 189 y 298).

El salto cualitativo que se anunciaba en el horizonte sería de una magnitud inconmensurable en comparación con las grandes conmociones del pasado. En enero de 1917, durante la conmemoración del duodécimo aniversario de la Revolución rusa de 1905, «democrático-burguesa por su contenido social, pero proletaria por los medios empleados en la lucha» (pretendía derrocar la autocracia zarista y a la nobleza feudal, no a la burguesía capitalista, a pesar de que su fuerza de choque la constituían los obreros, la clase anticapitalista por excelencia), Lenin concluía

que la nueva revolución rusa en ciernes sería «el prólogo para la inminente revolución europea», y que sería «*exclusivamente proletaria*, en el sentido más profundo de la palabra, es decir: *proletaria, socialista* también por lo que se refiere a su contenido», y no solo por la participación masiva del proletariado y de las clases populares (OL, XXIII, 239-240 y 253). La víspera misma de la caída del «gobierno de los carniceros imperialistas» y de la conquista del poder por parte de los bolcheviques, el líder revolucionario seguía repitiendo que la «gran transformación» que se atisbaba en el horizonte llegaría mucho más allá de Rusia: se aproximaba la «*revolución proletaria mundial*», la «*revolución socialista internacional*», la victoria del «*internacionalismo*» (OL, XXVI, 63-64 y 68).

Sin embargo, cuanto más reflexionaba sobre la gigantesca contienda que incendiaba Europa y el mundo, tantas más dudas comenzaba a albergar sobre la base teórica y política que acabamos de ver. En el verano de 1915 describía la guerra mundial que estalló el año anterior como una «guerra entre patronos de esclavos por la consolidación y el apuntalamiento de la esclavitud» colonial; «la originalidad de la situación reside en el hecho de que, en esta guerra, los destinos de las colonias se deciden en la lucha armada que se libra en el continente» (OL, XXI, 275 y 277). Esta fórmula daba a entender que la situación «original» en virtud de la cual quienes estaban en posesión de la iniciativa política eran exclusivamente los «patrones de esclavos», es decir, las grandes potencias coloniales e imperialistas, no iba a durar mucho; los esclavos de las colonias no tardarían en rebelarse. De hecho —advertía Lenin un año después—, la revuelta ya había comenzado. En efecto: «los ingleses han reprimido con ferocidad la insurrección de sus tropas indias en Singapur»; y algo parecido sucedió en el «Anam francés» (Vietnam) y el «Camerún germano». Se trataba de un proceso que afectaba a la propia Europa: también Irlanda se había alzado contra el dominio colonial, sostenido por el gobierno de Londres mediante pelotones de ejecución (OL, XXII, 351).

Un análisis que llevaba a conclusiones asombrosamente premonitórias. Antes incluso del estallido de la guerra y durante su desarrollo, Lenin señalaba con precisión los dos epicentros de la tormenta revolucionaria y *nacional* que se estaba formando y que iba a marcar todo el siglo XX: «Europa oriental» y «Asia», o bien «Europa oriental», por un lado, y «las colonias y semicolonias», por el otro (OL, XX, 414, y 23, 36). En efecto, la primera de las dos regiones indicadas vería formarse y hacerse añicos el proyecto hitleriano de construcción de un imperio colonial continental para Alemania; la segunda iba a contribuir de manera decisiva al hundimiento y a la quiebra (al menos en su forma clásica) del sistema colonialista a escala mundial (piénsese en los movimientos de liberación nacional en China, la India, Vietnam, etc.). Estamos muy alejados de la perspectiva de una revolución «exclusivamente

proletaria» y de la «revolución *proletaria* mundial», de la «revolución *socialista* internacional».

Trabajosa y no exenta de vacilaciones incluso en el propio Lenin, la toma de conciencia respecto de la continua y creciente importancia de la cuestión colonial y nacional, a pesar de la victoria de la Revolución de Octubre y de su *pathos* socialista e internacionalista, encontraba fuertes resistencias en las filas de la izquierda marxista y comunista de Europa: por legítimas que fuesen, ¿seguían teniendo sentido las protestas de los pueblos coloniales y las luchas de liberación nacional? El gigantesco choque por la hegemonía mundial que estalla en 1914 entre coaliciones imperialistas enfrentadas ¿no demostraba el carácter quijotesco del intento de conquistar la independencia nacional por parte de esta o aquella nación oprimida? ¿Qué podía hacer David contra Goliat? Incluso si, milagrosamente, lograra conquistar la independencia política, quedaría privada de independencia económica y seguiría sufriendo de un modo u otro la opresión de esta o aquella gran potencia. En consecuencia, el problema real sería el de poner fin de una vez por todas, y a escala mundial, al sistema capitalista-imperialista. Así es como argumentaba, arrastrada por la indignación que provocó la Primera Guerra Mundial y por el entusiasmo que desató la Revolución de Octubre, una corriente importante de la izquierda marxista y comunista, bastante activa en Europa.

Nos lo cuenta Lenin, quien relata, entre agosto y octubre de 1916, la posición adoptada por un «grupo de izquierdas, el grupo alemán International» (del que formaban parte Mehring, Liebknecht y Luxemburgo), según el cual «en esta época de imperialismo desenfrenado ya no puede haber guerras nacionales» (OL, XXIII, 34). Partiendo de esta base, bien se comprende el desprecio con el que un periódico suizo, por lo demás firmemente opuesto a la guerra, el *Berner Tagwacht*, hablaba de la insurrección de Irlanda en 1916, protagonizada por un pueblo deseoso de liberarse de la dominación inglesa y de constituirse como un Estado nacional independiente: se trataba de un *putsch* que, si bien había hecho mucho ruido, sería políticamente insignificante (OL, XXII, 352). En la época del imperialismo no tenía sentido perder el tiempo con objetivos intermedios, obsoletos y provincianos, perdiendo de vista o debilitando la única lucha que contaba: la lucha encaminada a derribar en todo el mundo el sistema capitalista-imperialista como tal.

Frente a esta tesis, que circulaba como moneda común entre la extrema izquierda en Alemania, en Suiza, en todo Occidente, objetaba Lenin con dureza:

Crear que la revolución social sea siquiera imaginable sin las insurrecciones de las pequeñas naciones, en las colonias y en Europa, [...] significa renegar de la revolución social [...] ¿Acaso será así la revolución social?:

¿veremos de un lado reunirse un ejército al grito de: «Queremos el socialismo», y del otro lado reunirse otro ejército al grito de: «Queremos el imperialismo»? Solo desde una idea tan pedante y ridícula se podría sostener que la insurrección de Irlanda es un *putsch*.

Quien espere una revolución social «pura», jamás la verá. Y quien tal crea no es más que un revolucionario de boquilla, que nada sabe de la auténtica revolución (OL, XXII, 353).

Ahora bien, ¿esta última crítica no alcanza también, a fin de cuentas, a la revolución «exclusivamente proletaria» en la que, como hemos visto, puso por un tiempo sus esperanzas el propio Lenin? Comoquiera que sea, lo que caracteriza a la larga su pensamiento es la convicción de que las revoluciones anticoloniales son parte de la época del imperialismo (y de la lucha contra el capitalismo). La perpetuación de la opresión nacional, ya sea a nivel internacional, ya sea en el interior de esos mismos países que se pavonean de su democracia (piénsese en la opresión de los afroamericanos), demostraría la «enorme importancia de la cuestión nacional» (OL, XXI, 90). Es muy comprensible que esta visión emergiese en primer lugar en un país (la Rusia zarista) tradicionalmente tildado de «prisión de los pueblos», donde en consecuencia no se podía ignorar la opresión nacional, y que además se hallaba a las puertas del mundo colonial propiamente dicho. Así pues, se estaba perfilando una sensible diferenciación entre marxismo occidental y marxismo oriental sobre la base de la cuestión nacional (y colonial) en la época del imperialismo.

La línea de demarcación entre ambos no debe entenderse en un sentido meramente geográfico, pues —como sabemos— no pocos de los dirigentes del partido bolchevique procedían de Occidente. Además, cuando Lenin declara su posición, lo hace polemizando en particular contra dos de ellos, Parabellum (o bien Radek) y Kievski (o Pjatakov): la «división de las naciones en dominantes y oprimidas [...] representa la esencia del imperialismo», y la lucha por su superación debe constituir «el punto central» del programa revolucionario. En efecto, «esta división [...] es indiscutiblemente sustancial desde el punto de vista de la lucha revolucionaria contra el imperialismo» (OL, XXI, 374).

El Congreso de los Pueblos de Oriente, que tuvo lugar en Bakú en el verano de 1920, justo después del II Congreso de la Internacional Comunista, vino a confirmar y a hacer oficial este punto de vista. Se sintió en la necesidad de completar la consigna con la que concluyen el *Manifiesto comunista* y el *Manifiesto inaugural* de la Asociación Internacional de los Trabajadores: «Proletarios de todos los países y pueblos oprimidos de todo el mundo, ¡uníos!», rezaba la nueva consigna. Ahora, junto a los proletarios, también los «pueblos oprimidos» emergen como sujeto revolucionario de pleno derecho. Comienza así a abrirse paso la

conciencia de que la lucha de clases no es tan solo la lucha de los proletarios en la metrópoli capitalista, sino también la lucha que emprenden los pueblos oprimidos en las colonias y semicolonias. Y será sobre todo este segundo tipo de lucha de clases la que definirá el siglo xx. La Revolución de Octubre alcanzó la victoria lanzando hacia el Oeste un llamamiento a la revolución socialista y hacia el Este, un llamamiento a la revolución anticolonial. En consecuencia, esta última nunca se perdió de vista, solo que al poco tiempo iba a cobrar una centralidad inesperada, que suscitaría el recelo del marxismo occidental.

2. *La cuestión nacional y colonial en el corazón de Europa*

En efecto, la cuestión colonial y nacional acabó por emerger con fuerza más allá del mundo colonial propiamente dicho. Lenin se reveló extraordinariamente lúcido también respecto de este punto. Ya hemos visto su alusión a las tormentas que se estaban formando sobre Europa oriental; pero hay más. En julio de 1916, tras haber visto al ejército de Guillermo II avanzar hasta las puertas de París, el gran revolucionario reiteraba, por un lado, el carácter imperialista del primer conflicto mundial en curso, pero por otro lado llamaba la atención sobre un posible giro de los acontecimientos: si tan enorme conflicto concluyese «con una victoria de tipo napoleónico y con el sometimiento de toda una serie de Estados nacionales capaces de tener vida autónoma [...], entonces podría producirse una gran guerra nacional en Europa» (OL, XXII, 308).

Conviene releer a esta luz un importante pasaje del ensayo de Lenin dedicado al análisis del imperialismo: se caracteriza por un «afán no solo de conquistar territorios agrarios [como pretendía Kautsky], sino de poner sus manos incluso sobre países fuertemente industrializados», aunque sea solo con el propósito de debilitar al «adversario» (OL, XXII, 268). La carrera imperialista por lograr la hegemonía mundial no conoce límites. Por muy industrializado que estuviese o por antigua que fuese su civilización, no había país a salvo de la amenaza de verse convertido en colonia o semicolonias; ni siquiera una potencia colonial e imperialista podía considerarse a resguardo. En efecto, tras la victoria «napoleónica» lograda por Hitler en la primavera de 1940, Francia se convierte en una colonia o semicolonias del Tercer Reich.

Es interesante advertir que, ya antes de conquistar el poder, Hitler procedió a «racializar» el pueblo francés, relegándolo entre los pueblos coloniales y las razas inferiores: Francia no formaría parte propiamente de la comunidad mundial blanca; estaría en vías de «negritización» (*Vernegerung*), pues no evita por ningún medio los matrimonios y las relaciones sexuales interraciales, permitiendo que «su sangre se negritique»

sin ningún pudor. Hasta tal punto se encontraría avanzado tan ruinoso proceso que bien podría «hablarse de la emergencia de un Estado africano en suelo europeo»; de manera que, de hecho, sería ya un «Estado mulato euro-africano» (Hitler, 1925-1927, 730; Hitler, 1928, 152). Expulsado al mundo colonial, para recuperar su independencia y dignidad, el pueblo francés estaría obligado a recurrir a una revolución nacional y anticolonial.

Quizás sea más significativo aún lo que ocurría en Italia: tras entrar en el segundo conflicto mundial esgrimiendo argumentos explícitamente imperialistas (la conquista de un lugar bajo el sol, la reaparición del Imperio «sobre las fatídicas colinas de Roma», etc.), en el momento de su caída Mussolini dejaba el país no solo postrado y vencido, sino también controlado en buena parte por un ejército que se conducía como ejército de ocupación, y que consideraba y trataba a la población local como si fuera un pueblo colonial, miembro de una raza inferior. Es reveladora una nota en el diario de Goebbels (1992, 1951-1952) datada el 11 de septiembre de 1943: «Debido a su infidelidad y su traición, los italianos han perdido todo derecho a tener un Estado nacional moderno. Deben ser castigados con toda severidad, como impone la ley de la historia». En efecto, a ojos de algunos de los cabecillas nazis, los italianos eran ya «negroides» con los que había que evitar la contaminación sexual y que, una vez finalizada la guerra, debían ser empleados como fuerza de trabajo más o menos servil, como «trabajadores al servicio de los alemanes» (en Schreiber, 1996, 21-24). Tras haber participado en el estallido de una guerra imperialista y por la conquista de colonias, primeramente en África y los Balcanes, Italia se veía obligada a librar una guerra de liberación nacional para sacudirse de encima el yugo colonial impuesto por su antiguo aliado y recuperar así la propia independencia y la dignidad nacional.

En conclusión, tal como había intuido Lenin, aunque de forma parcial y fragmentaria, en el corazón mismo de Europa, lejos de ser «exclusivamente proletaria», la revolución terminó siendo anticolonial y nacional.

3. *Los países socialistas en la «época de las guerras napoleónicas»*

¿Era inequívocamente la contradicción principal la existente entre socialismo y capitalismo, o bien entre proletariado y burguesía, al menos por lo que hace a la Rusia soviética? Mientras trataba de convencer a sus compañeros de partido de la necesidad de firmar, por humillante que fuese, la Paz de Brest-Litovsk, entre febrero y marzo de 1918, Lenin observaba: «Quizás llegue la época de las guerras de liberación (de las guerras,

digo, y no de una sola guerra), impuestas a la Rusia soviética por sus invasores —como ya ocurrió en la época de las guerras napoleónicas—» (OL, XXVII, 61). Si se diese este escenario, los bolcheviques tendrían que embarcarse antes que nada en una lucha por la independencia nacional. En tal caso, la contradicción principal no sería socialismo/capitalismo, o bien proletariado/burguesía, ni siquiera para el país que protagonizó la Revolución socialista de Octubre; y semejante situación podría prolongarse además durante toda una «época».

¿Qué configuración concreta adoptaría la confrontación entre napoleonismo y antinapoleonismo? Era manifiesto, sobre todo hacia el final de la Primera Guerra Mundial, que el Segundo Reich conducía la campaña en el Este con distinto espíritu que en el Oeste. El avance en el Este tenía claras connotaciones raciales y coloniales: al menos entre los círculos más extremistas se trataba de encerrar a Rusia tras sus fronteras anteriores a la época de Pedro el Grande y de abrir así un amplísimo espacio para el dominio colonial o semicolonial de Alemania. Ahora bien, ¿la amenaza colonial venía de un solo punto? Entre la Revolución de Febrero y la de Octubre Stalin denunciaba en estos términos la actitud adoptada por la Entente: trataba de obligar a Rusia por todos los medios a que siguiese combatiendo, y a que aportase recursos y carne de cañón para las grandes potencias occidentales. Estas aspiraban a transformar el inmenso país situado entre Europa y Asia «en una colonia de Inglaterra, América y Francia»; se conducían en Rusia como si estuviesen «en África central» (Stalin, 1917/1971-1973, III, 127 y 269).

En efecto, entre las clases dominantes de Occidente se difundía una actitud francamente racista frente al país surgido de la Revolución de Octubre: ¿podía seguir considerándose al país gobernado por esos bárbaros y salvajes, los bolcheviques, como parte de la comunidad formada por los pueblos civilizados y de raza blanca? Un escritor estadounidense pronunciaría una sentencia inapelable con su denuncia de la «ascendente marea de los pueblos de color», en un libro que conoció un extraordinario éxito a ambas orillas del Atlántico: si instigaba a los pueblos coloniales a la revuelta, el bolchevismo debía ser considerado y tratado como «un renegado, como un traidor en nuestro bando, dispuesto a vender la ciudadela», como «enemigo mortal de la civilización y de la raza» (blanca) (Stoddard, 1921, 220-221). Oswald Spengler hizo suya esta tesis en Alemania (1933, 150): al hacerse soviética, Rusia se había quitado la «careta 'blanca'», para convertirse «de nuevo en una gran potencia asiática, 'mongólica'», parte ya de la «población de color de la Tierra», animada por el odio hacia la humanidad blanca.

Estamos en 1933. El año antes, para ser más precisos, el 27 de enero de 1932, dirigiéndose a los industriales de Düsseldorf (y de toda Alemania) y ganándose definitivamente su apoyo en el asalto al poder, también

Hitler (1965, 75-77) había expuesto su visión de la historia y de la política. Durante todo el siglo XIX «los pueblos blancos» han conquistado una posición de dominio indiscutible, como conclusión de un proceso que se inició con la conquista de América y que se desarrolló bajo la divisa del «absoluto, del innato sentimiento señorial de la raza blanca». Al poner en tela de juicio el sistema colonial y provocar o agravar la «confusión del pensamiento blanco europeo», el bolchevismo ponía a la civilización en una situación de peligro mortal. Para hacer frente a semejante amenaza, será preciso reafirmar en la teoría y en la práctica la «fe en la superioridad y, en consecuencia, en el derecho [superior] de la raza blanca», será preciso defender «la posición de dominio de la raza blanca frente al resto del mundo». Anunciaba con claridad un programa de contrarrevolución colonial y esclavista. La necesaria reafirmación del dominio planetario de la raza blanca suponía la asimilación de la lección de fondo que se entresaca de la historia del expansionismo colonial de Occidente: no se debía dudar a la hora de recurrir a la «más brutal falta de escrúpulos», se imponía «el ejercicio de un derecho señorial (*Herrenrecht*) extremadamente brutal».

Estos fueron los presupuestos de la bárbara agresión con la cual la Alemania hitleriana trató de edificar en Europa oriental su imperio colonial, esclavizando a los «indígenas» eslavos, tachados de raza inferior, apta tan solo para el trabajo servil. La gran guerra patriótica emprendida por la Unión Soviética, recién salida de un proceso de industrialización a marchas forzadas y con terribles costes humanos y sociales, tenía por objeto poner en jaque dicho proyecto. En semejante tesitura, ¿lo prioritario en la Rusia soviética sería la edificación de un nuevo orden social, o más bien la defensa frente a la amenaza de sometimiento colonial? ¿Era prioritario repensar y remodelar en profundidad las relaciones sociales o concentrarse en el desarrollo de las fuerzas productivas y en particular en el incremento de la producción industrial (y militar)? En los centros de producción y en los campos de batalla, ¿había que apelar a una clase determinada (el proletariado) o a la nación en su conjunto (dado que estaba en juego la defensa de la independencia nacional)?

Consideraciones análogas valen igual para los demás países que pasaron por una revolución de carácter socialista. En China, las áreas «liberadas» y gobernadas por el Partido Comunista, y que provenían de la obligada retirada al campo tras la desastrosa derrota sufrida por la revolución obrera de 1927 en Shanghái, hubieron de constatar en poco tiempo el expansionismo colonial del Imperio del Sol Naciente. Así pues, desde 1937, es decir, desde la invasión a gran escala dictada por el gobierno de Tokio, la lucha contra el colonialismo acabó por imponerse a cualquier otro aspecto de la vida política. Hasta el punto de que Mao Tse-Tung teorizaba, en aquellas circunstancias, sobre la «identidad

entre la lucha nacional y la lucha de clases». Esa identidad presidió la guerra de resistencia contra el imperialismo japonés, una guerra de resistencia dirigida por el Partido Comunista, pero llamada a salvar a la nación china en su conjunto de la esclavitud a la que la tenía destinada el Imperio del Sol Naciente.

En conclusión, el capítulo de la historia que arranca con la Revolución de Octubre vio el surgimiento de países de obediencia socialista enfrentados a la agresión o la amenaza de agresión, enfrentados a una «época de guerras napoleónicas» impuestas por las potencias imperialistas. Se trataba de una situación objetiva, que dejaba en segundo plano el problema de la edificación de una sociedad socialista o comunista. Se producía así lo que podemos definir como una inversión en el vuelco histórico del siglo xx.

Todo el mundo debería tener claro el significado histórico de la Revolución de Octubre. Pero mientras el debate público y la confrontación política parecían centrarse por entero en el dilema capitalismo/socialismo, se producía una novedad enteramente inesperada y en buena medida inadvertida para la mayoría: cada vez estaba más claro que la cuestión colonial iba a desempeñar un papel esencial incluso en el país que surgió de la Revolución socialista de Octubre. Ahora comprendemos mejor por qué no se cumplieron las esperanzas que inicialmente suscitó dicha revolución. El desarrollo de las contradicciones objetivas puso sobre el tablero, y a escala mundial, el enfrentamiento entre imperialismo y antiimperialismo, entre colonialismo y anticolonialismo. Y este enfrentamiento seguiría siendo prioritario por mucho que quienes sostenían la causa del antiimperialismo y el anticolonialismo fuesen fuerzas políticas de orientación comunista, decididas a mantenerse firmes en esa orientación.

La gran crisis histórica de la primera mitad del siglo xx concluyó con la derrota del proyecto hitleriano de erigir su imperio colonial en Europa central. Terminaba así la que se ha descrito como «la mayor guerra colonial de la historia» (Olusoga y Erichsen, 2010, 327). La definición sería totalmente correcta si se le hace una pequeña enmienda: se trata de una de las dos mayores guerras coloniales de la historia, siendo la otra la que concluyó con la derrota del Imperio del Sol Naciente, decidido a emular en Asia el programa que Hitler puso en práctica en Europa oriental.

El ciclo revolucionario que se inició en octubre de 1917 concluía, pues, con dos gigantescas guerras nacionales: la gran guerra patriótica sostenida por la Unión Soviética y la guerra de resistencia nacional contra el imperialismo japonés que libró China. No solo salió derrotada una salvaje contrarrevolución colonialista y esclavista, sino que surgió también la revolución anticolonialista mundial que iba a marcar la segunda mitad del siglo xx y a poner fin a un sistema mundial secular bajo

la enseña de la opresión y la falta de libertad más feroces. Un resultado que haría época y un grandioso proceso de emancipación. Todo ello, no obstante, era bien poco a ojos de quienes, sobre todo en Occidente, esperaban la extinción del Estado o el advenimiento del «hombre nuevo», por valerme de una expresión recurrente en *Espíritu de la utopía* de Bloch (*supra*, I, § 4).

4. El dilema de Danielson y los dos marxismos

El problema del que nos estamos ocupando es bastante antiguo, anterior incluso a la propia Revolución de Octubre. Poco antes de su muerte, Engels señalaba que «la gestión de la guerra» era ya «una rama particular de la gran industria»; de manera que la gran industria se había «convertido en una necesidad política» para un país que no quisiese verse sometido, y la única forma de satisfacer esa necesidad «es a la manera capitalista» (MEW, XXXVIII, 467-468).

Estas reflexiones proceden de una carta dirigida a Nikolaj F. Danielson, responsable de la edición rusa de *El capital*. Este último explicaba de un modo aún más claro el dilema en que caerían los socialistas rusos una vez conquistasen el poder: ¿se comprometerían a fondo en un proceso de industrialización (dejándole un espacio más o menos amplio al capitalismo), con el fin de salvar el retraso respecto a los países más avanzados? El efecto colateral sería un agravamiento de la polarización social en el país. ¿Confiarían en un desarrollo socialista lento y gradual a partir de los MIR, las comunidades rurales, caracterizadas tradicionalmente por una estructuración más o menos igualitaria? Quizás esto hubiese evitado las desigualdades y las tragedias intrínsecas a la industrialización capitalista, pero habría agravado el atraso de Rusia y la habría dejado cada vez más «expuesta al dominio colonial por parte de una u otra de las grandes potencias mundiales» (en Kotkin, 2014, 65-66). En consecuencia: ¿cuál de las dos desigualdades iba a ser prioritaria: la interna o la global y planetaria?

El dilema de Danielson se volvería aún más acuciante conforme la revolución encabezada por un Partido Comunista implicase a países en condiciones aún más atrasadas que las de la Rusia zarista. La lucha contra la desigualdad global y la rápida modernización se imponían como prioridad no solo para consolidar la independencia, sino para alejar de una vez por todas la amenaza de carestías recurrentes y concretar a todos los niveles el ideal de igualdad. El caso de China es ejemplar. Una vez asegurada la victoria contra el imperialismo japonés, Mao se apresuró a dejar claro que en absoluto había concluido la lucha contra el colonialismo y el neocolonialismo: la «igualdad de derechos real y auténtica»

comportaba profundas transformaciones, llamadas a salvar a todos los niveles la brecha con respecto a los países más avanzados; «de otro modo, la independencia y la igualdad serán nominales y no efectivas» (Mao Tse-Tung, 1945/1969-1975, III, 268). Anunciado ya mientras China atravesaba el período más trágico de su historia, el objetivo de «modernización» asumiría un papel cada vez más central conforme la liberación estaba más próxima. Mao (1949/1969-1975, IV, 425) definía con claridad su programa de gobierno: «únicamente la modernización» puede «salvar a China». Y modernizar significaba esforzarse por remontar el atraso con relación a los países más avanzados, de manera que se estableciese una relación de igualdad sustancial con ellos, también en el plano económico y tecnológico.

Ni siquiera la conquista del poder alteró la agenda política. En vísperas de la proclamación oficial de la República Popular, el líder comunista lanzaba la voz de alarma: Washington pretendía obligar a China a «vivir de la harina americana», terminando así por «convertirla en una colonia americana» (Mao Tse-Tung, 1949/1969-1975, IV, 467). Nuevamente se imponía como cuestión prioritaria la lucha contra el colonialismo y el neocolonialismo, por encima de la construcción de un nuevo orden social. Y esa lucha tenía una dimensión económica esencial: tan solo el desarrollo de las fuerzas productivas podía darle concreción a la independencia nacional y ahuyentar los fantasmas de la dependencia neocolonial.

Mao se enfrentó al dilema de Danielson también en el plano teórico. Subrayaba la necesidad, en su país, de que la transformación socialista fuese precedida de una fase de «nueva democracia»:

Debido a su carácter social, en su primera fase o su primer paso, la revolución en una colonia o semicolonía es en esencia una revolución democrática burguesa, y su propósito es objetivamente el de preparar el terreno para el desarrollo del capitalismo; sin embargo, esta revolución ya no es como las antiguas, dirigidas por la burguesía y encaminadas a la construcción de una sociedad capitalista y un Estado dictatorial burgués, sino un nuevo tipo de revolución, dirigida por el proletariado y encaminada a la construcción, en su primera fase, de una nueva sociedad democrática y de un Estado dictatorial que congregue a las distintas clases revolucionarias. Precisamente por eso esta revolución sirve para allanar el largo camino para el desarrollo del socialismo. En su desarrollo, pasará por diversas etapas, en correlación con las transformaciones que se produzcan en el bando enemigo y en las filas de sus aliados, pero su carácter fundamental permanecerá inalterado (Mao Tse-Tung, 1940/1969-1975, II, 360).

En la acepción marxiana del término, el socialismo es ya por sí mismo una fase de transición; de modo que el líder comunista chino teorizaba

una suerte de transición dentro de la transición. Lejos de olvidarlo y perderlo de vista, el socialismo se convertía en un objetivo extendido, por así decir, a lo largo de un período cuya duración va a ser mucho más larga de lo inicialmente previsto; por otro lado, ese objetivo se reivindicaba y se perseguía además en nombre de la conquista y la defensa de la independencia. Ya hemos visto a Mao señalar, en 1949, que el marxismo-leninismo es la única teoría, de carácter científico, capaz de guiar al pueblo chino hacia la salvación nacional. Ocho años después, el líder chino añadía: «Solamente el socialismo puede salvar a China. El régimen socialista ha estimulado un impetuoso desarrollo de nuestras fuerzas productivas» (Mao, 1957/1979, 548). Más adelante, también Deng Xiaoping blandía el argumento en virtud del cual «únicamente el socialismo puede salvar a China» y «tan solo el socialismo puede traer el desarrollo a China». El socialismo estaba llamado a garantizar el desarrollo económico y tecnológico, el cual constituía el presupuesto para lograr una auténtica independencia nacional. El punto esencial seguía siendo el mismo: «Desvíos del socialismo y China retrocederá de manera inevitable al semifeudalismo y al semicolonialismo» (Deng Xiaoping, 1989 y 1979/1992-1995, III, 302 y II, 176).

Más aún que su antecesor, Deng Xiaoping (1987-1988/1992-1995, III, 202 y 273) insistía en el hecho de que «para lograr una genuina independencia política, un país debe liberarse de la pobreza». Y junto con la pobreza, era menester eliminar o reducir drásticamente el atraso tecnológico: «la brecha entre China y los demás países» era algo angustioso también en el plano de las relaciones internacionales. Sin embargo, mientras que el nuevo líder promovía su política de reformas y de apertura con el fin de acceder a la tecnología de los países capitalistas avanzados y de empezar a sortear una brecha susceptible de minar o de poner en peligro la independencia nacional, otros en Occidente cultivaban un sueño distinto y diametralmente opuesto:

Algunos analistas predijeron incluso que las Zonas Económicas Especiales se convertirían en una especie de colonias americanas en Asia oriental [...] Los americanos creían que China se transformaría en una inmensa sucursal económica de los Estados Unidos gracias al restablecimiento del sistema de puertas abiertas a comienzos del siglo XXI, y hoy en cambio se encuentran ante un nuevo rival económico (Ferguson, 2006, 585-586).

Como vemos, la lucha entre colonialismo y anticolonialismo caracteriza la historia de la República Popular China a lo largo de toda su evolución. Y esta misma consideración vale asimismo para otros países, también de orientación socialista, pero de dimensiones bastante más reducidas, expuestos con mayor razón al peligro de perder su independencia. En los

años sesenta el *Che* Guevara (1960 y 1965/1969, 883 y 1429) llamaba a la vigilancia contra la «agresión económica» e invitaba a Cuba y a los países que recientemente habían logrado la independencia a «liberarse no solo del yugo político, sino también del yugo económico imperialista». En la pequeña isla de Cuba, amenazada por la superpotencia estadounidense y por la doctrina Monroe, el nuevo poder surgido de la revolución abrazaba la causa del socialismo y del comunismo, y no obstante seguía considerando que su principal tarea era luchar contra el colonialismo y el neocolonialismo.

En cambio, el marxismo occidental ignoraba en amplia medida el dilema de Danielson. Hacia el final de la Primera Guerra Mundial, Bloch llamaba la atención sobre las aspiraciones coloniales de la Alemania de Guillermo II, que trataba «al país de Tolstói como si fuese parte del continente negro» y recurría a la brutalidad típica de las guerras coloniales: además de anexionarse vastos territorios, «destruyó la libertad y dejó que decenas de miles de bolcheviques ucranianos se ahogasen en el asedio de Taganrog» (Bloch, 1918/1985, 318-319). Esto no le impidió al filósofo alemán denunciar al poder soviético por posponer *ad calendas graecas* la construcción del socialismo y la implantación de unas relaciones económico-sociales acordes con el lema de la libertad y la igualdad. No había justificación para la política adoptada por Lenin, el «zar rojo»: «en el campo ruso ha existido desde siempre la vieja institución de las MIR, comunidades rurales semicomunistas; siguiendo su ejemplo, y de conformidad con la voluntad de la mayoría del pueblo ruso, sería posible realizar la política agro-proletaria deseada» (Bloch, 1918/1985, 196-197).

Su actitud es parecida a la que adoptó más adelante Horkheimer, quien, con el ejército alemán a las puertas de Moscú, denunciaba la poca atención que el poder soviético le estaba prestando al problema de la extinción del Estado. Años después, Anderson argumentaba de modo similar al celebrar la infinita superioridad del marxismo occidental sobre el oriental. Un año antes había concluido la guerra de Vietnam con la huida precipitada del ejército estadounidense de Saigón: una derrota infligida a la superpotencia norteamericana, en apariencia invencible, por un pequeño pueblo y un pequeño país, guiado no obstante por un partido comunista y marxista, ayudado por países de orientación socialista y apoyado por un movimiento comunista que contribuyó a hacer impopular en el propio Occidente la guerra desencadenada por Washington.

Sin embargo, al igual que la desesperada resistencia del ejército y del pueblo soviético para Horkheimer, tampoco el avance victorioso del ejército popular vietnamita tenía ninguna relevancia filosófica para Anderson, quien al tiempo que desarrollaba un fino e interesante análisis

sobre la distinta configuración de la relación entre naturaleza e historia y entre objeto y sujeto en ambos marxismos, evitaba plantearse preguntas que hoy nos parecerían ineludibles: ¿qué teoría filosófica y qué línea política eran las que habían hecho posible esta nueva victoria de la revolución anticolonial, que venía a sumarse a las conseguidas en China en 1949 y en Cuba diez años después? ¿Por qué el movimiento comunista seguía guiando semejante revolución, y qué relación había entre esta y la causa de la construcción de un mundo poscapitalista? En países como China, Cuba, Vietnam, ¿había concluido definitivamente la lucha por la independencia nacional, o bien se abría una nueva fase dominada por el motivo del desarrollo económico y tecnológico? ¿De qué modo debían configurarse a partir de entonces las relaciones de producción? En ausencia de tales preguntas, la deficiente realización de las perspectivas y esperanzas de la Revolución de Octubre acabaría por interpretarse como un resultado directo de la degeneración teórica y política del marxismo oriental.

5. Los dos marxismos al comienzo y al final de la segunda guerra de los treinta años

A la vez que la expansión imprevista de la cuestión nacional y colonial, también la difusión del marxismo a nivel planetario incrementaba las diferencias entre Oeste y Este surgidas ya desde los años en que nació el movimiento comunista internacional. Vamos a fijarnos en lo que sucedía en vísperas y a comienzos de la Segunda Guerra Mundial. En 1935, frente a la creciente amenaza del Tercer Reich, la Internacional comunista patrocinaba la política del frente popular antifascista, y promovía la alianza del país surgido de la Revolución de Octubre con Gran Bretaña, Francia y los Estados Unidos. Sin duda, una decisión que no recibiría el apoyo unánime de los negros implicados en la lucha por la emancipación: aliarse con las potencias tradicionalmente coloniales y con los países que encarnaban el principio de la supremacía blanca y occidental, tanto en el plano interno como en el internacional, ¿no equivalía a volverle la espalda a la lucha por la emancipación de los pueblos coloniales? Tal era la opinión de un gran historiador negro de Trinidad, ferviente admirador de Trotski, C. L. R. James, quien todavía en 1962 describía en estos términos la evolución de otro gran intérprete, también trinitense, de la causa de la emancipación negra:

Una vez en América, [George Padmore] se convirtió en un activo comunista. Fue enviado a Moscú para asumir la dirección de la oficina de propaganda y organización de los negros, y allí se convirtió en el más notorio y fiable de

los agitadores en favor de la independencia africana. En 1935 el Kremlin, ávido de alianzas, distinguió a Gran Bretaña y Francia, caracterizadas como «imperialistas democráticos», respecto de Alemania y Japón, los «imperialistas fascistas», objetivo principal de la propaganda rusa y comunista. Esta distinción convertía la actividad en favor de la emancipación africana en una farsa: Alemania y Japón no tenían colonias en África, así que Padmore rompió de inmediato toda relación con el Kremlin (James, 1963, 327).

Algo parecido ocurrió en Sudáfrica, *dominion* blanco del Imperio británico en aquellos momentos: sospechosa también en este caso de socavar la lucha contra el régimen de supremacía blanca, la política del frente unido antifascista fue con frecuencia criticada o rechazada por los militantes comunistas negros, que no estaban dispuestos a que se pasase por alto la implicación de Gran Bretaña en el régimen racista que los explotaba y oprimía (Jaffe, 1980, 223).

Esa misma era la posición del marxismo oriental: no se podía valorar correctamente la naturaleza de un país haciendo abstracción de su actitud con relación a los pueblos coloniales o de origen colonial. Ahora bien, es preciso añadir que se trataba de un marxismo oriental provinciano y corto de miras. Ciertamente que ni Alemania ni Japón «tenían colonias en África», pero se disponían a imponer un gigantesco imperio colonial en Europa oriental y en Asia, respectivamente; sin duda, ni Alemania ni Japón se contaban entre las principales potencias coloniales, pero pretendían explícitamente agravar y extender las condiciones coloniales, dándoles forma esclavista y engullendo además pueblos que hasta entonces habían quedado al margen del colonialismo. En otras palabras, la política del frente popular antifascista no estaba en contradicción con la lucha anticolonialista.

Cuatro años después, el escenario internacional cambiaría radicalmente: en agosto de 1939 se firmaba el pacto de no agresión entre la Unión Soviética y Alemania. No suscitó particular turbación entre los pueblos coloniales o de origen colonial. Vemos así que Du Bois, el gran historiador y militante afroamericano, próximo ya al movimiento comunista, sigue comparando al Tercer Reich con los Estados Unidos, ambos decididos a afirmar la supremacía blanca tanto en el interior de su territorio como en el plano internacional. También un personaje tan alejado del movimiento comunista como Gandhi, en una entrevista concedida mientras estaba aún en vigor el pacto germano-soviético, comparaba a Gran Bretaña con Alemania: se trataba de dos grandes potencias empeñadas en defender o en granjearse un imperio colonial (*infra*, IV, § 2).

En cambio, en Occidente estalló una tormenta que iba a descargar con fuerza sobre las filas marxistas y comunistas, en particular en la

República norteamericana. Allí era muy activa la sección más importante quizás de la Cuarta Internacional, fundada poco antes por Trotski, y la indignación no iba a conocer límites entre los blancos de esta sección: los dos países que habían firmado tan perverso pacto debían colocarse al mismo nivel; si habían alcanzado un acuerdo, era porque ambos encarnaban el horror del «totalitarismo». Esta categoría, haciendo abstracción completamente de la cuestión colonial, condenaba ahora por igual al país que ya desde el momento de su fundación (con la Revolución de Octubre) llamó a los «esclavos de las colonias» a romper sus cadenas y, por otro lado, a un país que aspiraba a retomar y radicalizar la tradición colonial, imponiéndola también en Europa oriental y reinstaurando incluso la esclavitud. Influido por este clima, Trotski (1939/1988, 1285) recurría a la categoría de «dictadura totalitaria» y señalaba dentro de este *genus* las *species* «estalinista» y «fascista» (hitleriana), empleando así la categoría de totalitarismo en un sentido que se convertiría en moneda común durante la Guerra Fría y en el ámbito de la ideología hoy dominante. Y no obstante, esto no fue suficiente para evitar una devastadora fractura dentro del partido trotskista estadounidense.

Los disidentes exigían que la Unión Soviética fuese condenada en bloque como imperialista y corresponsable del estallido de la guerra, en pie de igualdad con la Alemania hitleriana. El conflicto entre marxismo occidental y oriental se extendía también a este último punto. ¿Había comenzado la Segunda Guerra Mundial el 1 de septiembre de 1939 con la invasión alemana de Polonia? Incluso si nos centramos en Europa, ¿por qué no incluir en el cuadro el desmembramiento de Checoslovaquia y la intervención italo-germana contra la República española, a la que apoyaba la Unión Soviética y no Gran Bretaña y Francia? Y ante todo, ¿por qué ignorar lo que estaba sucediendo en Asia? En mayo de 1938 Mao describía así la situación:

Actualmente, una tercera parte de la población mundial se encuentra en guerra; mirad: Italia, después Japón, Abisinia, luego España, después China. La población de los países beligerantes suma ya cerca de seiscientos millones, casi un tercio de la población mundial [...] ¿Quién será el próximo? No hay duda de que Hitler va a entrar en guerra con las grandes potencias.

Había comenzado ya una guerra que afectaba ante todo a los pueblos coloniales (Mao, 1969-1975, XIV, 180). Y Stalin compartía su punto de vista (1939/1971-1973, XIV, 180):

Hace ya dos años que estalló la nueva guerra imperialista, sobre un territorio inmenso que va desde Shanghái a Gibraltar, y afectando a más de quinientos millones de seres humanos. El mapa de Europa, de África y de Asia va a ser retocado por medios violentos.

Desde el punto de vista de China, difícilmente podían considerarse como un tiempo de paz los años que vieron «la violación de Nankín» (1937) por parte del imperialismo japonés, con la masacre de doscientas o trescientas mil personas. Lejos de compartir la indignación de los trotskistas estadounidenses (y de los marxistas «occidentales» en general), el líder comunista chino mostraba su satisfacción por el pacto de no agresión: representaba «un golpe contra Japón y una ayuda para China», en la medida en que le daba «mayores posibilidades a la Unión Soviética», libre por algún tiempo de la amenaza del Tercer Reich y del peligro de tener que combatir en dos frentes, de apoyar «la resistencia de China contra Japón» (Mao Tse-Tung, 1939/1969-1975, II, 271 y 275). Obviamente, para el líder comunista chino, el centro de atención era la guerra de sometimiento colonialista y esclavista que el Imperio del Sol Naciente había desencadenado contra su país, una guerra ignorada a veces por el marxismo occidental.

En conclusión: la gran crisis histórica de la primera mitad del siglo xx, definida como una segunda guerra de los treinta años, implicó tanto al inicio como al final una escisión entre marxismo occidental y marxismo oriental. Al inicio, Ho Chi Minh subrayaba que, para los pueblos coloniales, la tragedia y el horror habían comenzado a arreciar mucho antes de 1914 y Lenin llamaba la atención sobre el hecho de que el primer conflicto mundial era en realidad el cruce entre dos guerras: la que se desataba en Europa entre los esclavistas y la guerra emprendida por los propios esclavistas para reunir en sus colonias esclavos y carne de cañón. En la fase final de esta segunda guerra de los treinta años el marxismo occidental fechaba el inicio de la Segunda Guerra Mundial en el momento de su estallido en Europa, antes bien que en las colonias (particularmente en China). En cualquier caso, la derrota de Alemania, Japón e Italia desembocó en la revolución anticolonialista mundial que se propagaría durante la segunda mitad del siglo xx.

III

MARXISMO OCCIDENTAL Y REVOLUCIÓN ANTICOLONIAL: UN ENCUENTRO FRUSTRADO

1. *El debate Bobbio-Togliatti en el año de Dien Bien Phu*

Durante algún tiempo, gracias también al enorme prestigio que obtuvo la Unión Soviética a resultas de Stalingrado y al inmenso eco que provocó tanto en Asia como en el resto del mundo la victoria de la revolución anticolonialista y del Partido Comunista Chino, la tensión latente entre ambos marxismos parece un capítulo cerrado de la historia. Se trata no obstante de una apariencia, como lo demuestra un debate que protagonizan en Italia, en 1954, Norberto Bobbio, que se dispone a convertirse en un filósofo de fama mundial, Galvano Della Volpe, por entonces el filósofo más ilustre del marxismo y el comunismo italiano, y Palmiro Togliatti, secretario general del Partido Comunista y líder en la primera línea del movimiento comunista internacional.

Es el primero quien inicia el debate. En los años de la Resistencia y en los que vinieron inmediatamente después —lo recuerda el propio Bobbio (1955a, 199)— se contaba entre «quienes creían en la fuerza irresistible del partido comunista». Y —debemos añadir— en la fuerza irresistible de la oleada revolucionaria que seguía creciendo:

Hemos dejado atrás el decadentismo, que era la expresión ideológica de una clase en declive. Lo abandonamos porque participamos en el trabajo y compartimos las esperanzas de una nueva clase. Estoy convencido de que si no hubiésemos aprendido del marxismo a ver la historia desde el punto de vista de los oprimidos, ganando así una gran perspectiva sobre el mundo humano, no nos habríamos salvado. O bien habríamos buscado refugio en la isla de nuestra interioridad, o nos habríamos puesto al servicio de los antiguos patrones (Bobbio, 1954b, 281).

El marxismo, como resultado más elevado y maduro de la Modernidad, no es aquí el pensamiento de un autor singular, sino «el punto de partida de un movimiento de revoluciones sociales que todavía están en curso» y se muestran irresistibles: no se puede hacer «retroceder la historia» hacia el pasado. Quien quiera refutar en bloque el marxismo, que sepa que se dispone a acometer una empresa quijotesca: «debe recorrer hacia atrás un camino de cuatro siglos y zambullirse de nuevo en el Medievo» (Bobbio, 1951, 26-27 [trad. esp., 96]).

Y no solo el marxismo le merece un juicio netamente positivo, sino también las revoluciones que ha inspirado: la Revolución de Octubre ha provocado una radical «transformación del mundo feudal, económica y socialmente atrasado». Ha impulsado «una oleada tumultuosa y subversiva», que tarde o temprano acabará por remansarse y encauzarse siguiendo un curso más regular (Bobbio, 1951, 24 y 27). Estamos, sin duda, ante «régimenes totalitarios», pero ello no puede constituir motivo de escándalo, pues se trata de «una dura necesidad histórica», que pesa sobre el presente, pero que está destinada a quedar superada (Bobbio, 1952, 48-49).

Este elogio del marxismo y del comunismo no se hace con la vista puesta exclusivamente en la cuestión social por resolver en la metrópoli capitalista: se trata de poner en cuestión la «civilización occidental», la cual, fortalecida por el «éxito técnico» que ha logrado, «se arroga el derecho a considerarse como la única forma posible de civilización y a considerar, en consecuencia, que el único sentido del curso de la historia humana ha sido el de prepararle el camino» (Bobbio, 1951, 24). Es preciso acabar con la filosofía de la historia que ha presidido el expansionismo colonial del Occidente capitalista:

La historia solo tiene una dirección, la dirección que ha recorrido la civilización blanca, en cuyos márgenes no hay más que estancamiento, atraso y barbarie [...] El presupuesto implícito, y la consecuencia explícita, de la expansión colonial de los últimos cuatro siglos, que no ha conocido más formas de contacto con las distintas civilizaciones salvo el exterminio (en América), la esclavitud (en África) y la explotación económica (en Asia), su presupuesto es que no hay más que una sola civilización digna de ese nombre, y que es la única llamada al dominio (Bobbio, 1951, 23).

Pasemos al debate de 1954. El filósofo turinés tiene ahora mayores reservas sobre los Estados socialistas: es mérito suyo el haber «iniciado una nueva fase de progreso civil en países políticamente atrasados, introduciendo instituciones tradicionalmente democráticas, tanto de una democracia formal, tales que el sufragio universal y los cargos electivos, como de democracia sustancial, cual es la colectivización de los medios

de producción» (Bobbio, 1954a, 164). Sin embargo, el nuevo «Estado socialista» debe cultivar en su seno los mecanismos garantistas liberales, vertiendo así «una gota de aceite en los engranajes de la revolución una vez consumada» (Bobbio, 1954b, 280).

Hasta aquí, se trata de una postura que insiste con razón en el carácter esencial de la libertad «formal» y de su consagración jurídico-institucional. Desgraciadamente, el filósofo de Turín acaba identificando la causa de la libertad «formal» con el Occidente capitalista-liberal, haciendo abstracción de la cuestión colonial. Estamos en 1954. El 7 de mayo de aquel año, en Dien Bien Phu, un ejército popular guiado por el Partido Comunista pone fin al dominio colonial de Francia sobre Indochina y al terror y las infamias que este comportaba, vigorosamente denunciadas, como sabemos, por Ho Chi Minh. La víspera de la batalla, el secretario de Estado norteamericano John Foster Dulles se dirigió en estos términos al primer ministro francés Georges Bidault: «¿Y si os prestásemos dos bombas atómicas?» (se entiende que para que las utilizarasen inmediatamente) (Fontaine, 1967, II, 118). En aquellos mismos momentos, por poner solo un ejemplo, Gran Bretaña se enfrentaba al desafío contra su dominio colonial sobre Kenia encerrando a la población civil de aquel país en terribles campos de concentración, en los cuales estaba a la orden del día la muerte en masa de mujeres y niños (*infra*, IV, § 2).

Se comprende entonces la postura del secretario del Partido Comunista Italiano: «¿Cuándo demonios, y en qué medida, se les han aplicado a los pueblos coloniales esos principios liberales sobre los que se dice fundado el Estado inglés decimonónico, modelo —según creo— del régimen liberal perfecto para quienes razonan con los argumentos de Bobbio?». Lo cierto es que la «doctrina liberal [...] se asienta sobre una bárbara discriminación entre las criaturas humanas». Y no solo en las colonias, también en la propia metrópoli capitalista está a la orden del día la discriminación, como bien lo demuestra el caso de los negros en los Estados Unidos, «en su gran mayoría privados de sus derechos elementales, discriminados y perseguidos» (Togliatti, 1954/1973-1984, v, 866 y 868).

El líder comunista no le hace ningún desprecio a la libertad «formal». Su realización no puede obviar, ciertamente, la situación internacional y el contexto geopolítico, las terribles amenazas que pesan sobre la Unión Soviética y los países de alineación socialista. Pero no hay duda, pese a la necesidad de tener en cuenta una Guerra Fría que, como lo demuestra el diálogo entre Dulles y Bidault que acabo de referir, está siempre a punto de desembocar en un holocausto nuclear, de que la libertad erróneamente considerada «formal» por el marxismo vulgar es algo esencial:

Las transformaciones liberales y democráticas han puesto en evidencia una tendencia progresiva, de la que forma parte tanto la proclamación de los derechos de libertad como la de los nuevos derechos sociales. Derechos de libertad y derechos sociales se han convertido y son patrimonio de nuestro movimiento (Togliatti, 1954/1973-1984, v, 869).

Aparte de los «derechos sociales», la diferencia entre el movimiento socialista y comunista, por un lado, y el Occidente liberal, por otro, está también —ante todo— en la reivindicación de los «derechos de libertad» para los pueblos coloniales o de origen colonial.

2. *El Marx demediado de Della Volpe y Colletti*

En el debate planteado por Bobbio, además de Togliatti y antes que él, intervino Della Volpe, considerado en aquel momento el filósofo más ilustre del marxismo italiano. Hay algo que llama la atención de inmediato: ¡hasta qué punto eran distintas las posiciones del gran intelectual y el secretario de su partido! A diferencia del segundo, el primero no hacía la más mínima referencia a la cuestión colonial (ni siquiera al estado de excepción permanente impuesto a los países que protagonizaron revoluciones que el Occidente liberal veía con suspicacia u hostilidad). Della Volpe seguía, por el contrario, una estrategia completamente distinta, centrándose en la celebración de la *libertas maior* (el desarrollo concreto de la individualidad garantizado por las condiciones materiales de vida y posibilitado por el socialismo). Al hacerlo, por una parte, devalúa las garantías jurídicas del Estado de derecho, degradadas sin mayores reparos a *libertas minor*; y por otra parte, termina dando por válida la transfiguración de la tradición liberal operada por Bobbio en campeona de la causa del goce universal al menos de los derechos civiles, la libertad formal o *libertas minor*, es decir, de la limitación del poder estatal.

El filósofo turinés exhortaba a estudiar y «entender el liberalismo» desde la escuela de «Locke y Montesquieu», así como desde *El Federalista* (Bobbio, 1955b, 265). Tanto la historia como la cuestión colonial quedan fuera: aparte de accionista de la Royal African Company, la sociedad que gestionaba la trata de esclavos negros, Locke fue, como bien ha observado un ilustre historiador de la institución de la esclavitud (D. B. Davis), «el último gran filósofo que trató de justificar la esclavitud absoluta y perpetua». En cuanto a Montesquieu, invitaba a reparar en la «inutilidad de la esclavitud entre nosotros», «en nuestras latitudes», y a limitar, pues, «la esclavitud natural (*servitude naturelle*) a determinados países particulares». Y uno de los redactores de *El Federalista*, Madison, era él mismo propietario de esclavos.

Los autores que Bobbio señala como maestros eran ellos mismos una confirmación de la «bárbara discriminación entre las criaturas humanas» que Togliatti le achaca al liberalismo. El filósofo turinés remitía con particular énfasis a John Stuart Mill y al himno a la libertad que contiene el que quizás sea el más célebre de sus textos: *On Liberty* (Bobbio, 1954a, 161). Y sin embargo, precisamente en ese ensayo vemos al liberal inglés justificando el «despotismo» de Occidente sobre las «razas» aún «menores de edad», obligadas a guardar una «obediencia absoluta», de forma que se las pueda situar sobre la vía del progreso (Losurdo, 2005, cap. I, § 1 y 3, cap. II, § 4, y cap. VII, § 3). En los años cincuenta del siglo XX, el «despotismo» y la «obediencia absoluta» impuestos por Occidente se dejaban sentir muy bien en Indochina, en África y en todo el mundo colonial; en los mismísimos Estados Unidos (en cualquier caso en el Sur), los negros se veían expuestos a la violencia tanto de la policía local como de las bandas racistas y fascistas (promovidas o toleradas por las autoridades). Sin embargo, completamente fascinado por la celebración de la *libertas maior*, a Della Volpe no le preocupaba, o no era capaz de percibir, la clamorosa metedura de pata de Bobbio.

Por desgracia, Della Volpe hizo escuela: también sus discípulos se caracterizarían por prestarle escasa atención a la cuestión colonial. Piénsese en Lucio Colletti. Durante su etapa marxista demostró los límites de la libertad del mundo liberal-capitalista refiriéndose a las «casas de trabajo» o «correccionales» (en las que eran encerrados —a menudo como medida policial— desocupados y miserables, todos los considerados «ociosos y vagabundos», o sospechosos de serlo) y definiéndolas como «los campos de concentración de la ‘burguesía ilustrada’» (Colletti, 1969, 280). El argumento era pertinente, pero es una lástima que quedase bastante debilitado por su silencio sobre los campos de concentración propiamente dichos, que la «burguesía ilustrada» reservaba para los bárbaros de las colonias.

Siendo coherente con este silencio, en el momento de su ruptura con el marxismo y el comunismo, Colletti hacía un balance catastrófico de la secuencia histórica que arranca con la Revolución de Octubre, sin tener para nada en cuenta el impulso que supuso para la revolución anticolonialista mundial. La crisis del marxismo —notaba Colletti en 1980— «data de hace décadas»; para ser más precisos, «un marxista revolucionario como Karl Korsch la reconocía ya en 1931» (Colletti, 1980, 73). La reconocía, por tanto, en un momento en que el sistema colonialista mundial todavía se mostraba vigoroso, hasta el punto de que Hitler se proponía extenderlo también a Europa oriental, construyendo allí las «Indias germanas». ¿Tenía algo que ver con el comunismo y el marxismo la revolución anticolonial que poco a poco se propagaba

a escala planetaria? El filósofo, felizmente arribado al mundo liberal-capitalista, ni siquiera se planteaba esta pregunta.

Incluso se burlaba del interés de los marxistas —obstinados, incorregibles— por los países «subdesarrollados», por los «campesinos», las «poblaciones rurales», por «individuos no solo extraños a la tradición marxista, sino considerados con hostilidad al menos por el marxismo ‘clásico’» (Colletti, 1980, 9-10). Como si Marx no hubiese dedicado una parte considerable de su producción a la lucha de liberación nacional de los pueblos irlandés y polaco (en buena medida integrados por campesinos), y como si (junto con Engels) no hubiese criticado agria y repetidamente a la clase obrera inglesa por su sustancial sumisión al colonialismo británico. Y ante todo, ignoraba esta gran tesis de Marx:

La profunda hipocresía y la barbarie intrínseca de la civilización burguesa se nos revelan sin velos desde el momento mismo en que apartamos los ojos de las grandes metrópolis, donde adoptan formas respetables, y los volvemos a las colonias, donde se muestran en toda su desnudez (MEW, IX, 225).

Reducido Marx a simple crítico de las «formas respetables» de la dominación capitalista y olvidada la cuestión colonial, Colletti no tenía problemas para presentar un balance maniqueo del capítulo histórico que se inició con la Revolución de Octubre, una revolución que estalló, conforme a la interpretación de Lenin que vimos más arriba, para poner fin a la «guerra entre esclavistas por consolidar y afianzar la esclavitud» colonial. A ojos del filósofo, convertido finalmente a las razones del Occidente liberal y capitalista, quien encarna siempre la causa de la libertad y la tolerancia es este último. Es verdad que no silencia «la masacre de un millón de comunistas en Indonesia», ni el «baño de sangre» que siguió al «golpe militar en Chile» y al «asesinato de Allende» en septiembre de 1973 (Colletti, 1980, 7 y 65-66). Pero en ninguno de estos casos hace referencia al papel de los Estados Unidos, decididos a acabar con el tercermundismo (uno de cuyos adalides fue la Indonesia de Sukarno, caída en desgracia en 1965) y a reafirmar la doctrina Monroe (en América Latina). No, la «masacre» y el «baño de sangre» se mencionan tan solo para recalcar el fracaso del comunismo y del marxismo, que ofrecen un aspecto bastante mezquino en comparación con Occidente, campeón de la libertad.

3. «Obrerismo» y condena del tercermundismo

El desinterés por la cuestión colonial (y neocolonial) puede ser practicado y reivindicado también en nombre de un rigor revolucionario que, sin dejarse distraer por países periféricos y por clases ligadas aún en muchos

aspectos al mundo preindustrial, se centra en la metrópoli capitalista y en la lucha de la clase antagonista por excelencia: la clase obrera. Es lo que le ocurre al «obrerismo» italiano, en particular a Tronti (2009, 58): «Nunca hemos caído en la trampa del tercermundismo, del campo asediando la ciudad, de las largas marchas campesinas; no somos ‘chinos’».

El texto de referencia del obrerismo italiano indicaba de un modo inequívoco, ya desde su título (*Obreros y capital*), a qué clase social se dirigía exclusivamente el interés de Tronti. Estamos en el año 1966. En Vietnam la lucha de liberación nacional se atrevía a desafiar al mastodóntico aparato militar de los Estados Unidos, que un año antes habían desempeñado un papel no desdeñable en la represión que en Indonesia desembocó en la masacre de cientos de miles de comunistas y en la derrota del tercermundismo militante de aquel país. En América Latina arreciaba la lucha contra la doctrina Monroe, en cuyo nombre la administración Kennedy trató de invadir y someter a Cuba en 1961. En resumen: la lucha entre colonialismo y anticolonialismo echaba chispas, contribuyendo a alimentar una crisis que, desde la instalación de misiles soviéticos en la isla rebelde, iba a poner al mundo a las puertas de la catástrofe nuclear.

Tronti, que no se dejaba distraer por nada de esto, imaginaba a «Lenin en Inglaterra» (así suena el título de uno de los capítulos centrales del libro). Dejando atrás Rusia, muy poco desarrollada aún, el gran revolucionario se situaba en el centro de la metrópoli capitalista, pero esta vez no para analizar desde dentro el Imperio británico, embarcado en una guerra colonial tras otra y presto al combate por la hegemonía mundial; o bien analizar la «nación que explota al mundo entero» (Engels) y en la cual, según denuncia Marx, los propios obreros, contagiados por la ideología dominante, consideraban y trataban a los irlandeses, habitantes de una colonia salvajemente explotada y oprimida, como si de *niggers* se tratara (MEW, xxx, 338, y xxxii, 669). No, en Inglaterra Lenin se ocupaba exclusivamente de la fábrica y de la condición obrera; en otras palabras: se leía al gran revolucionario en clave de los *trade unions*, que él mismo criticó con dureza.

En lugar de imaginar a Lenin en la Inglaterra de finales del siglo XIX y principios del XX, probemos a imaginarlo en la década de los sesenta en los Estados Unidos: se encontraría en el país capitalista más desarrollado y a la cabeza de la opresión imperial y colonial en todo el mundo; en un país donde los obreros y sus sindicatos se enfrentaron no pocas veces, no siempre limitándose a las amenazas verbales, con los estudiantes (con frecuencia de origen burgués), empeñados en manifestarse contra el servicio militar obligatorio y contra la guerra de Vietnam. Pues bien, según el punto de vista del teórico obrerista, Lenin debería haberse ocupado únicamente de la clase obrera.

El hecho es que Tronti no deja de ir en busca de una lucha de clases en estado puro, y así, en un ensayo reciente, más de cuarenta años posterior a *Obreros y capital*, considera que por fin puede señalarla: «1969 es el auténtico *annus mirabilis* [...] En el 69 no se trataba de antiautoritarismo, sino de anticapitalismo. Obreros y capital se encontraron materialmente los unos frente al otro» (Tronti, 2009, 21). No se refiere a Inglaterra, ni tampoco a los Estados Unidos, sino a Italia. Y hay que decir que, para encontrar la lucha de clases en estado puro, Tronti se ve obligado a referirse a un país donde el Partido Comunista ejercía una enorme influencia, gracias además a una estrategia política de amplias alianzas que el teórico obrerista no podía compartir en modo alguno.

No hay duda, en cualquier caso, de que el año 1969 fue testigo de grandiosas luchas obreras. Ahora bien, los obreros fueron animados y acompañados por una presencia masiva de estudiantes. En no pocas ocasiones, eran de extracción burguesa y habían llegado a la militancia política desde la lucha contra el «autoritarismo», que situaban y denunciaban primeramente en el ámbito de la familia y de la escuela. Otros experimentaron un proceso de radicalización política impulsados por la indignación que suscitaba la salvaje guerra contra Vietnam, y también por el entusiasmo que despertaba la resistencia eficaz que un pueblo intrépido oponía frente al gigantesco aparato militar de sus agresores. Eran años en los que, en Asia, en América Latina e incluso en Oriente Medio, las revoluciones anticoloniales (apoyadas por países de alineación socialista) lograban éxitos brillantes, poniendo en graves dificultades al imperialismo estadounidense. Este clima se dejaba sentir también en Italia, donde operaba con más fuerza que nunca un Partido Comunista al que apelaban gran parte de los militantes y dirigentes que encabezaban y promovían las grandes luchas obreras y populares. La lucha de clases, que a ojos de Tronti parecía haber encontrado por fin su pureza, se revelaba para una mirada más atenta alimentada por el entrecruzarse de las contradicciones más diversas, incluida la que servía de base para la revolución anticolonial.

La polémica contra las posibles contaminaciones de la lucha de clases iba a asumir tonos militantes. Ya hemos visto la burla «del campo asediando la ciudad, de las largas marchas campesinas». Aquí, el blanco del sarcasmo «obrerista» es la mayor revolución anticolonial de la historia (que logra triunfar en China comenzando por la conquista del campo) y uno de sus momentos más elevados, que ve a los revolucionarios guiados por el Partido Comunista marchar a lo largo de miles de kilómetros, bajo el fuego de la reacción, para frenar la invasión del imperialismo japonés, decidido a esclavizar al pueblo chino en su conjunto.

El sarcasmo de corte más o menos «obrerista» no es nada nuevo. En su época Proudhon, preocupado también por preservar la pureza de la lucha entre pobres y ricos, o bien entre víctimas y beneficiarios de ese

«hurto» en el que consiste la «propiedad», se burlaba de la lucha de liberación nacional del pueblo polaco, oprimido por la autocracia zarista. Marx por su parte, que el año antes había fundado la Asociación Internacional de los Trabajadores, calificaba en 1865 esas mofas como expresión del «cinismo de un cretino» (MEW, XVI, 31). Parece que Tronti no haya reflexionado sobre esta página de la historia del movimiento obrero. También él carga las tintas:

Los obreros tuvieron siempre una «misión» —idebían tenerla!—, y esta misión fue siempre salvífica —idebía serlo!—: salvar la fábrica, salvar el país, la paz, salvar a los pueblos del Tercer Mundo de las agresiones imperialistas (Tronti, 2009, 61).

No explica, por ejemplo, qué debían hacer los obreros chinos mientras invadían su país: ¿seguir exigiendo incrementos salariales sin preocuparse de la esclavización que se cernía sobre ellos y sus conciudadanos? La lectura en clave binaria del conflicto social, que solo ve una contradicción (la que enfrenta a los obreros y el capital), transforma esa misma contradicción en una prisión bajo la divisa del corporativismo más mostrenco. Un corporativismo que distorsiona la interpretación histórica. Se lee el siglo XX como la «época de las guerras civiles mundiales» (Tronti, 2009, 62). Y en semejante marco de interpretación se diluye la revolución anticolonialista mundial, tanto en su aspecto de lucha armada como en el de lucha económica. Y mientras que los países que han alcanzado la independencia política tratan de hacerla concreta o sólida mediante el duro trabajo del desarrollo económico y tecnológico, al obrerismo no se le ocurre otra que exigir la «supresión obrera del trabajo» (*infra*, III, § 12).

4. *Althusser, entre antihumanismo y anticolonialismo*

A veces, incluso los autores que la ven con buenos ojos puede que se acerquen a la revolución anticolonial desde categorías que difícilmente la hacen comprensible. Vamos a volver a la «bárbara discriminación entre las criaturas humanas» que Togliatti le achaca al sistema capitalista-colonial: una denuncia en la que resonaba con fuerza el humanismo; un humanismo aplaudido, como veremos, por Gramsci, pero que se convertiría más adelante en la bestia negra de Louis Althusser. Al contrario que Tronti, Althusser no podía jactarse de no haber sido nunca «chino». Las referencias a Mao Tse-Tung son recurrentes y netamente positivas en el filósofo francés, que lo aprecia por encima de todo como teórico de la contradicción y de la dialéctica (Althusser, 1965, 76; Althusser y

Balibar, 1965, 33-34). En cualquier caso, en un plano objetivo, rendía homenaje a un pensamiento que había madurado a partir de la reflexión sobre la que podía considerarse la mayor revolución anticolonial de la historia, una revolución que vio al país más poblado del mundo y a una civilización milenaria enfrentarse en el terreno teórico y en el práctico, en una lucha muy prolongada, a múltiples contradicciones y enemigos de distinta naturaleza.

Ahora bien, el homenaje a la revolución anticolonialista mundial que se libraba por aquel entonces queda minado en la obra de Althusser por su posicionamiento teórico antihumanista. Obstaculiza la comprensión de las luchas de clases, que lejos de tener una dimensión meramente económica, son luchas por el reconocimiento. Esto es particularmente cierto para las luchas de los pueblos coloniales o de origen colonial, contra quienes se muestra de una forma particularmente brutal el carácter de deshumanización propio del sistema capitalista-imperialista. Precisamente por eso, a lo largo de la historia contemporánea, los grandes pulsos entre abolicionismo y esclavismo, entre anticolonialismo y colonialismo han visto el enfrentamiento, en el plano ideológico, entre la exaltación del concepto universal del hombre, por un lado, y su negación y ridiculización, por el otro; es decir, han visto enfrentarse al humanismo contra el antihumanismo.

A finales del siglo XVIII, Toussaint Louverture dirige la gran revolución de los esclavos negros aduciendo «el carácter absoluto del principio según el cual ningún hombre, sea rojo [es decir, mulato], negro o blanco, puede ser propiedad de su semejante»; por modesta que sea su condición, los hombres no pueden «confundirse con animales», como ocurre en el sistema esclavista. En el extremo opuesto, Napoleón, empeñado en reintroducir en Santo Domingo/Haití la dominación colonial y la esclavitud negra, proclama: «Defiendo a los blancos porque soy blanco; no hay ninguna otra razón, pero con esta es suficiente». Pásemos ahora al mundo angloparlante. Un célebre manifiesto de la campaña abolicionista mostraba a un esclavo negro encadenado exclamando: «¿Acaso no soy yo un hombre y vuestro hermano?».

Algunas décadas después, con el sistema colonial en pleno apogeo, al igual que podía leerse a la entrada de algunos parques públicos del Sur de los Estados Unidos el letrero: «Prohibido el paso a perros y negros», la concesión francesa en Shanghái defendía su pureza con un letrero bien visible: «Prohibido el paso a perros y chinos». Se trata de un fenómeno de dimensiones mundiales. Plenamente asimilados a los *niggers* tras la gran revuelta de los cipayos en 1857, los habitantes de la India sufrieron una terrible humillación en la primavera de 1919. Habían contribuido de forma esencial a la victoria de Gran Bretaña en la Primera Guerra Mundial, de modo que salieron a las plazas para reclamar, si

no la independencia, al menos cierta forma de autogobierno. La represión por parte del poder colonial fue especialmente brutal en Amritsar: no solo les costó la vida a cientos de manifestantes desarmados, sino que los habitantes de la ciudad rebelde fueron obligados a volver a sus casas o a salir de ellas a cuatro patas.

La deshumanización de los pueblos coloniales se manifiesta de un modo tan plástico como repugnante. Se comprende entonces el balance que hace a finales del siglo XIX un autor muy apreciado después por el nazismo: al tiempo que saluda el nuevo siglo como el «siglo de las razas» y el «siglo de las colonias», Houston S. Chamberlain (1898, 33) se mofa de lo que «llaman ‘unidad de la raza humana’», desmentida a sus ojos por la ciencia y la historia, y a la cual solo se aferran ya patéticamente los «socialistas». Más adelante será el más ilustre ideólogo del nazismo, Alfred Rosenberg, el que atruene contra «el dogma de una pretendida ‘evolución general de la humanidad’» e ironice sobre la pertinaz influencia de la religión y la mitología judías: el viejo Jehová «se llama ahora ‘humanidad’» (Rosenberg, 1930, 40 y 127).

Pero este capítulo de la historia se extiende mucho más allá de Alemania y de la propia Europa. Frente al *pathos* universalista que resuena en la Revolución de Octubre y en su llamamiento a que los esclavos de las colonias rompan sus cadenas responde la teorización del *under man/Untermensch*, del «infrahombre»: una categoría que, tras su formulación por parte del autor estadounidense Lothrop Stoddard en un libro rápidamente traducido al alemán, presidirá la campaña hitleriana de colonización de Europa oriental y de esclavización de los eslavos, amén del exterminio de los judíos, acusados junto con los bolcheviques de ser los ideólogos e instigadores de la pérfida revuelta de las «razas inferiores»*.

Para el fascismo italiano, consagrado también a la contrarrevolución colonial y racista, el abismo que separa en el orden natural a unas «razas» de otras y a las naciones entre sí es hasta tal punto imposible de colmar que expresiones como la de «género humano» carecen de sentido, a ojos de Mussolini, o resultan «demasiado evanescentes» (1938/1951, XXIX, 185-189). En Asia, finalmente, Japón lleva adelante su expansionismo colonial al tiempo que deshumaniza a los chinos, representados ya desde finales del siglo XIX con semblante más o menos bestial y asimilados con frecuencia a simios o cerdos (Del Bene, 2009, 92-93).

Es verdad que el propio colonialismo, asediado por las denuncias que evidenciaban su falta de humanidad, se ha esforzado no pocas veces por adoptar un aspecto universalista. ¿Cómo han reaccionado históricamente a este tipo de jugadas los representantes de los movimientos de

* Cf. Losurdo, 2005, cap. X, § 3 (sobre la deshumanización de negros y chinos).

emancipación? Du Bois (1914, 708-709, 712 y 714) no encuentra mayores dificultades para hacer ver que la consigna (universalista) «Paz, Cristianismo, Comercio», que esgrimían en particular el «Imperio británico» y la «República norteamericana», se corresponde con el encarnizado «odio hacia las razas de color» del que dan prueba uno y otra. El hecho es que colonialismo e imperialismo se basan en la «explotación inhumana de seres humanos» considerados «ajenos a la humanidad». Y en consecuencia, la lucha por el universalismo comporta echar cuentas con un sistema político-social impregnado de prácticas de deshumanización.

El movimiento comunista actúa de forma parecida. Lenin llama la atención sobre el hecho de que, a ojos de Occidente, las víctimas de las guerras y del expansionismo colonial «ni siquiera merecen el calificativo de pueblos (¿acaso son pueblos los asiáticos y los africanos?)»; en última instancia, se los excluye de la propia comunidad humana (OL, XXIV, 417). Gramsci es todavía más explícito (1975, 567, 837 y 2103). Observa en un texto de los años treinta: incluso para un filósofo como Henri Bergson, «‘humanidad’ significa en realidad Occidente»; y en el mismo sentido argumentan los paladines de la «defensa de Occidente», los «‘defensores’ de Occidente», de la cultura occidental dominante. En cambio, comunismo es sinónimo de «humanismo integral», de un humanismo que desafía los prejuicios y la arrogancia de los «superhombres blancos» (Gramsci, 1919/1987, 41 y 142). En otras palabras: la pseudouniversalidad, consistente en elevar arbitrariamente a universal un particular determinado, a menudo vicioso, queda desenmascarada recurriendo a una metauniversalidad más auténtica y plena.

5. *La regresión idealista y eurocéntrica de Althusser*

Mientras que en el plano político compromete la comprensión de las grandes luchas político-sociales de la historia contemporánea, en el plano teórico el antihumanismo provoca dos consecuencias tan relevantes como negativas. Marx insistió muchas veces en el hecho de que su teoría es expresión teórica de procesos y movimientos reales, de una lucha de clases real. Para Althusser, en cambio, el materialismo histórico y el movimiento real que contribuye a promover son el resultado de una «ruptura epistemológica» (al igual que para Della Volpe son resultado de un método científico que atesora las lecciones de Galileo y, antes, del Aristóteles crítico de Platón). Asistimos así a un giro idealista del materialismo histórico, el cual se debería a la genialidad de un autor singular, que habría arribado a un continente nuevo: tras el descubrimiento del «continente matemático por los griegos» y del «continente físico por Galileo y sus sucesores», Marx se lanza a descubrir el «continente

Historia» (Althusser, 1969, 24-25). Después de haberle reprochado una y otra vez al humanismo la ocultación de la lucha de clases, es ahora el propio Althusser (junto con Della Volpe) quien hace que se difumine ensombrecida por la elaboración del materialismo histórico.

Y la regresión idealista es al mismo tiempo una regresión eurocéntrica. Tanto en Marx como en Engels la emergencia del materialismo histórico presupone, por un lado, la Revolución Industrial y, por otro, la revolución política, y en primer lugar la francesa. Ninguna de estas revoluciones tiene una dimensión exclusivamente europea. La primera remite al proceso de formación del mercado mundial, al expansionismo colonial, a la acumulación capitalista originaria; la segunda tiene uno de sus momentos cumbre en la sublevación de los esclavos negros de Santo Domingo y en la abolición de la esclavitud colonial decretada en París por la Convención jacobina. Para Althusser (al igual que para Della Volpe), en cambio, la elaboración del materialismo histórico resulta ser un capítulo de una historia intelectual que se desarrolla exclusivamente en Europa.

Las razones que sustentan la postura del filósofo francés están claras: eran los años en los que se enarbolaba la bandera del «humanismo» para acallar la lucha contra el imperialismo; se iniciaba un proceso que conduciría más adelante a la capitulación de Gorbachov. Bien mirada, la crítica filosófica del humanismo, al que se considera proclive a ocultar el conflicto social, implica al mismo tiempo un distanciamiento respecto de las «concepciones con tintes de reformismo o de oportunismo, o simplemente revisionistas», que tanta difusión tuvieron por aquellos años (Althusser y Balibar, 1965, 149).

Por desgracia, la polémica se plantea desde posiciones equivocadas. En primer lugar, hay que tener presente que no solo la apelación a la común humanidad (y a la moral) puede hacer que se olvide la lucha de clases, sino también la referencia a la ciencia. No obstante, el filósofo francés se pronuncia con toda razón contra la frase que, condenando una visión interclasista de la ciencia, contraponía la «ciencia proletaria» frente a la «ciencia burguesa»; le reconoce a Stalin el mérito de haberse opuesto a la «locura» que pretendía «a cualquier precio hacer de la lengua una superestructura» ideológica. Gracias a estas «simples paginitas» —concluye Althusser— «entrevemos que el uso del criterio de clase no es ilimitado, y que nos lleva a tratar como ideología incluso la ciencia, incluidas las propias obras de Marx» (Althusser, 1965, 6). ¿Y qué hay de la moral? Colocar en el mismo plano posturas que abogan por la unidad del género humano y posturas que la niegan y la ridiculizan, argumentar así en nombre de una sedicente lucha de clases puramente proletaria equivale a perder de vista la lucha de clases real, cuya razón de ser es la deshumanización de amplios sectores de la humanidad, degradados a

under men o *Untermenschen*, y destinados únicamente a la opresión, la esclavitud o la aniquilación.

En abierta polémica contra la lectura en clave humanista del marxismo, Althusser no se cansa de repetir que Marx no parte del «hombre» o del «individuo», sino de la estructura histórica de las relaciones sociales. Sin embargo, es llamativo que el concepto de «hombre», o bien el de «individuo», se dé por sentado. En realidad, los conceptos de individuo y de hombre en cuanto tal, con independencia del sexo, el origen o el color de la piel, es el resultado de luchas seculares por el reconocimiento, emprendidas para más señas bajo la bandera de ese humanismo que tanto desprecia Althusser. Esto vale para las mujeres (consideradas incapaces por naturaleza de tener entendimiento o voz en el plano político, así como de desempeñar tareas intelectuales que requieran cualificación), para los trabajadores asalariados de las metrópolis (asimilados a herramientas, a máquinas bípedas y, en última instancia, a bestias) y de un modo muy particular para los pueblos coloniales (deshumanizados a todos los niveles). Es verdad que el filósofo francés reconoce que podría haber un «humanismo revolucionario» a partir de la Revolución de Octubre (Althusser y Balibar, 1965, 150), pero tiene muchas dudas al respecto; y así lo único que consigue es obstaculizar la comprensión de las gigantescas luchas que libran «los esclavos de las colonias» (por usar palabras de Lenin), encaminadas a obtener el reconocimiento de su dignidad humana.

Althusser considera que la categoría de hombre queda comprometida por su interclasismo, incapaz por sí misma de atraer la atención sobre la realidad de la explotación y la opresión. Ahora bien, aquí hay un segundo error teórico. No existen términos de suyo capaces de expresar en estado puro el antagonismo político y social, no hay términos ideológica o políticamente «puros», que hayan sido empleados siempre, y tan solo, por revolucionarios y en clave revolucionaria. En los Estados Unidos del siglo XIX, el partido empeñado en defender primero la esclavitud negra y después el régimen de la *white supremacy* se definía como «demócrata». Y esta consideración vale igualmente para categorías que parecen indisolublemente ligadas a la historia del movimiento obrero. En Francia, tras las revoluciones de 1848, también los conservadores empezaron a blandir la bandera del «trabajo» y del respeto a la «dignidad del trabajo», decididos a denunciar como «ociosos» y vagabundos a los agitadores revolucionarios o a los obreros en huelga por la mejora de sus condiciones de vida y de trabajo. Pero es Hitler quien se lleva la palma al erigirse, ya desde el nombre del partido que funda y dirige, en campeón del «socialismo» y defensor de los «obreros alemanes».

En conclusión: a pesar de que su punto de partida es distinto, Althusser llega a las mismas conclusiones que Tronti. El autor italiano no se cansa de

repetir que «el universalismo es la visión burguesa clásica del mundo y del hombre». Por suerte hay obreros: «gracias a ellos, y solo a ellos, podemos renunciar por fin a abanderar valores universales, pues desde su punto de vista son siempre ideológicamente burgueses» (Tronti, 2009, 62 y 17). Antes que con el universalismo, Althusser la emprende con el humanismo. Pero su actitud es la misma: sin darse cuenta, acaba maquillando el blanco de una crítica que se pretendía intransigente y se negaba a cualquier compromiso.

En realidad, tachar el universalismo o el humanismo como en sí «burgueses» o favorables al compromiso con la burguesía significa interrumpir a mitad de camino la crítica de la sociedad capitalista: se le reprocha el carácter meramente formal de los derechos civiles y políticos, cuyo titular debería ser el hombre en cuanto tal y en su universalidad, pero sin hacer referencia a las terribles cláusulas de exclusión que privan a los pueblos coloniales o de origen colonial incluso de esos derechos civiles y políticos (además de los económicos y sociales). Es decir, se pasa por alto la condición colonial, que no obstante, a ojos de Marx, revela mejor que ninguna otra la barbarie de la sociedad capitalista. Se revela así en toda su brutalidad, y acaba manifestándose de modo explícito, la carga de deshumanización del orden existente, confirmada —de un modo particularmente clamoroso— por la teorización del *under man*, que precede en los Estados Unidos a la teorización del *Untermensch*. En otras palabras: era mucho más consecuente y más radical Togliatti, que denunciaba, antes incluso que el olvido de los derechos económicos y sociales, la «bárbara discriminación entre los seres humanos» en la que se sustenta la sociedad capitalista.

6. Herencia y transfiguración del liberalismo en Bloch

A pesar de su apasionada denuncia del universalismo y el humanismo, o quizás gracias a ella, en la medida en que eluden sustancialmente la cuestión colonial, Tronti y Althusser acaban convergiendo, por paradójico que parezca, con las posiciones de Bloch, que sin embargo no tiene empacho en dar por buenos desde un inicio el universalismo y el humanismo de los que se jacta el Occidente liberal. Ya le vimos, mientras se libraba la Primera Guerra Mundial, suscribir la ideología de la Entente, que proclamaba aspirar a realizar en los Imperios Centrales, y en todo el mundo, una democracia que ella misma les negaba con obstinación a los pueblos de las colonias.

En su primera etapa, Bloch contrapone —en términos positivos— el Occidente liberal no solo frente a la Alemania de Guillermo II, sino también frente al país surgido de la Revolución de Octubre. El joven

filósofo lo juzga severamente, sin aguardar a que se retire el ejército alemán, ni mucho menos a que finalice la guerra civil: «Los proletarios del mundo no han combatido durante cuatro años a Prusia en nombre de la democracia mundial para luego abandonar la libertad y la línea democrática (el orgullo de las culturas occidentales) por la conquista de la democracia económico-social» a la que aspira la Rusia soviética. Y cuán miserable parece esta si la comparamos con la República norteamericana:

Con toda mi admiración hacia Wilson, jamás habría pensado, como socialista, que sería posible que el sol que brilla en Washington superase un día al esperado sol de Moscú, que la libertad y la pureza pudieran llegarnos desde la América capitalista (Bloch, 1918/1985, 399-400).

Funciona aquí un doble olvido. Se pasa por alto el hecho de que la guerra ha provocado un clima de terror y de caza de brujas incluso en los países en los que la tradición liberal está más consolidada, y que además, gracias a su situación geográfica, se encuentran alejados de los campos de batalla y a resguardo del peligro de invasión. Sin embargo, el más grave de los olvidos es el que afecta a la cuestión colonial. Solo unos pocos años antes, los Estados Unidos tan celebrados por Bloch habían conseguido, recurriendo a una represión despiadada e incluso a prácticas genocidas, domeñar la revolución independentista de Filipinas. Y en el propio territorio de la metrópoli, entre los siglos XIX y XX, un régimen terrorista de supremacía blanca se ensañaba con los negros, linchados una y otra vez, es decir, sometidos a una tortura y una ejecución interminablemente lentas, exhibidas como espectáculo de masas para divertir a la comunidad blanca.

La Segunda Guerra Mundial es testigo de la irrupción de la cuestión colonial más allá de las colonias propiamente dichas. Hitler aspira a fundar las «Indias germanas» en Europa oriental, asimilada a veces a una especie de Oeste o de *Far West*: a guisa de pieles rojas, los «indígenas» de las regiones limítrofes con el Tercer Reich serán deportados y diezmados, de forma que la raza blanca y germánica pueda conquistar nuevos territorios; y los supervivientes se verán condenados a trabajar como los esclavos negros, toda su vida al servicio de la raza de los señores. El Imperio japonés actúa de modo similar en Asia. Y no obstante, el protagonismo que adquiere la cuestión colonial no mueve a Bloch a replantearse nada.

En 1961 publica *Derecho natural y dignidad humana*. Tal y como se pone de manifiesto desde el propio título, nos hallamos muy lejos de una minusvaloración, al estilo de Della Volpe, de la *libertas minor*; al contrario, la reivindicación de la herencia liberal es clara y vigorosa. La

crítica que se le dirige sigue siendo la misma de siempre, la que el joven Bloch expresaba con palabras de Anatole France: en el mundo liberal-capitalista «la igualdad ante la ley significa que se les prohíbe en igual medida a ricos y pobres robar leña o dormir debajo de un puente» (*supra*, I, § 7). En *Derecho natural y dignidad humana* el filósofo reitera que el liberalismo se equivoca al propugnar una «igualdad formal y solamente formal». Y añade: «Para imponerse, el capitalismo solo se interesa por universalizar la reglamentación jurídica, que lo abarca todo de modo general» (Bloch, 1961, 157).

Esta afirmación puede leerse en un libro cuya publicación se produce el mismo año en que la policía emprende en París una caza despiadada contra los argelinos, ahogándolos en el Sena o matándolos a porrazos; y todo ello a plena luz del día, a la vista incluso de los ciudadanos franceses que, amparados por el gobierno de la ley, asisten divertidos al espectáculo: ¡esta es la «igualdad formal»! En la mismísima capital de un país capitalista y liberal vemos como opera una doble legislación, que arroja al arbitrio y al terror policial a un grupo étnico determinado (Lorsurdo, 2007, cap. 6, § 2). Si a continuación tenemos en cuenta las colonias y semicolonias y volvemos la vista, por ejemplo, a Argelia, Kenia o Guatemala (un país formalmente libre pero, *de facto*, bajo protectorado de los Estados Unidos), veremos al Estado dominante, liberal y capitalista, recurrir a gran escala y de forma sistemática a la tortura, a los campos de concentración y a prácticas genocidas contra los indígenas. En el texto de Bloch no hay ni rastro de todo esto.

Y los pueblos coloniales o de origen colonial siguen sin aparecer cuando el autor de *Derecho natural y dignidad humana* procede a la reconstrucción histórica de la Modernidad y del liberalismo. Aprecia en Grocio y en Locke la orientación iusnaturalista, pero ni siquiera menciona su empeño por justificar la esclavitud de los negros. Refiriéndose a la guerra de independencia americana, ensalza la lucha de los «jóvenes Estados libres» que después fundaron los Estados Unidos, pero pasa por alto el peso de la esclavitud en la realidad político-social y en la propia Constitución federal americana (Bloch, 1961, 80).

El silencio es tanto más llamativo por cuanto que los afroamericanos de la república transatlántica estaban librando por aquellos años una lucha para acabar definitivamente con el régimen supremacista. Unos hechos que en Pekín atraen la atención de Mao Tse-Tung, de modo que puede ser interesante confrontar las posturas de dos personalidades tan opuestas. El filósofo alemán denuncia el carácter meramente «formal» de la igualdad liberal y capitalista; el dirigente comunista subraya cómo se entrecruzan desigualdad social y racial: los negros tienen una tasa de desempleo mucho más alta en comparación con los blancos, se ven abocados a los segmentos inferiores del mercado de trabajo

y están obligados a contentarse con salarios muy reducidos. Pero Mao no se queda aquí: llama la atención sobre la violencia racista que emplean las autoridades sureñas y las bandas que estas toleran o incluso aplauden, y celebra «la lucha del pueblo negro americano contra la discriminación racial y en favor de la libertad y la igualdad de derechos» (Mao Tse-Tung, 1963/1998, 377). Bloch (1961, 7) le recrimina a la revolución burguesa que limitase «la igualdad a la política»; refiriéndose a los afroamericanos, Mao (1963/1998, 377) señala que «la mayor parte de ellos no gozan del derecho al voto». Reducidos a mercancías y deshumanizados por sus opresores, durante siglos los pueblos coloniales han librado batallas memorables por el reconocimiento; y aun así escribe Bloch (1961, 79): «El principio según el cual los hombres nacen libres e iguales estaba ya en el derecho romano; ahora solo falta que se dé también en la realidad». Veamos ahora la conclusión del artículo que el líder comunista chino le dedica a la lucha de los afroamericanos por la emancipación: «El infame sistema colonialista-capitalista se desarrolló gracias a la esclavización y la trata de los negros, y sin duda finalizará con su completa liberación» (Mao Tse-Tung, 1963/1998, 379).

Vemos, pues, que en los textos citados de Mao (al igual que en los que señalamos antes de Ho Chi Minh) no se da ni la minusvaloración de la *libertas minor* que encontrábamos en Della Volpe, ni la ilusión, común a Della Volpe, Bloch (y Bobbio), pese a sus distintas declinaciones, en virtud de la cual el capitalismo y el liberalismo garantizarían cuando menos la «igualdad formal», e incluso la «igualdad política».

7. Horkheimer: del antiautoritarismo al filocolonialismo

La incompreensión y el desconocimiento de la cuestión colonial llegan al colmo en una corriente de pensamiento a la que, sin embargo, debemos brillantes y agudos análisis de los problemas sociales, políticos y morales propios de la sociedad capitalista. Me refiero a la escuela de Fráncfort. Cuando publica en 1942 *El Estado autoritario*, Horkheimer hace un balance del capítulo de la historia que se inicia con la Revolución de Octubre. La condena es clara y sin matices: en Rusia no se ha impuesto el socialismo, sino el «capitalismo de Estado». Sin duda, hay que reconocer que «potencia la producción» de un modo extraordinario, y esto es de enorme utilidad para «los territorios atrasados de la Tierra», que en poco tiempo pueden remontar su atraso respecto a los países más avanzados (Horkheimer, 1942, 4, 11 y 22 [trad. esp., 98, 104 y 115]). ¿Al menos puede considerarse este un resultado positivo? Es cierto que la Rusia gobernada con puño de hierro por los bolcheviques ha logrado tanto éxito en el desarrollo industrial

y económico que se ha convertido en un modelo, pero ¿a quién puede atraer?

En lugar de terminar convirtiéndose en un consejo democrático, puede que el grupo [el Partido Comunista] se establezca como autoridad. El trabajo, la disciplina y el orden pueden salvar la república, pero acabar con la revolución. Si bien afirmaba que en su programa estaba la supresión de los Estados, ese partido transformó su patria, industrialmente atrasada, en el modelo secreto de las potencias industriales que padecían el parlamentarismo y no podían vivir sin el fascismo (Horkheimer, 1942, 8 [trad. esp., 101]).

Mientras Horkheimer escribía estas líneas, el ejército nazi, tras haber sometido a buena parte de Europa, estaba a las puertas de Moscú y de Leningrado, y sobre toda su población se cernía la muerte a manos de una espantosa máquina de guerra, o bien por el hambre, tras un despiadado asedio. ¿Qué sentido tiene, en tales circunstancias, apelar a la «democracia consultiva» y a continuación al ideal, o bien a la utopía de la extinción del Estado? Eran momentos en que parecía al alcance de la mano la realización del proyecto de Hitler, que aspiraba explícitamente a esclavizar a los pueblos de Europa oriental y a edificar en la región el mayor imperio colonial de tipo continental.

Si la Unión Soviética, sometida a la formidable presión de un gigantesco aparato militar de experimentada eficacia y brutalidad, logra resistir es gracias al desarrollo industrial a marchas forzadas que el propio Horkheimer pone de manifiesto. Sin embargo, Horkheimer no le presta ninguna atención a todo esto, considera irrelevante el hecho de que quienes se enfrentan sean, por un lado, colonialismo y esclavismo y, por el otro, anticolonialismo y antiesclavismo. A ojos del prestigioso exponente de la «teoría crítica», quien merece el juicio más severo es siempre el país surgido de la Revolución de Octubre, y que se encuentra a punto de verse reducido a la esclavitud (una vez que su población haya sido diezmada):

La especie más coherente del Estado autoritario, liberado de toda dependencia respecto del capital privado, es el estatalismo integral o socialismo de Estado [...] En el estatalismo integral se ha decretado la socialización. Los capitalistas privados han quedado abolidos [...] El estatalismo integral no significa una disminución, más bien al contrario: se potencian las energías, puede vivir sin odio racial (Horkheimer, 1942, 11 [trad. esp., 104]).

Y de nuevo se pone de manifiesto la acrisia de la teoría crítica: considera irrelevantes las diferencias entre un país empeñado en imponer un Estado racial y decidido a diezmar y esclavizar a las «razas inferiores», y a exterminar a los grupos políticos y étnicos (bolcheviques y judíos),

a los que considera instigadores de la rebelión de las «razas inferiores», y un país que sabe que se encuentra entre las víctimas elegidas por ese Estado racial y que se defiende desesperadamente.

Horkheimer tampoco le presta mucha atención, más bien poca o ninguna, a la cuestión colonial (y racial) cuando vuelve la vista al pasado y se sitúa en el plano de la filosofía de la historia en general: «La Revolución francesa era tendencialmente totalitaria» (Horkheimer, 1942, 9 [trad. esp., 103]). Así es como ve la revolución que, en los albores de la época contemporánea, alimentó la gran sublevación de los esclavos negros en Santo Domingo, y que en París llevó a la Convención jacobina a decretar la abolición de la esclavitud en las colonias. Y sin embargo, las dos revoluciones inglesas del siglo XVII y la Revolución americana del XVIII quedan al margen de las sospechas de totalitarismo o autoritarismo, y ello aunque promovieron la institución de la esclavitud y, en el caso de la República norteamericana, significaron la primera aparición del Estado racial (no en vano fue presidido casi siempre, durante sus primeras décadas de vida, por propietarios de esclavos).

La condena de la Revolución francesa no tiene límites: «El ‘Jesús *sans-culotte*’ anuncia al Cristo nórdico» (Horkheimer, 1942, 10 [trad. esp., 103]). La figura que enarbolan las corrientes más radicales de la Revolución francesa, con el fin de derribar para siempre la barrera casi natural con que el Antiguo Régimen separaba a las clases populares de las élites, se asimila a la figura fraguada por la cultura reaccionaria que desemboca en el nazismo, encaminada a restablecer la barrera natural entre pueblos y «razas», esa barrera que derribaron la épica sublevación de los jacobinos negros de Santo Domingo/Haití y la abolición de la esclavitud negra que sancionó Robespierre en París.

Liquidadas la Revolución francesa y la Revolución de Octubre, ya no queda más que inclinarse ante un liberalismo míticamente transformado e identificado así con la afirmación y la defensa de la «autonomía individual» (Horkheimer, 1970, 175 [trad. esp., 59]). Esta transfiguración afecta también a Locke, que es leído como el paladín del principio en virtud del cual todos los hombres serían «libres, iguales e independientes» (Horkheimer, 1967, 30 [trad. esp., 63]). Y una vez más, como por arte de magia, desaparecen la esclavitud y la defensa de la esclavitud negra en la pluma de un filósofo que es beneficiario en el plano material de dicha institución, siendo como es accionista de la Royal African Company, esto es, la sociedad que gestionaba el tráfico de ganado humano.

Partiendo de estos presupuestos, no es de extrañar la poca atención, la desconfianza y la hostilidad con que Horkheimer contempla la revolución anticolonialista mundial que se estaba desarrollando en su época. Lee la historia que se desarrolla a su alrededor como una confrontación entre «Estados civilizados» y «Estados totalitarios». Y esto vale igualmente

para los años de la Guerra Fría: «Debo decir que si los Estados civilizados no gastasen enormes sumas en armamento, hace tiempo que nos hallaríamos bajo el dominio de las potencias totalitarias. Cuando uno critica, ha de saber que a veces aquellos a quienes critica no pueden actuar de otro modo» (Horkheimer, 1970, 172 [trad. esp., 63]). Estamos en 1970: la guerra contra Vietnam es más dura que nunca, y su carácter colonial y las prácticas genocidas a las que se recurre están a la vista de todos. Y aun así, al exponente más autorizado de la teoría crítica no le caben dudas: ¡el Occidente «civilizado» debe defenderse de los bárbaros de Oriente!

Ni siquiera la lucha de los afroamericanos contra el pertinaz régimen supremacista en el Sur de los Estados Unidos pone en entredicho las certezas de Horkheimer. Es verdad que apunta a la «difícil situación en que se encuentran hoy día las *race relations* al otro lado del Atlántico», pero pone el acento en el «terrorismo de los activistas negros frente a los demás negros, mucho más grave de lo que se cree»; «el negro medio teme más a los negros» que a los blancos (Horkheimer, 1968a, 138 [trad. esp., 194]; 1970, 178 [trad. esp., 69]). En conjunto, la revolución anticolonialista mundial es, cuando menos, inútil: «la cuestión de los negros americanos» podría resolverse rápidamente «si no existiesen diferencias entre Oriente y Occidente» ni conflictos con «las partes atrasadas del mundo» (Horkheimer, 1968b, 159 [trad. esp., 49-50]). Le atribuye a la Guerra Fría y a la propia revolución anticolonial las discriminaciones que combaten los afroamericanos, como se pone de manifiesto con la crítica al «terrorismo de los activistas negros» en los Estados Unidos y al papel del Tercer Mundo.

En realidad los hechos dicen exactamente lo contrario. En diciembre de 1952 la Corte Suprema declaraba inconstitucional la segregación racial en las escuelas públicas, pero solo tras las advertencias del ministro de Justicia: una sentencia distinta habría radicalizado a las «razas de color» y habría favorecido el movimiento comunista en el Tercer Mundo y en los propios Estados Unidos (*infra*, VI, § 2). Y de la desconfianza a la hostilidad no hay más que un paso:

Nuestra más reciente teoría crítica nunca se ha batido por la revolución, pues la revolución, tras la caída del nazismo en los países occidentales, habría conducido a un nuevo terrorismo, a una situación terrible. Se trata en cambio de preservar aquello que tiene un valor positivo, por ejemplo la autonomía, la importancia del individuo, su psicología diferenciada, algunos momentos de la cultura, sin detener el progreso (Horkheimer, 1970, 168-169 [trad. esp., 59]).

No parece que estas declaraciones hagan diferencias entre Occidente y el Tercer Mundo, de modo que también la revolución anticolonial que se desarrollaba entonces en Vietnam o la que salía victoriosa unos años antes en Argelia se asimilan o se aproximan a un «nuevo terrorismo».

Y esta declaración ulterior es aún más general:

La teoría crítica tiene la función de expresar lo que habitualmente no se expresa. Debe poner el acento, pues, en los costes del progreso, en el peligro de que, como consecuencia, acabe por disolverse incluso la idea del sujeto autónomo, la idea del alma, por parecer irrelevante frente al universo [...] Queremos un mundo unificado, que el Tercer Mundo no padezca hambre, o que no se vea obligado a vivir amenazado por hambrunas. Pero para alcanzar esta meta, habrá que pagar el precio de una sociedad precisamente bajo la forma de un mundo administrado [...] Lo que Marx imaginaba como socialismo es en realidad el mundo administrado (Horkheimer, 1970, 174-175 [trad. esp., 65-66]).

Junto al socialismo y a la revolución anticolonial propiamente dicha, la condena de Horkheimer se extiende también al desarrollo económico de los pueblos que se han liberado o que están a punto de liberarse del yugo colonial. La alternativa es terrible: o bien resignarse a la miseria masiva que impera fuera de Occidente, o bien caer en el horror del mundo administrado. Y, al menos para la teoría crítica, la segunda opción es bastante peor que la primera.

8. *El universalismo imperial de Adorno*

Podemos constatar un elemento de involución en Horkheimer (y en Theodor W. Adorno). Refiriéndose al «fascismo», *Dialéctica de la Ilustración* (el libro que publicaron conjuntamente en los años cuarenta) señalaba que el «capitalismo totalitario» y el «orden totalitario», antes de propagarse y triunfar en el corazón mismo de Europa, solo habían sacudido «a pobres y salvajes» (Horkheimer y Adorno, 1944, 62 y 92 [trad. esp., 105 y 131]). Situaban, así, las etapas preparatorias del fascismo en la violencia perpetrada por las grandes potencias occidentales contra los pueblos coloniales, y en la violencia consumada, en el corazón mismo de la metrópoli capitalista, contra los pobres y los marginados, encerrados en esa especie de campos de concentración que eran las casas de trabajo. Se apuntaba en cierto modo al hecho de que el nazismo y el fascismo habían hecho sus primeros ensayos con el expansionismo y la dominación colonial. Y sin embargo, las víctimas eran «salvajes», y no pueblos determinados, con una cultura y una historia propias, y que exigirían constituirse en Estados nacionales independientes. Pero, en cualquier caso, exhalaban cuando menos una condena al colonialismo y un reconocimiento del nexo que ligaba el nazismo y el fascismo con el colonialismo.

Todo ello iba a desaparecer sin dejar rastro pocos años después, con el estallido de la Guerra Fría, cuando la revolución colonial se unió al movimiento comunista internacional y, alcanzando Oriente Medio, puso también en tela de juicio la política e incluso el Estado de Israel.

A partir de entonces la polémica contra las agitaciones revolucionarias del Tercer Mundo, emprendida en nombre del universalismo, se convierte en una constante. En la *Dialéctica negativa* Adorno tacha la categoría hegeliana del «espíritu del pueblo», y con ella la atención puesta en la cuestión nacional, de «reaccionaria» y regresiva «con relación al universal kantiano de su época, la humanidad entonces visible», por estar infectada de «nacionalismo» y de provincianismo «en la época de los conflictos mundiales y de una potencial organización mundial del mundo». Peor aún, se trataría del culto a un «fetiche», a un «sujeto colectivo» (la nación), en el cual «desaparecen sin dejar huella los sujetos [individuales]» (Adorno, 1966, 304-305 y 307 [trad. esp., 311 ss.]).

Se trata de un posicionamiento que deslegitimaba *a posteriori* la revolución patrocinada y dirigida por el Frente de Liberación Nacional de Argelia, un pueblo y un país indiscutiblemente más provinciano, más atrasado y menos cosmopolita que la Francia contra la que se levantaba; y deslegitimaba igualmente las revoluciones anticoloniales que, pese a ello, se producían ante sus ojos, empezando por la que encabezaba el Frente de Liberación Nacional de Vietnam. En este último caso, el juicio negativo del filósofo es inequívoco y no admite matices:

En la seguridad de América, hemos podido soportar, de boca de los exiliados, las noticias sobre Auschwitz; así que no va a ser fácil creer a quien diga que la guerra de Vietnam le quita el sueño; en particular, todos los que se oponen a la guerra colonial deberían saber que el Vietcong, por su parte, emplea la tortura china (Adorno, 1969, 257).

Estas declaraciones tienen fecha de 1969. El año antes se había producido la masacre de My Lai: la brigada que dirigía el teniente William Calley no dudó en asesinar a 347 civiles, ancianos, mujeres, niños y natos. Venía a confirmar, más allá de toda duda, las prácticas genocidas con las que se ensuciaba las manos el ejército enviado por Washington: todavía hoy, cuando han pasado cuarenta años desde el final de la guerra, son incontables los vietnamitas con el cuerpo marcado por la dioxina que la aviación estadounidense vertió a raudales sobre la población civil. Adorno lo compara todo con Auschwitz y lo reduce a nada; y esas bagatelas no le quitan el sueño, de hecho, se burla incluso de quienes lo pierden por tales pequeñeces, y no más bien por las... torturas «chinas» imputadas al Vietcong (bien mirado, a las víctimas).

No son páginas que honren al filósofo. Pero tampoco se trata de un caso aislado dentro de su producción. Ni siquiera en el terreno de la reconstrucción histórica y de la filosofía de la historia le presta ninguna atención, ni ve con la más mínima simpatía, a las víctimas de Occidente y de su marcha expansionista:

Hasta las invasiones de los conquistadores de México y Perú, que debieron de parecerles invasiones de otro planeta, contribuyeron sangrientamente —de un modo irracional para aztecas e incas— a la difusión de la sociedad racional en el sentido burgués, hasta llegar a la concepción de *one world* teológicamente inherente al principio de dicha sociedad (Adorno, 1966, 270 [trad. esp., 279]).

¿Ha contribuido el expansionismo colonial a acercar al género humano, a realizar un mundo finalmente unificado, aunque solo lo haya hecho de modo objetivo e «irracional»? Pero este *one world* es el «sujeto colectivo» en el que los sujetos individuales y hasta los pueblos «desaparecen sin dejar rastro», recogiendo la crítica que Adorno le dirigía a Hegel. En cualquier caso, debemos preguntar: el expansionismo colonial ¿no ha abierto más bien una brecha insalvable entre los pueblos, confiriéndole a la raza superior de los señores el derecho a esclavizar y sacrificar en masa a los *under men* o *Untermenschen*?

El cuadro no cambia un ápice entre el descubrimiento-conquista de América y la Revolución francesa:

La particular miseria, al menos de las masas parisinas, debió desencadenar el movimiento, mientras que en otros países donde no era tan aguda, el proceso de emancipación de la burguesía se produjo sin revolución y sin afectar a la forma de dominio, más o menos absolutista (Adorno, 1966, 270 [trad. esp., 278]).

Por lo que hace al inicio de la Modernidad, la comparación entre los distintos países no tiene en consideración la cuestión colonial. «La forma de dominio más o menos absolutista» hace referencia a la monarquía borbónica y al jacobinismo en Francia, pero en ningún caso al poder que los patrones blancos ejercían sobre los esclavos negros (y recordemos que los primeros asumieron regularmente el cargo de presidente durante las primeras décadas de vida de los Estados Unidos).

Dándole la vuelta en sentido polémico al gran *dictum* hegeliano (1969-1979, III, 34) según el cual «lo verdadero es el todo», Adorno afirma: «El todo es lo falso» (*Minima moralia*, § 29). Sin embargo, en su idealización del país a la cabeza de Occidente y de Occidente en cuanto tal, Adorno confirma la validez del aforismo de la *Fenomenología del espíritu* frente al que él mismo proclama en *Minima moralia*. Hegel (1969-1979, XII, 113-114) explica con enorme lucidez que «la vía de escape de la colonización» desempeñó un papel importante en la atenuación del conflicto social en la otra orilla del Atlántico. Al prestar atención a la totalidad, el gran teórico de la dialéctica era capaz de comprender el nexo entre la libertad de la comunidad blanca, por un lado, y la absoluta falta de libertad de los nativos, por el otro,

sometidos a un despiadado proceso de expropiación, deportación y aniquilación. Algo que se le escapa a una visión que, enfatizando y absolutizando un aspecto particular de la realidad que investiga, acaba por perder de vista la totalidad.

Una última consideración: la apelación a Kant por parte de Adorno es cualquier cosa menos convincente. *La paz perpetua*, a la que remite por alusiones la *Dialéctica negativa*, contiene una memorable denuncia no solo de la esclavitud colonial y del colonialismo en cuanto tal, sino también de la «monarquía universal», sinónimo de un «despotismo sin alma» que se asentaría sobre la opresión de las naciones, y precisamente por ello destinada a sucumbir: «La naturaleza separa sabiamente a los pueblos»; concurre a ello la «diversidad de las lenguas y de las religiones»; la tentación de unificar el mundo bajo el signo de despotismo internacional chocaría, pues, con la resistencia de los pueblos y produciría a lo sumo la «anarquía» (Kant, 1795/1900, VIII, 367-369; cf. Losurdo, 2016, cap. 1, § 6-7). En otra ocasión, haciendo un balance histórico y filosófico de la Revolución francesa, Kant observa: si el patriotismo conlleva el peligro de desembocar en exclusivismo y perder de vista el universal, el amor abstracto a la humanidad «es una inclinación que se diluye a causa de su propia universalidad, excesivamente amplia», y corre así el peligro de ir a parar en declamaciones huecas; se trata entonces de conciliar el «patriotismo mundial (*Weltpatriotismus*)» con el «patriotismo local (*Localpatriotismus*)», o bien con el «amor a la patria»; y quien es auténticamente universalista «debe sentirse inclinado a promover el bien del mundo entero en el apego por su propio país» (Kant, 1793-1794/1900, XXVII, 673-674). Bien mirado, Adorno apela a un filósofo que lo ha criticado y refutado *avant la lettre*.

9. *El que no quiera hablar del colonialismo deberá callar igualmente sobre el fascismo y el capitalismo*

Los dos máximos exponentes de la «teoría crítica» no se limitaron a contraponer su universalismo imperial frente a la revolución anticolonial en curso. Leamos estas elocuentes declaraciones de los años sesenta:

La alegría hace mejores a los hombres. Es imposible que hombres felices, capaces de gozar y que ven muchas posibilidades de ser felices sean especialmente malvados [...] Se dice de Kant y de Goethe que fueron grandes entendidos en vinos, lo que significa que cuando estaban solos, no les atormentaba la envidia, sino que podían gozar, que rebosaban experiencia (Horkheimer, 1963, 124 [trad. esp., 81]).

Si esto es así, nada bueno podía esperarse de los «condenados de la tierra» de Frantz Fanon y el movimiento anticolonial. Y sin embargo, el propio Horkheimer (1950, 40 [trad. esp., 134]) reconoce que «los industriales aprobaron el programa de Hitler». Unos hombres presumiblemente «felices», acaso también «grandes entendidos en vinos» (no menos que Kant y Goethe), que se mostraron «particularmente malvados», dándole vía libre a un programa presidido por la guerra, el expansionismo colonial y el exterminio.

Este motivo también está presente en Adorno. También para él la fuente del mal sería el *ressentiment* (de las clases y de los pueblos sometidos): el rencor, que «malogra toda felicidad, incluida la propia», y que «convierte la saciedad en un insulto *a priori*, cuando su único aspecto negativo debería ser el hecho de que haya personas que no tengan nada que llevarse a la boca». Un problema, este último, que podría resolverse «técnicamente», es decir, no a través de la acción política de los desheredados, sino gracias a la intervención benéfica de las clases y países que poseen una cultura superior (amén de riqueza y poder) (Adorno, 1959, 136). En su época, Nietzsche le negaba cualquier objetividad a la cuestión social atribuyéndola al *ressentiment* de los malogrados; los dos exponentes de la teoría crítica proceden de modo análogo cuando se enfrentan con la cuestión social vigente en el plano internacional.

Se entiende entonces que el blanco principal de las críticas de Adorno sea la agitación revolucionaria en el Tercer Mundo:

Sin lugar a dudas, el ideal fascista se funde hoy mansamente con el nacionalismo de los llamados países subdesarrollados, que ya no se definen así, sino como países en vías de desarrollo. El acuerdo con quienes se sentían desfavorecidos en la competición imperialista y querían participar en el banquete se expresó ya durante la guerra con el eslogan sobre las plutocracias occidentales y las naciones proletarias. Es difícil decir si esta tendencia ha desembocado ya, y en qué medida lo ha hecho, en la corriente subterránea, hostil a la civilización y a Occidente, propia de la tradición alemana, y si también en Alemania se dibuja una convergencia entre nacionalismo fascista y comunista (Adorno, 1959, 137).

Una vez lo ha deslegitimado en el plano psicológico, en cuanto expresión del *ressentiment*, explotando para ello la polémica de Nietzsche contra el movimiento socialista, la teoría crítica condena ahora al movimiento anticolonialista y tercermundista también en el plano ético y político: lo que promueve la agitación no es el deseo de justicia en las relaciones internacionales, sino la aspiración a participar en primera persona en el banquete imperialista. Y en el cuadro que pintan no tiene cabida la revolución anticolonial: los contendientes no son más que

imperialistas saciados y ya más tranquilos, e imperialistas potenciales y por ello tanto más agresivos y peligrosos.

Ahora bien, ¿a qué realidades políticas alude Adorno cuando denuncia el carácter sustancialmente fascista del «nacionalismo de los llamados países subdesarrollados», o bien la «convergencia entre nacionalismo fascista y comunista»? Nos encontramos en 1959. Por aquel entonces solo hay dos países que cultiven «el ideal fascista» en sentido estricto: Portugal y España. Ninguno de ellos formaba ni forma parte del Tercer Mundo, sino que ambos eran potencias coloniales y se sentían —con razón— parte de Occidente: el primero fue uno de los miembros fundadores de la OTAN, y el segundo se afanaba ya por aproximarse a esta organización político-militar, de la que pasaría a formar parte en 1982.

¿Cómo explicar, entonces, los términos en los que habla Adorno? Tres años antes tuvo lugar la expedición colonial de Gran Bretaña, Francia e Israel contra el Egipto de Nasser, que había nacionalizado el canal de Suez y que, con el apoyo del «bando socialista», llamó al mundo árabe a sacudirse de encima el yugo colonial o semicolonial. En dicha ocasión, Anthony Eden, primer ministro de Gran Bretaña (que controlaba hasta aquel momento el canal de Suez) e intérprete fiel del Imperio, se refería a Nasser como «una especie de Mussolini islámico» y un «paranoico» con «la misma estructura mental que Hitler» (Lo-surdo, 2007, Conclusión). Llegados a este punto, las cuentas cuadran perfectamente para la ideología de la guerra (colonial) y para la falsa conciencia (filocolonialista) de Adorno: el nacionalismo que expresa Egipto, «subdesarrollado» pero decidido a recuperar la soberanía nacional y la integridad territorial, es de corte fascista, y el apoyo que le prestan Moscú y Pekín no sirve sino para confirmar la «convergencia entre nacionalismo fascista y comunista».

Lo más chocante de estas declaraciones es el hecho de que provengan de un ensayo dedicado a la «elaboración del pasado» (*Aufarbeitung der Vergangenheit*): rendir cuentas con el nazismo y con el horror de la «solución final» implicaría distanciarse claramente de la revolución anticolonial. Horkheimer comparte esta misma orientación, y habría que reconocerle el mérito —afirma últimamente un estudioso bien informado de su obra y entusiasta admirador— de haber identificado a tiempo «la esencia inhumana del antiimperialismo» y la línea de continuidad (bajo la bandera del «antiimperialismo enemigo de Occidente») que existiría entre el Tercer Reich y los movimientos nacionales y revolucionarios del Tercer Mundo y el tercermundismo (Gri-gat, 2015, 120).

Horkheimer y Adorno partían del presupuesto de que reconocer las diferencias nacionales y exigir su respeto sería sinónimo de «nacionalismo»,

de chovinismo e incluso de racismo, hasta el punto de que habría que inscribir el discurso sobre la nación en una infausta tradición política que desembocó finalmente en el Tercer Reich. Pero, en realidad, el principal teórico nazi condenaba explícitamente el «entusiasmo por el nacionalismo en sí»: una vez generalizada, «la consigna del derecho a la autodeterminación de los pueblos» sirve a «todos los elementos de raza inferior que pueblan la Tierra para reivindicar para sí mismos la libertad», como hicieron en un determinado momento «los negros de Haití y Santo Domingo» (Rosenberg, 1930, 645).

Resuena con más fuerza que nunca el odio hacia las revoluciones nacionales de los pueblos coloniales. El carácter particularmente bárbaro del nazismo reside, entre otras cosas, en el intento de edificar un imperio colonial en el corazón de Europa, pretendiendo negarles el derecho a la autodeterminación y a una existencia nacional autónoma a pueblos a los que se lo reconocía la comunidad internacional en su conjunto. La línea de continuidad que fantasiosamente señala Adorno olvida la exaltación de Occidente, que hay que defender a toda costa contra la sublevación de los pueblos coloniales y de color, azuzados por insanos agitadores judíos y bolcheviques, que es el hilo conductor del discurso de Hitler.

Le debemos a Horkheimer (1939, 115) un gran aforismo: «Quien no quiera hablar del capitalismo tendrá que callar sobre el fascismo». Un aforismo que se puede volver contra la «teoría crítica»: «Quien no quiera hablar del colonialismo debe callar sobre el capitalismo y el fascismo». Como veremos a continuación, el olvido del colonialismo hace imposible también una verdadera elaboración del pasado.

10. Marcuse y el trabajoso redescubrimiento del «imperialismo»

Al contrario que Adorno, Marcuse (1967b, 95) suscribía la tesis hegeliana que dice que lo verdadero es el todo. Partiendo de este presupuesto teórico, no puede hacer abstracción, cuando dibuja el cuadro del Occidente liberal, de la relación que mantiene con el Tercer Mundo y con los países coloniales y excoloniales: «la guerra de Vietnam ha desvelado por primera vez la naturaleza de la sociedad existente», a saber: «la necesidad de expansión y agresión que le es connatural». En efecto: «Vietnam no es un *affaire* más en política internacional, sino un hecho íntimamente ligado a la esencia misma del sistema» (Marcuse, 1967a, 56-57). Aparte de la «inhumana violencia destructiva» que se ha puesto en práctica en este país (Marcuse, 1967b, 94-95), lo que revela la naturaleza opresiva de la República norteamericana (considerada en conjunto) es el trato que le reserva a la población de origen colonial: en el

Sur «el asesinato y el linchamiento de los negros [comprometidos con la lucha contra la discriminación racial] quedan impunes aun cuando se sabe quiénes son los culpables» (Marcuse, 1967a, 56). No hay que perder de vista la totalidad, ni siquiera cuando se examina el problema de la riqueza y la pobreza: «Solo unas pocas regiones de las sociedades industriales avanzadas han superado la escasez. Y su prosperidad oculta un infierno, dentro y fuera de sus fronteras», esconde áreas de pobreza en la metrópoli capitalista y, sobre todo, la desesperada pobreza de las colonias y semicolonias (Marcuse, 1964, 250 [trad. esp., 242]).

Se impone, por tanto, la recuperación de categorías ampliamente olvidadas por el pensamiento dominante: la indignación ante las «masacres neocoloniales» (Marcuse, 1967b, 94) debe impulsarnos a acabar con el colonialismo y el «*neocolonialismo* en todas sus formas» (Marcuse, 1964, 67 [trad. esp., 81]). Sobre todo: «el mundo padece un *imperialismo* de una extensión y un poder sin parangón hasta la fecha en toda la historia». Su agresividad no solo amenaza a los países pequeños: «frente a la inmensa capacidad de agresión del sistema tardocapitalista [y en particular de los Estados Unidos], el totalitarismo oriental se encuentra, de hecho, a la defensiva, y se defiende incluso desesperadamente» (Marcuse, 1967a, 161-162 y 112).

Si bien trabajosamente redescubierta, entre dudas y titubeos, la categoría de «imperialismo» tiende a poner en crisis la de «totalitarismo». Marcuse comprende bien los problemas ante los que se encuentran los países que se han sacudido de encima el yugo colonial. Se inclinan «a pensar que para seguir siendo independientes, necesitan llevar a cabo una rápida industrialización» y elevar cuanto antes su «índice de productividad». Sin embargo, «en las regiones atrasadas la industrialización no se produce en el vacío»; «para transformarse en sociedades industrializadas, las sociedades subdesarrolladas deben librarse cuanto antes de las formas pretecnológicas». Y entonces vienen las primeras dificultades graves: «el peso muerto de las costumbres y de las condiciones pretecnológicas e incluso pre-‘burguesas’ ofrece una fuerte resistencia frente a ese desarrollo impuesto desde arriba». ¿Acaso «será reducida esa resistencia empleando métodos liberales y democráticos»? Sería poco realista esperar tal cosa:

Parece más bien que el desarrollo de estos países, impuesto desde arriba, traerá consigo un período de administración total más violento y más duro que el que han atravesado las sociedades avanzadas, que pudieron apoyarse en los logros de la época liberal. Resumiendo: es probable que las regiones atrasadas sucumban o bien a una de las distintas formas de neocolonialismo, o bien a un sistema más o menos terrorista de acumulación primitiva (Marcuse, 1964, 65-66 [trad. esp., 80]).

La Unión Soviética se encontraba en una posición no muy distinta de la de los países recién independizados. Conocemos bien las amenazas que pendían sobre ella debido a la «inmensa capacidad de agresión» del Occidente capitalista e imperialista. ¿Cómo afrontar semejante amenaza? «Gracias al poder de la administración total, la automatización pudo llevarse a cabo con mayor rapidez en el sistema soviético, una vez que se alcanzó un determinado nivel técnico» (Marcuse, 1964, 56-57 [trad. esp., 72]). Como los países que acaban de conquistar su independencia, también la Unión Soviética tuvo que elegir entre capitular frente al colonialismo y el imperialismo, o frente a un desarrollo económico y tecnológico acelerado, que solo podía conseguirse sacrificando más o menos las exigencias de la democracia.

Ahora bien, es como si Marcuse se apartase asustado ante esta conclusión, que sin embargo se sigue de su propio análisis. Y no es porque le faltase coraje intelectual, sino porque no entendía del todo el alcance progresista y emancipador de la revolución anticolonial mundial. Es verdad que saludó con efusividad la lucha de liberación nacional del pueblo vietnamita, que logró «poner en jaque, pertrechado con armas rudimentarias, al sistema de destrucción más eficaz de todos los tiempos», lo cual representaba «un hecho nuevo [y prometedor] en la historia mundial». De modo más general, «los frentes de liberación nacional» podían contribuir de un modo inapreciable a la «crisis del sistema» capitalista. Y no obstante, no tardaron en surgir las reservas y las dudas. Sí, la victoria de la resistencia vietnamita «sería un paso tremendamente positivo», pero «todavía no tendría nada que ver con la construcción de una sociedad socialista» (Marcuse, 1967a, 57, 65 y 73). Es verdad que, para los países que recientemente han alcanzado su independencia, el rápido desarrollo económico y tecnológico constituye una cuestión de vida o muerte. Sin embargo, «debemos preguntarnos con qué pruebas contamos de que los antiguos países coloniales o semicoloniales serán capaces de adoptar un modo de industrialización esencialmente distinto» respecto del modelo propio del «capitalismo», reproducido sustancialmente por la propia Unión Soviética (Marcuse, 1964, 65 [trad. esp., 79]).

Al filósofo que así argumentaba no le asalta la duda: la superación de una división internacional del trabajo que ve a un puñado de países en posesión del monopolio de la tecnología y la industria tecnológicamente avanzada, los cuales ejercen con ello su poder (no solo económico) sobre el resto del mundo, ¿no tiene nada que ver con la realización de un «modo de industrialización esencialmente distinto» respecto del pasado?

Después de hablar de la persistente escasez, sobre todo más allá de los límites de la «sociedad industrial avanzada», como de un «infierno»,

parece que Marcuse considerara irrelevante la reducción de esa área infernal. Llamaba la atención sobre el escándalo que constituye la extrema polarización entre el bienestar de la «sociedad industrial avanzada» y la desesperada miseria del Tercer Mundo, pero a continuación argumentaba como si el desarrollo del Tercer Mundo no introdujese ninguna novedad sustancial en el orden existente. ¿Por qué la disminución de la polarización social a escala planetaria debería ser menos importante que la disminución de la polarización social dentro de un país singular? Nos lleva a pensar en la proverbial situación del que no ve el bosque porque se lo ocultan los árboles. El resultado es paradójico: tras haber llamado la atención sobre el choque entre revolución anticolonial y reacción colonialista e imperialista, insatisfecho por el carácter insuficientemente «distinto» y nuevo de la realidad político-social emergente, Marcuse (1967a, 70) invita a tomar nota: el «sistema mundial ya [se ha] unido, para bien y para mal».

11. *El 4 de agosto de la «teoría crítica» y de la «utopía concreta»*

Si bien Vietnam es un motivo de disputa entre los filósofos de la «teoría crítica» y de la «utopía concreta» (las condenas contra los Estados Unidos se cruzan y chocan con las declaraciones de apoyo), la unidad se restablece con ocasión de la guerra de los Seis Días (del 5 al 10 de junio de 1967), que ve como Israel se impone a Egipto, Siria y Jordania. Es verdad que esta unidad está muy lejos de ser granítica. Horkheimer y Adorno se identifican casi totalmente con Israel, hasta el punto de que ni siquiera se preocupan por defenderlo de las acusaciones de colonialismo o de imperialismo que lanzan contra él los movimientos de inspiración anticolonialista y tercermundista. Al contrario, para los dos exponentes de la «teoría crítica» se trata más bien de llevar a estos últimos al banquillo de los acusados.

Mientras que, en el plano inmediatamente político, adopta una postura bastante parecida a la de Horkheimer y Adorno, en cambio Bloch sí que defiende a Israel frente a la acusación de colonialismo o de imperialismo: es cierto —argumenta— que se trata de un país que goza del apoyo del presidente Johnson, el mismo que está «detrás de la guerra en Vietnam» (de una guerra de carácter colonial e imperial); sin embargo, no se deben confundir cosas que son distintas. Fiel a su estilo, el filósofo de la «utopía concreta» imagina un futuro sin sombras, presidido no solo por la convivencia pacífica, sino por la «simbiosis» entre judíos y árabes; declara además que no puede identificarse con el sionismo, y se lamenta de que la fundación de Israel se produjera bajo la impronta de Herzl, «nacionalista» convencido y bastante poco inclinado a la «simbiosis con

los demás pueblos que residen en el territorio». Se explica así el trato injusto que el nuevo Estado les da a los «prófugos árabes» y a la «minoría árabe que ha quedado en Israel». Las cosas habrían sido muy distintas si se hubiesen impuesto la línea y la herencia del internacionalista y «socialista Moses Hess», digno sucesor de la gran tradición de los profetas judíos. Ahora bien, se puede esperar, reactualizando un pasado glorioso, una «nueva simbiosis» entre árabes y judíos, e incluso una simbiosis —«en caso de necesidad»— que vea garantizada la «autonomía de Israel» en el ámbito de un «espacio estatal árabe infinitamente mayor» (Bloch, 1967, 421-424).

Por desgracia, a esta evocación de un futuro radiante e incluso utópico le corresponde en el presente una orientación muy distinta: Bloch no se limita a identificarse plenamente con Israel, no se contenta con apoyar hasta el final la guerra contra el Egipto de Nasser. Va más allá: acusa a Nasser de seguir un «modelo nazi», de actuar guiado por un «odio contra los judíos tan intenso como el que inspiró la ‘solución final’»; y todo ello con la complicidad del conjunto del mundo árabe, que no se cansa de amenazar de muerte a Israel. Y la izquierda, que en cierto modo apoya la causa árabe, no hace sino «instigar el pogromo», sea o no consciente de ello (Bloch, 1967, 419-421).

Al argumentar así, el filósofo de la «utopía concreta» acababa arremetiendo contra el anticolonialismo y el tercermundismo en su conjunto, al igual que los dos exponentes de la «teoría crítica». No se ha de perder de vista que, aun haciendo abstracción de la tragedia palestina, en el Oriente Medio de la época seguía muy presente el colonialismo en su forma clásica, con connotaciones raciales. Poco más de una década antes, en 1956, Egipto sufrió el ataque conjunto de Israel, Gran Bretaña (que no estaba dispuesta a renunciar a su imperio) y Francia (decidida a darle una lección a Nasser, y con la vista puesta además en la consolidación de su tambaleante dominio en Argelia) por la nacionalización del canal de Suez. A pesar del desacuerdo y la rivalidad entre Washington y Londres, así como Churchill llamaba a Occidente a sostener la presencia de Inglaterra en el canal de Suez, «con el fin de prevenir una masacre contra los blancos», también Eisenhower lamentaba que con la nacionalización del canal de Suez Nasser pretendiese «descabalar a los blancos». Está claro que, para estos dos estadistas occidentales, los árabes seguían formando parte de la población negroide (Losurdo, 2007, cap. 6, § 3). La exaltación de la raza blanca no era algo extraño a Hitler, bien lo sabemos, y sin embargo Bloch no vacila a la hora de situar a Nasser a su lado.

El más problemático, en lo que se refiere a la guerra de 1967, parece ser Marcuse. Su postura «no implica la aceptación completa ni de las tesis de Israel, ni de las de sus adversarios». Por un lado:

La fundación de Israel como Estado autónomo puede calificarse de ilegítima en la medida en que se produjo, gracias a un acuerdo internacional, en suelo extranjero y sin tener en cuenta a la población local [...] Admito que Israel ha sumado otras injusticias a esta inicial. El trato que le ha dado a la población árabe ha sido cuando menos reprochable, si no peor. La política israelí tiene tintes racistas y nacionalistas que los judíos, precisamente, deberíamos ser los primeros en rechazar [...] Una tercera injusticia [...] reside en el hecho, a mi juicio indiscutible, de que desde la fundación del Estado la política israelí ha seguido pasivamente las directrices marcadas por la política americana. Jamás, en ninguna ocasión, el representante o los representantes de Israel en las Naciones Unidas se han posicionado a favor de la lucha de liberación del Tercer Mundo contra el imperialismo (Marcuse, 1967a, 165).

Por otro lado:

La injusticia [inicial] no puede repararse con una segunda injusticia. El Estado de Israel existe, y hay que encontrar un espacio de entendimiento y comprensión con el mundo hostil que lo rodea [...] En segundo lugar, hay que tener en cuenta también los repetidos intentos de acuerdo por parte de Israel, rechazados siempre por los representantes del mundo árabe. Y en tercer lugar, hay que tener también en cuenta las declaraciones, en absoluto genéricas, sino claras y contundentes, en las que los portavoces árabes afirman que quieren emprender una guerra de exterminio contra Israel.

Parecería que un cálculo tan pausado de los aciertos y errores debiera suscitar dudas e incertidumbre. En cambio, la conclusión es rotunda: «En semejantes circunstancias puede y debe comprenderse y justificarse la guerra preventiva (como de hecho lo fue la guerra contra Egipto, Jordania y Siria)» (Marcuse, 1967a, 165-166). Una conclusión que se basa por completo en el supuesto de que los países árabes tendrían verdaderamente, como se los acusa, la intención de emprender una «guerra de exterminio».

Un supuesto que se asienta sobre el terrible recuerdo de la «solución final», y que sin embargo, no solo no se demuestra, sino que ni siquiera se explica con precisión su significado. No es raro en la historia el fenómeno de la «aniquilación» de un Estado o un país: piénsese en Polonia a finales del siglo XVIII, repartida entre Rusia, Austria y Prusia; en los Estados o pequeños Estados absorbidos por una entidad estatal superior durante los procesos de unificación nacional de Italia y Alemania; en la disolución de la Confederación sudista al final de la guerra civil americana; en la desaparición de la Unión Soviética en el siglo XX (o el Imperio del Mal, en palabras de su implacable enemigo Ronald Reagan). O bien piénsese en la transformación de la vieja Sudáfrica, que se fundó en base a la supremacía blanca, en una Sudáfrica completamente nueva.

En todos estos casos, la «aniquilación» política de un Estado, por arbitraria e injusta que pueda ser, no comportó la aniquilación física de sus habitantes. Marcuse pasa por alto todo esto, aunque sus certezas no tardarán en revelarse bastante frágiles:

En las izquierdas [estadounidenses] existe una propensión bastante acusada y del todo comprensible a identificarse con Israel. Por otra parte, en particular la izquierda marxista, no puede fingir que ignora que el mundo árabe coincide en parte con el bando antiimperialista. En este caso, está claro que la solidaridad emocional y la solidaridad conceptual se encuentran objetivamente alejadas, incluso enfrentadas.

¿Por qué anteponer la «solidaridad emocional» a la «solidaridad conceptual»? Al menos para un filósofo debería suceder al contrario. Marcuse (1967a, 164) se justifica remitiendo a su ascendencia judía: «Comprenderán ustedes que me sienta solidario y me identifique con Israel, por razones muy personales, y no solo personales». Ahora bien, dejarse arrastrar por la «solidaridad emocional» fruto de los vínculos nacionales y étnicos, ¿no fue la actitud que adoptó la socialdemocracia alemana cuando votó, el 4 de agosto de 1914, a favor de los créditos de guerra para la Alemania de Guillermo II? Junio de 1967 sería así el 4 de agosto de la «teoría crítica» y de la «utopía concreta» (y en parte también del propio Marcuse).

12. *El 68 y el equívoco de masas del marxismo occidental*

La mejor definición de la izquierda de corte marxista europea y norteamericana de los años sesenta y setenta del siglo XX sería hablar de un equívoco de masas: las grandes manifestaciones a favor de Vietnam se solapan con el homenaje a Adorno y Horkheimer, que tachaban a los movimientos de liberación nacional de retrógrados y reaccionarios, y miraban con indiferencia o —sobre todo el segundo— apoyaban abiertamente la guerra desencadenada por los Estados Unidos en Indochina.

Aparte de Vietnam, también China gozaba por aquellos años del apoyo de las masas. Pero también en este caso asistimos a una nueva comedia de equívocos, y no solo porque la República Popular, surgida de una secular lucha de liberación nacional y anticolonial, aspirase a encabezar los movimientos de liberación nacional y anticolonial (que merecen el desprecio de la «teoría crítica»).

Hay una razón de más peso. En 1966 Mao lanzaba la Revolución Cultural. En Italia el «periódico comunista» *Il manifesto* la saludaba en su primer número (el 28 de abril de 1971) con un artículo de K. S. Karol

que expresaba su satisfacción porque «durante la Revolución Cultural se haya reducido profundamente el aparato del partido y del Estado». Era el inicio de la realización de la utopía, ¡el primer paso en la extinción del Estado! En realidad, Mao ya se había distanciado públicamente de ese ideal tras pocos años ejerciendo el poder a escala nacional. Estaba claro por entonces que los «órganos de nuestro Estado» iban a seguir existiendo durante un período indeterminado: «Fijémonos en los tribunales [...] Aunque pasen diez mil años, seguiremos queriendo tener tribunales, pues, por mucho que se hayan eliminado las clases», las contradicciones, aun sin ser antagónicas, persistirán en el comunismo y será necesario un ordenamiento jurídico y estatal para regularlas (Mao, 1956/1979, 451).

En cualquier caso, por lo que se refería a la Revolución Cultural, ya en 1969, con ocasión del IX Congreso del Partido Comunista Chino, Lin Piao, por entonces el sucesor designado por Mao Tse-Tung, había dejado inequívocamente claros los objetivos que perseguían los dirigentes de Pekín:

Tal y como se subrayaba en *Los 16 puntos* [que marcaron el inicio de la Revolución Cultural tres años atrás]: «La Gran Revolución Cultural Proletaria constituye una poderosa fuerza motriz para el desarrollo de las fuerzas productivas sociales en nuestro país». La producción agrícola ha obtenido buenas cosechas durante muchos años consecutivos; también la producción industrial, la ciencia y la tecnología presentan un aspecto de fortaleza; el entusiasmo de las grandes masas de trabajadores por la revolución y la producción ha alcanzado un nivel sin precedentes; numerosas fábricas, minas y otras empresas han batido una vez tras otra los récords de producción, elevando sus niveles hasta cotas jamás vistas en la historia, y la revolución técnica se halla en continuo desarrollo [...] «Hacer la revolución y estimular la producción», es un principio muy justo (Lin Piao, 1969, 61-62).

Lin Piao insistía mucho en este punto:

Debemos [...] ser firmes en la revolución y estimular con vigor la producción, cumplir y superar el nivel de desarrollo de la economía nacional. No cabe duda de que la Gran Revolución Cultural Proletaria provocará nuevos saltos adelante en el frente económico y en la causa de la edificación socialista en su conjunto.

No en vano, uno de los principales cargos contra el depuesto presidente de la República Popular China, Liu Shao-chi, era «la teoría del paso de caracol», es decir, la incomprensión del hecho de que la Revolución Cultural, a ojos de sus promotores, iba a acelerar de un modo prodigioso el

desarrollo de las fuerzas productivas, llevando al país en un plazo muy breve al nivel de los países capitalistas más avanzados (Lin Piao, 1969, 64-65 y 48-49). La Revolución cultural reemprendía el Gran Salto Adelante de 1958, mediante el cual China esperaba, gracias a la movilización y el entusiasmo de las masas en el trabajo y en la producción, quemar las etapas del desarrollo económico e industrial.

¿Qué entendía de todo esto el marxismo occidental? En Italia, incluso quienes se entusiasmaban con el nuevo curso impuesto desde Pekín a menudo saludaban un libro cuya tesis central era que la revolución socialista «suprime el trabajo. Y así es como suprime la dominación de clase. La supresión obrera del trabajo y la destrucción violenta del capital son, pues, lo mismo» (Tronti, 1966, 263 [trad. esp., 272]).

Llegaba así a su punto álgido esta comedia de equívocos. Ya en 1937, en su ensayo *Sobre la praxis*, Mao subrayaba la centralidad de la «actividad productiva material» con el fin de incrementar, no solo la riqueza social, sino también el «conocimiento humano». En efecto, «la producción a una escala reducida limitaba el horizonte de las personas»; la actividad productiva material, en virtud de esta función pedagógica que tiene, no está destinada a desaparecer, ni siquiera «en la sociedad sin clases», en el comunismo (Mao Tse-Tung, 1937/1969-1975, I, 313-315). En Occidente, en cambio, la celebración del líder de la revolución china podía conjugarse perfectamente con la perspectiva de la desaparición del trabajo; con frecuencia se citaba el ensayo *Sobre la praxis*, pero tan solo para remitir a la lucha de clases, y dejando así de lado tanto la lucha por la producción como la lucha por la «experimentación científica». Aparte del lema principal de la Revolución Cultural («Hacer la revolución y estimular la producción»), el marxismo occidental mutilaba también el pensamiento de Mao, a la vez que lo homenajeara en no pocas ocasiones. Por otra parte, el motivo de la «supresión obrera del trabajo» rompía *de facto* también con Marx y con el escenario poscapitalista que bosquejó. Según el *Manifiesto comunista*, «el proletariado se valdrá de su poder político» y del control de los medios de producción en primer lugar «para incrementar, a la mayor velocidad posible, la masa de las fuerzas productivas» (MEW, IV, 481).

Esta tesis de carácter general tenía una importancia muy particular en Oriente. Tras haberse sacudido de encima el yugo colonial, los países y pueblos que acababan de conquistar su independencia estaban decididos a consolidarla en el plano económico: no querían seguir dependiendo de la limosna o del arbitrio de sus antiguos patrones; de forma que consideraban esencial acabar con el monopolio de los países más poderosos (que todavía lo conservan, aunque en una medida decreciente) sobre la tecnología más avanzada.

Mao, que ponía en guardia ya en 1949 contra el peligro de que la República Popular «se convierta en una colonia americana» en el plano económico, se sentía profundamente comprometido con la supresión de dos tipos de desigualdades: la que seguía existiendo dentro de China, pero también, y quizás más aún, la que alejaba a China de los países más avanzados. Acelerando poderosamente el desarrollo de las fuerzas productivas, la superación de la primera contradicción agilizaría también la superación de la segunda; de este modo, la nación china se mantendría en pie de modo estable y la larga lucha por el reconocimiento, necesaria debido a la opresión y la humillación impuestas por el imperialismo, acabaría coronada por un éxito completo. Gracias a una revolución política, llamada a promover la igualdad tanto en el plano internacional como en el interno, y gracias a la vez a un enorme desarrollo de las fuerzas productivas, el gigante asiático se convertiría en un modelo irresistible para la revolución anticolonialista mundial (y para la construcción del socialismo).

La postura de los comunistas vietnamitas no era muy distinta. Mientras estaba en curso la guerra por la independencia y por la unidad nacional, el ahora primer secretario del Partido de los Trabajadores de Vietnam del Norte declaraba que, una vez conquistado el poder, la tarea más importante consistía en la «revolución técnica». A partir de ese momento «las fuerzas productivas desempeñan el papel decisivo»; se trataba, pues, de consagrarse para «alcanzar una productividad más elevada, estimulando la construcción de la economía y el desarrollo de la producción» (Le Duan, 1967, 61-63).

En las grandes transformaciones que se estaban produciendo en Asia (y en el Tercer Mundo), el marxismo occidental tan solo percibía el aspecto de revuelta, y de revuelta contra el capitalismo más bien que contra el imperialismo (se le concedía muy poca atención a las luchas de liberación nacional), sobre todo el aspecto de revuelta contra el poder en general. En este sentido se interpretaba la consigna («¡Rebelarse es justo!») con la que Mao trataba de desembarazarse de los adversarios que todavía ocupaban posiciones de poder relevantes en el Partido Comunista. Si en China se invocaba la rebelión para darle curso libre al entusiasmo de las masas en el trabajo y en el crecimiento de la riqueza social, en Occidente la rebelión contra el poder en cuanto tal hacía imposible edificar un orden social alternativo al existente, y comportaba la reducción del marxismo a (impotente) «teoría crítica», o bien, en la mejor de las hipótesis, a espera mesiánica.

En conjunto, en China la anarquía fue el resultado objetivo e imprevisible de la Revolución Cultural, y la intervención del ejército tuvo por objeto ponerle fin. En Occidente, por el contrario, el llamamiento a la rebelión (contra el poder en cuanto tal, en la sociedad y en el puesto de trabajo) servía para darle nuevas alas al anarquismo también en el plano

teórico. Laboriosamente derrotado por el marxismo en la época de la Segunda Internacional, el anarquismo conseguía una sonora revancha en el movimiento del 68 y en sectores relevantes del marxismo occidental de aquella época.

13. *El anticolonialismo populista e idealista de Sartre*

Ni siquiera autores profundamente implicados en la lucha contra el colonialismo pudieron oponerse a esta tendencia. Es el caso de Jean-Paul Sartre. Tal como explica un capítulo central de la *Crítica de la razón dialéctica*, hace descender los diversos conflictos humanos de la «penuria» (*rareté*), a la que atribuye un papel decisivo: «La penuria, cualquiera que sea la forma que adopte, domina toda la praxis [...] En la reciprocidad modificada por la penuria, el mismo aparece como contra-hombre, en tanto que este mismo hombre aparece como radicalmente Otro (es decir, portador de una amenaza mortal para nosotros)» (Sartre, 1960, I, 256-257 [trad. esp., I, 288-289]).

El resultado de esta impostación es devastador. En la medida en que parece determinar una lucha a vida o muerte, la condición de penuria termina justificando a los propios opresores, de algún modo víctimas también de una trágica lucha por la supervivencia, que se impone en el presente de modo fatal y que en el futuro solo podrá ser eliminada por el desarrollo de las fuerzas productivas. Por su parte, los oprimidos estarían motivados exclusivamente, o antes que nada, por el deseo de escapar de unas condiciones de vida intolerables; pero entonces, dado que la lengua, la cultura, la identidad y la dignidad nacional no juegan ningún papel, no se comprende la participación en la lucha contra la opresión nacional de estratos sociales que gozan de un estilo de vida confortable o de un mayor o menor bienestar. En realidad, el libro (*Los condenados de la tierra*) escrito por el teórico de la revolución argelina (Fanon), al cual contribuyó el filósofo francés con un apasionado prólogo, basta para refutar a Sartre:

En la primera fase de la lucha nacional, el colonialismo trata de desactivar las reivindicaciones nacionales disfrazándose de economismo. Desde las primeras reivindicaciones, el colonialismo simula comprensión, reconociendo con ostensible humildad que el territorio sufre un grave subdesarrollo que exige un conspicuo esfuerzo económico y social (Fanon, 1961, 147).

Pero la refutación del «economismo» contiene, de hecho, una crítica de la tesis que hace descender la cuestión nacional exclusivamente de la «penuria». En el propio Sartre hay una contradicción: si en la *Crítica de*

la *razón dialéctica* apela a la «penuria», en el prólogo de *Los condenados de la tierra* se apoya sobre todo en el paradigma del reconocimiento; los «enemigos del género humano» se lo niegan obstinadamente a la «raza de los subhombres», que serían los argelinos y los pueblos coloniales en general (Sartre, 1967, xxii). Como se ve, la indignación por los crímenes del colonialismo y la simpatía y la solidaridad con los pueblos coloniales en lucha contra la opresión no garantizan de suyo una adecuada comprensión de la cuestión nacional.

El hecho es que, para Sartre, los protagonistas de la revolución anticolonial son siempre «los condenados de la tierra», incursos en una lucha desesperada por librarse del dominio colonial. Falta en cambio toda referencia a la segunda etapa de la revolución anticolonial, que se centra en la construcción económica. En cambio, Fanon insiste mucho en ello: para conferirle concreción y solidez a la independencia conquistada gracias a la lucha armada, el país que ha obtenido su independencia debe salir del subdesarrollo. La entrega en el trabajo y en la producción desempeña así el mismo papel que el coraje en la batalla; la figura del trabajador más o menos cualificado reemplaza a la del guerrillero. Viéndose obligada a capitular, la potencia colonial parece decirles a los revolucionarios: «¿No queráis la independencia? ¡Tomadla y reventad!», de modo que «la apoteosis de la independencia se transforma en la maldición de la independencia». Hay que saber responder al nuevo desafío, que ya no es un desafío de carácter militar: «Se requieren capitales, técnicos, ingenieros, mecánicos, etc.», el «grandioso esfuerzo» de todo el pueblo (Fanon, 1961, 56 y 58).

En cierto modo estaba todo previsto: por un lado, el estancamiento de tantos países africanos, que no han conseguido pasar de la fase militar a la fase económica de la revolución; por otro lado, el giro que experimentan revoluciones anticoloniales como la china, la vietnamita o la argelina. Estamos en 1961. Ese mismo año otro eminente teórico de la revolución anticolonial le dedicaba un libro a la figura de Toussaint Louverture que contenía al mismo tiempo un balance de la revolución en que el jacobino negro fue el actor principal. Tras la victoria militar, tuvo el mérito de plantearse el problema de la construcción económica: a este propósito estimuló la cultura del trabajo y la productividad, y trató de emplear a técnicos y expertos blancos sacados de las filas del enemigo derrotado. Es exactamente lo mismo que haría después Lenin durante los años de la NEP (Nueva Política Económica), acabando con la «indolencia» en los lugares de trabajo, introduciendo «la disciplina más rigurosa» y recurriendo a «expertos burgueses» (Césaire, 1961, 242).

A Sartre le resulta difícil comprender y aceptar este punto. La teoría de la revolución que formula en la *Crítica de la razón dialéctica* está marcada por el disgusto que le produce el hecho de que el «grupo en

fusión», protagonista de la caída del Antiguo Régimen y hermanado por el entusiasmo revolucionario, tiende a transformarse, tras la conquista del poder, en una estructura «práctico-inerte», con nuevas jerarquías que pasan a ocupar el puesto de las que han sido derrocadas. Pero el grupo en fusión no puede promover ni realizar el desarrollo económico y tecnológico de un país recién independizado.

Una revolución anticolonial (o al menos en un país situado en los márgenes del mundo capitalista más desarrollado y expuesto, por tanto, al peligro de ser agredido y sometido colonial o neocolonialmente) solo sale realmente victoriosa si se revela en condiciones de impulsar la construcción económica. Dados los presupuestos de su filosofía, Sartre se muestra muy mal pertrechado para la comprensión de este problema. La exaltación del sujeto («hay que partir de la subjetividad») y la polémica contra «el mito de la objetividad» terminan por desembocar en un idealismo subjetivo: «Es necesaria, en fin, una teoría filosófica que muestre que la realidad del hombre es acción, y que la acción en el universo se identifica con la comprensión de este universo tal y como es, o dicho con otras palabras: que la acción es revelación de la realidad y *al mismo tiempo* su transformación» (Sartre, 1946, 47 [trad. esp., 53 ss.]; 1947, 55 y 91). Uno piensa de inmediato en Fichte, para quien la Revolución francesa hallaba su expresión teórica en la filosofía del propio Fichte, que liberaba al sujeto «de los vínculos con las cosas en sí, de las influencias externas», y en último análisis, de la objetividad material. Quizás sea un punto de vista que estimule el derrocamiento del Antiguo Régimen o de la dominación colonial, pero no sirve de mucha ayuda cuando la construcción económica (necesaria para conseguir una independencia real) está llamada a vérselas con la objetividad material, con las «cosas en sí» (Lo-surdo, 2013, cap. 8, § 1).

Hemos visto que Sartre ponía el acento en la «acción» como instrumento para la comprensión y la transformación de la realidad política; pero la acción de la que habla es exclusivamente la acción política. Por su parte, los protagonistas de la revolución anticolonial argumentaban de manera completamente distinta. En 1937 Mao Tse-Tung insistía en el hecho de que la verdad no surge de una especulación solitaria, sino que lo hace «en el curso de un proceso de práctica social», pero se apresuraba a añadir que, además de la «lucha de clases» (la acción política, valga decir), también la «producción material» y la «experimentación científica» forman parte de la «práctica social» (*supra*, III, § 12). Ocupado en el gobierno de las regiones liberadas ya por la revolución anticolonial, el líder chino no podía ignorar, sin duda, la confrontación con la materialidad objetiva, implícita en la tarea ineludible de promover el desarrollo económico y tecnológico.

Al centrar su atención tan solo en el esfuerzo desesperado de los «condenados de la tierra» por sacudirse las cadenas de la esclavitud colonial y reservarle todas sus simpatías al grupo en fusión, protagonista del momento mágico pero breve de la revolución, el entusiasmo unánime que preside el derrocamiento de un antiguo régimen odiado universalmente, Sartre se convierte en el campeón de un anticolonialismo apasionado y meritorio, sin duda, pero al mismo tiempo populista e idealista. Un anticolonialismo que no llega a comprender la fase de la revolución consagrada a la construcción del nuevo orden, en la cual resulta esencial, como subraya Fanon, la competencia técnica y que exige, por citar de nuevo al teórico de la revolución argelina, el «esfuerzo grandioso» de todo un pueblo, o bien —citando esta vez a Césaire— el final de la «indolencia» y «la disciplina más rigurosa» en el puesto de trabajo.

14. *Timpanaro, entre anticolonialismo y anarquismo*

También Sebastiano Timpanaro revela una aguda conciencia de la cuestión colonial. Somete a este propósito a una durísima crítica al marxismo desarrollado en la metrópoli capitalista, por lo demás incapaz de mirar más allá de esta: entre los siglos XIX y XX, el «marxismo de la Segunda Internacional» se aferró a «una filosofía de la historia esquemática y tenazmente eurocéntrica», que le prestaba muy poca atención a las «aventuras belicistas y reaccionarias» de la burguesía y a la «fase imperialista del capitalismo». ¿Se produce un giro con la Revolución de Octubre? Por desgracia solo en parte. El «marxismo occidental», que tiende a ser «antileninista», está muy lejos de superar su eurocentrismo y la escasa atención a las tragedias que Europa y Occidente infligen a los pueblos coloniales. Es una tendencia ruinosa en el plano teórico y político, que se acentúa tras el viraje de 1956, por lo demás necesario: «la desestalinización —debido al modo confuso en que se emprendió y se acometió, y debido también al carácter tendencialmente socialdemócrata que asumiría desde bien pronto— se resolvió, incluso en los países comunistas, con un nuevo florecimiento de las tendencias ‘occidentalizantes’» (Timpanaro, 1970, 92-93 y 95; 1975, xxxi).

Ahora bien, como ocurría con Sartre, también en el filósofo y filólogo italiano hay un desfase entre el plano político y las categorías teóricas, por muy distintos que sean sus casos. Es cierto que, apelando a Lenin, reconoce la «persistencia de reivindicaciones nacionales» legítimas contra la opresión del imperialismo, y apoya sin dudarle la lucha del pueblo vietnamita contra el imperialismo estadounidense; pero, por otro lado, arroja muchas dudas sobre los movimientos de liberación nacional al

asimilar «odio racial y conflicto entre naciones» (Timpanaro, 1970, 216). Ciertamente que el individuo «puede sentir, víctima de ideologías mistificadoras, la solidaridad nacional, religiosa, racial, por encima de la solidaridad de clase», pero en cualquier caso se trata precisamente de «ideologías mistificadoras», que tratan de ocultar la «inconsistencia de la raza y de la nación como categorías biológico-culturales» (Timpanaro, 1970, 183). En realidad, ya hemos visto que el deseo de salvación nacional de un pueblo oprimido puede conjugarse perfectamente con un *pathos* universalista que pone en discusión la arrogancia, con frecuencia trufada de racismo, que emplea la potencia colonial.

Pero el apasionado afán anticolonialista de Timpanaro entra en contradicción, en muchos niveles, con el plano teórico que él mismo elabora. Por ejemplo, recoge la tesis marxiana de la extinción del Estado y luego la radicaliza, apelando explícitamente al anarquismo de Bakunin (Timpanaro, 1970, xxi-xxii). Ya de suyo poco realista, la esperanza de que desaparezcan todas las normas entra directamente en contradicción con la lucha militar y/o económica de los pueblos decididos a sacudirse de encima la dominación colonial, y a constituirse y afirmarse como Estados nacionales independientes.

La urgencia del desarrollo económico y tecnológico, presupuesto ineludible de una independencia real, conlleva (en China, Vietnam y actualmente también en Cuba) la apertura al mercado y a hacerle concesiones a la burguesía nacional (cuya competencia empresarial y directiva se hace necesaria) e internacional (pues para acceder a la tecnología más avanzada hace falta su consentimiento). Sin embargo, el juicio de Timpanaro sobre la política que puso fin en Rusia al llamado comunismo de guerra es del todo crítico: «En sus objetivos [de Lenin], la NEP debía servir tan solo para ‘recuperar el aliento’ de modo transitorio. Y sin embargo, se convirtió tras su muerte en una realidad duradera» (Timpanaro, 1970, xvii). Junto con la desaparición de la nación y del Estado, Timpanaro parece soñar también con la desaparición del mercado, una visión de la sociedad poscapitalista de impronta mesiánica y anarquista.

15. *El aislamiento de Lukács*

En la medida en que asimila nación y raza, Timpanaro queda atrapado en un dilema sin escapatoria: o bien la nación remite a la biología (exactamente igual que la raza para los teóricos del racismo biológico), o bien hay que tomar nota, una vez liquidada esa infausta visión, de la «inconsistencia» de la propia nación. En cualquier caso, no hay espacio para la cuestión nacional o colonial. Podemos decir, con el último Lukács (1971, I, 3): «o bien el ser social no es distinto del ser en general, o bien

se lo ve como algo radicalmente distinto, sin nada que ver con el carácter del ser».

Arribamos así al filósofo occidental que más intensamente, junto con Gramsci, se ha medido con Lenin. Es verdad que su gran texto de juventud, *Historia y conciencia de clase*, no le presta ninguna atención a la cuestión colonial y nacional. Y, en lo que se refiere a los escritos de madurez, da que pensar también el hecho de que su balance histórico sobre el período que va de 1789 a 1814, es decir, de la caída del Antiguo Régimen hasta la Restauración, no haga la menor referencia a la abolición de la esclavitud negra en las colonias (gracias a Toussaint Louverture y a Robespierre) y su reintroducción (de la mano de Napoleón).

No obstante, el libro de 1924 dedicado a Lenin analiza y describe con precisión el papel revolucionario de las «naciones oprimidas y explotadas por el capitalismo», lo cual es muy relevante. Su lucha forma parte del proceso revolucionario mundial: es durísima la crítica contra quienes, por buscar la «revolución proletaria pura», desatienden la cuestión colonial y nacional, y acaban, en último término, perdiendo de vista el proceso revolucionario en su concreción (Lukács, 1924, 41 y 45).

Y gracias a que le presta atención al colonialismo, y a la barbarie que le es intrínseca, el filósofo húngaro evita la transfiguración idealista del Occidente liberal en la que incurren uno tras otro Bloch, Horkheimer y Adorno. Llama la atención sobre la denuncia que hacía Marx de la «esclavización de Irlanda» por parte del Imperio británico, y lamenta que no tuviera demasiado eco en el «movimiento obrero inglés de la época» y en la Segunda Internacional (Lukács, 1924, 43). Hay que añadir además que la tesis (que Lukács toma de Lenin) de la centralidad de la cuestión colonial y nacional en el ámbito del proceso revolucionario mundial tampoco encontró muchos ecos en el marxismo occidental.

Pese a caracterizarse por una variedad de posicionamientos que van desde el anticolonialismo convencido, aunque a menudo con una base teórica muy frágil, a un declarado filocolonialismo, puede decirse que, en conjunto, el marxismo occidental ha faltado a su cita con el anticolonialismo mundial.

IV

TRIUNFO Y MUERTE DEL MARXISMO OCCIDENTAL

1. Ex Occidente lux et salus!

Ahora comprendemos mejor el manifiesto con el que Anderson proclamaba, en 1976, la excelencia de un marxismo occidental por fin desembarazado de cualquier vínculo con el oriental. Es el año de la muerte de Mao: viene seguida por un pulso entre los aspirantes o potenciales herederos, con la llegada al poder de un grupo dirigente que rápidamente liquida la «Revolución Cultural». Sin embargo, la tensión entre China y la Unión Soviética sigue siendo elevada. Pero las contradicciones y los vientos de crisis no solo afectan al bando socialista, sino que también el anticolonialismo se ve aquejado. En Europa se afianza el «eurocomunismo», que, distanciándose claramente del socialismo real (todo él en el Este), congrega a los partidos comunistas más importantes de Europa occidental, que operan en Italia, Francia y España. Y de este modo se difunde también entre la izquierda la religión occidental: *ex Occidente lux et salus!*

Llega así a su madurez una tendencia que venía manifestándose ya desde la Revolución de Octubre. Mientras en Rusia arreciaba aún la guerra civil, el líder reformista italiano Filippo Turati acusaba a los seguidores del bolchevismo de haber perdido de vista «la enorme superioridad de nuestra evolución civil, desde el punto de vista histórico», y de abandonarse en consecuencia al «entusiasmo» por «el mundo oriental, frente al occidental y europeo». Olvidaban que los «sóviets» rusos son a los «parlamentos» occidentales lo mismo que las «hordas» bárbaras son a las «ciudades» (Turati, 1919a, 332; 1919b, 345).

El primero de los dos ensayos del líder reformista que he citado contraponía, ya desde el título, *Leninismo y marxismo*. «Leninismo» era sinónimo de marxismo oriental (rudo y bárbaro por definición), mientras

que «marxismo» era sinónimo de marxismo occidental (civilizado, refinado y auténtico, siempre por definición). Y esta lectura «orientalista» de la realidad política, social y cultural de la Rusia soviética se difundió ampliamente por Occidente. Antes incluso que Turati, todavía durante la guerra, Bloch (1918/1985, 399) sentenciaba: de la Rusia soviética «no nos llega más que hedor y barbarie, en otros términos: un nuevo Gengis Kan, que se las da de liberador del pueblo mientras agita abusivamente las banderas del socialismo».

Y no obstante, el mismo filósofo llamaba la atención sobre la dramática situación en que se encontraba el país de la revolución, aunque se lo achacaba a los bolcheviques, culpables (a ojos de Bloch) por haberse negado a seguir combatiendo junto a, o al servicio de Francia, Gran Bretaña y los Estados Unidos. Al menos reconocía un punto importante: la Alemania de Guillermo II había invadido Rusia, se anexionaba vastas áreas de su territorio y era responsable de masacres de carácter colonial (*supra*, II, § 4). Pero el reconocimiento del trágico estado de excepción no desautorizaba la lectura orientalista de la revolución y del poder bolchevique. A una década de distancia, Kautsky (1927, II, 434) insistía: «las ciudades rusas todavía están saturadas de aromas orientales».

Naturalmente que algo de cierto había en este modo de argumentar. El país que protagonizó la Revolución de Octubre no tenía a sus espaldas una historia marcada por el constitucionalismo. Ahora bien, se olvidaba o se ignoraba el apoyo que el Occidente liberal le había brindado a la autocracia zarista y posteriormente a las bandas de «Blancos» que trataban de resucitarla o de instaurar una dictadura militar. No se hacía ninguna referencia a la precaria situación geopolítica del país surgido de la Revolución de Octubre, ni al estado de excepción permanente al que lo sometió esta o aquella potencia del Occidente liberal. Bloch no era consciente de una contradicción de fondo: por un lado, reivindicaba un desarrollo liberal y parlamentario del régimen que había nacido con la Revolución de Octubre; por otro lado, exigía la prosecución de una guerra que, por su barbarie y brutalidad intrínsecas y por enfrentarse a la oposición de la inmensa mayoría de la población, solo podía llevarse adelante empleando medios despiadadamente dictatoriales. En cuanto a Kautsky, no por azar remitía más bien a la «esencia oriental» y no a la historia y la geografía.

En cualquier caso, el enfoque esencialista va a perdurar a lo largo del tiempo. Todavía en 1968, cuando la guerra que los Estados Unidos desencadenaron en Vietnam mostraba su cara más horrible, en lugar de indignarse por la crueldad estadounidense y occidental, Horkheimer (1968a, 138 [trad. esp., 194]) explicaba el «aparato totalitario» implantado por Stalin y Mao apelando a «la crueldad colectiva que se practica en Oriente». Ese mismo año, aunque reconocía (como sabemos) «la inmensa

capacidad de agresión» del capitalismo-imperialismo, que obliga a los países contra los que se vuelve a defenderse «desesperadamente», Marcuse hablaba de «totalitarismo oriental», recurriendo así a una categoría tendencialmente esencialista. Sin la más mínima referencia a la situación geopolítica de la Unión Soviética o de China e ignorando los límites teóricos de Marx (un filósofo *occidental* escasamente interesado en el problema de la limitación del poder, por ser proclive, en ocasiones, a la esperanza mesiánica en la extinción del Estado y del poder en cuanto tal), la categoría de «totalitarismo oriental» le achacaba el fallido desarrollo democrático de estos países exclusivamente a un mítico Oriente.

El marxismo occidental siguió acusando hasta el final la influencia ideológica de la Guerra Fría: George F. Kennan, el gran teórico estadounidense de la política de «contención», la justificaba apelando además a la necesidad de tener bajo control la «mentalidad oriental» (*oriental mind*) (en Hofstadter, 1958, III, 414). Y así, el enfoque orientalista del marxismo occidental va a sobrevivir a la Guerra Fría: más adelante veremos a Žižek describir a Mao Tse-Tung como un déspota feroz y caprichosamente sanguinario, recordándonos los estereotipos del orientalismo más chabacano (*infra*, V, § 2).

En este contexto, el éxito del libro de Anderson apenas sorprende: abandonando a su suerte al marxismo oriental y a los países que han seguido su inspiración, el marxismo occidental se habría desecho de un estorbo que le cortaba las alas y le impedía volar alto. En realidad, el éxito o incluso el triunfo del marxismo occidental y del eurocomunismo no iba a durar demasiado; pronto sobrevendría la muerte de ambos.

2. *El culto a Arendt y el olvido del nexo entre colonialismo y nazismo*

La desdeñosa renuncia a comprender lo que en Oriente estaba ocurriendo con la revolución anticolonial y el poscapitalismo venía preparando, desde hacía ya tiempo, el terreno para la capitulación ideológica. Piénsese en el culto, podría decirse que devoto, a una filósofa que, pese a partir de posiciones de extrema izquierda, terminó por tachar a Marx de enemigo de la libertad y de inspirador del totalitarismo comunista. Me refiero a Hannah Arendt, ventajosamente comparada hoy con Rosa Luxemburgo (Haug, 2007, 181-182 y 196), y uno de los autores de referencia de *Imperio*, el libro de mayor éxito mediático del marxismo occidental. Ya débiles, los vínculos del marxismo occidental con la revolución anticolonialista mundial terminaban por romperse del todo.

Los pueblos coloniales o de origen colonial en lucha por emanciparse hace mucho que son conscientes de la estrecha relación que existe entre el fascismo y el nazismo, por un lado, y la tradición colonialista. Un año

después de la proclamación del Tercer Reich, Du Bois (1934/1986, 1243) emparentaba el Estado racial que Hitler estaba construyendo en Alemania con el Estado racial vigente en el Sur de los Estados Unidos desde hacía mucho tiempo, y con el régimen de supremacía blanca y con el dominio colonial y racial que Occidente en su conjunto imponía a nivel mundial. Al publicar unos años después su autobiografía, el autor afroamericano reiteraba un punto esencial: «Hitler es el exponente tardío, descarnado pero consecuente, de la filosofía racial del mundo blanco»; de modo que la democracia estadounidense y occidental en general, fundada en la exclusión bien sea de las «clases inferiores», o bien, y sobre todo, de los «pueblos de color de Asia y África», no merece ninguna credibilidad (Du Bois, 1940/1986, 678).

Significativamente, evidenciaba el nexo entre el Tercer Reich y la tradición colonialista a sus espaldas recurriendo a veces a la categoría de «totalitarismo». En 1942-1943, aun distanciándose del método violento que se le reprochaba al movimiento comunista, un militante afroamericano de extrema izquierda (Randolph) ponía en evidencia un punto a su juicio esencial: para la Alemania nazi, para el imperio colonial y racial que Japón trataba de imponer en China y que Gran Bretaña estaba decidida a mantener en la India, al igual que para el régimen de supremacía blanca que seguía imperando en el Sur de los Estados Unidos, para todos ellos podía hablarse de «hitlerismo», de «racismo», pero también de «tiranía totalitaria». La situación internacional se caracterizaba por la lucha de las «razas de color» contra los distintos «imperialismos» y las diversas formas de «racismo» y de «tiranía totalitaria» (Kapur, 1992, 107, 109 y 112). «Totalitarismo» era el poder que las sedicentes razas superiores ejercían sobre los pueblos de color y sobre el mundo colonial.

Al posicionarse de esta manera, Randolph apelaba a Gandhi, líder del movimiento independentista, quien, en efecto, en una entrevista fechada el 25 de abril de 1941, había declarado: «En la India tenemos un gobierno hitleriano, por mucho que se lo camufle empleando términos más blandos» (Gandhi, 1969-2001, LXXX, 200). Era un modo errado de argumentar, en la medida en que no le daba la suficiente importancia a las diferencias existentes entre las distintas realidades políticas enfrentadas, pero tenía la virtud de señalar un rasgo común: la idea de jerarquía racial, la idea de que los pueblos calificados como «razas inferiores» estaban destinados por la naturaleza y la Providencia a sufrir el dominio de la raza blanca o aria. Era la idea que impulsó a Hitler a edificar las «Indias germanas» según el modelo de las Indias británicas, o bien a buscar en Europa oriental un Oeste o un *Far West* para someterlo y colonizarlo siguiendo el modelo estadounidense.

Incluso después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, la idea de la cercanía entre el régimen de *white supremacy* aún vigente en el Sur

de los Estados Unidos y el Tercer Reich se encontraba bastante difundida entre los afroamericanos. Habla por sí solo un episodio que se produjo por aquellos años en Nueva York, y del cual, aun sin comprender todo su alcance, Arendt daba noticia a Karl Jaspers en una carta fechada el 3 de enero de 1960: «Se les ha encomendado una tarea a todas las clases de último curso de las escuelas medias de Nueva York: imaginar un modo de castigar a Hitler. Una chica negra ha propuesto lo siguiente: habría que ponerle una piel negra y obligarle luego a vivir en los Estados Unidos» (en Young-Bruehl, 1982, 361). Con esa frescura e ingenuidad, la cándida chiquilla de color imaginaba una especie de ley de compensación de acuerdo con la cual los responsables de la violencia racista de la Alemania nazi se veían obligados a sufrir, como negros, las humillaciones y vejaciones del régimen de supremacía blanca que propugnaron sin descanso y pusieron en ejercicio del modo más despiadado.

Por aquellos años, los militantes de la revolución argelina y su teorizador (Fanon) comparaban el imperio colonial francés una vez más con el Tercer Reich. Y ello no solo por la feroz represión: ¿qué otra cosa eran nazismo y fascismo sino «el colonialismo en el seno de países tradicionalmente colonialistas»?; en efecto: «no hace muchos años, el nazismo transformó toda Europa en una auténtica colonia» (Fanon, 1961, 50, n., y 59). Y no es una conclusión a la que hayan llegado tan solo unos pocos, sino que lo reconoce la coalición antifascista en su conjunto: en Núremberg, los dirigentes del Tercer Reich fueron condenados por llevar adelante un programa de conquistas coloniales en nombre del derecho superior de la «raza de los señores», y por haber desarrollado durante el segundo conflicto mundial un gigantesco sistema para captar y explotar a gran escala el trabajo forzado, como sucedía «en los tiempos más oscuros de la trata de esclavos» (en Heydecker, Leeb, 1985, II, 531 y 543).

También Arendt, en su primera etapa, era consciente del nexo entre nazismo-fascismo y colonialismo, definiendo el primero durante la guerra como el «imperialismo más horrible que haya conocido el mundo» (Arendt, 1942a, 193 [trad. esp., 421 ss.]). El imperialismo era descrito en aquellos años con la vista puesta siempre en su ideología racial y en la estación de destino que fue el Tercer Reich: pretendía dividir la humanidad «en razas superiores e inferiores», «en razas de amos y de esclavos, en stirpes nobles y plebeyas, en blancos y pueblos de color». El «culto a la raza» propio del imperialismo llevó a los ingleses a definirse como «blancos» y a los alemanes como «arios»; así se explican «los crímenes del imperialismo moderno» (Arendt, 1946b, 28-29).

La filósofa se hallaba tan alejada de la teoría de los dos totalitarismos más o menos gemelos que le reconocía a la Unión Soviética (encabezada por Stalin en aquellos momentos) el mérito de haber «acabado sin más

con el antisemitismo», en el marco de «una solución justa y muy moderna de la cuestión nacional» (Arendt, 1942a, 193 [trad. esp., 421 ss.]). Y tres años después volvía a insistir: «Con relación a Rusia, tanto amigos como enemigos han pasado por alto algo en lo que debería fijarse todo movimiento político y nacional: su modo, absolutamente nuevo y exitoso, de afrontar y armonizar los conflictos nacionales, de organizar a poblaciones diferentes sobre la base de la igualdad nacional» (Arendt, 1945c, 99). Igual de elocuente era un texto de enero de 1946: «En el país que nombró a Disraeli primer ministro, el judío Karl Marx escribió *El capital*, un libro que en su fanático celo por la justicia alimentó la tradición hebraica con mucha mayor eficacia que el afortunado concepto de ‘hombre elegido de la raza elegida’» (Arendt, 1946a, 121). La contraposición entre dos figuras ideales típicas del judaísmo sonaba a una comparación indirecta entre la Unión Soviética, que no dejaba de apelar a Marx, y Gran Bretaña, que alimentó con Disraeli la ideología típica del imperialismo (y del propio nazismo).

Comoquiera que sea, estaba en marcha una carrera por desvelar de una vez por todas las raíces del fascismo. Había que afrontar «el problema colonial irresuelto» y el de la «supremacía blanca», así como la cuestión de la rivalidad «entre naciones imperialistas». En resumen: «El fascismo ha sido derrotado esta vez, pero estamos muy lejos de haber extirpado el mal de fondo de nuestra época. Sus raíces siguen siendo fuertes y llevan el nombre de antisemitismo, racismo e imperialismo» (Arendt, 1945b, 45 y 48). La derrota infligida al Tercer Reich no era la solución definitiva del problema:

Al final de una «época imperialista», puede que nos encontremos en una fase en que los nazis parezcan burdos precursores de los métodos políticos futuros. Cada día es más difícil seguir una política no imperialista y mantenerse fieles a una doctrina no racista, pues cada día está más claro cuán pesado es para el hombre el fardo de la humanidad (Arendt, 1945a, 23).

Al año siguiente insistía con vehemencia:

El imperialismo, que entró en escena hacia el final del siglo pasado [a finales del XIX], se ha convertido hoy en el fenómeno político dominante. Una guerra de escala apocalíptica ha revelado las tendencias suicidas inherentes a cualquier política coherentemente imperialista. Y no obstante, los tres motores principales del imperialismo —el poder por el poder, la expansión por la expansión y el racismo— siguen gobernando el mundo (Arendt, 1946b, 27).

Y por último, en diciembre de 1948, con ocasión de la visita de Menahem Begin (futuro primer ministro de Israel) a los Estados Unidos, en

una carta abierta al *The New York Times* que firmaba también Albert Einstein, Arendt llamaba a la movilización contra el responsable de la matanza en el pueblo árabe de Deir Yassin, señalando que el partido que dirigía, con su mezcla de «ultranacionalismo», ostentación de «superioridad racial» y violencia terrorista contra la población civil árabe, estaba «estrechamente emparentado con los partidos nacionalsocialista y fascista» (Arendt, 1948, 113-115 [trad. esp., 517-519]). Al promover el despiadado expansionismo colonial de una raza sedicentemente superior, Begin seguía las huellas del nazismo y el fascismo.

El nexa entre nazismo y colonialismo reaparece de cuando en cuando incluso en las dos primeras partes de *Los orígenes del totalitarismo*, dedicadas, respectivamente, al antisemitismo y al imperialismo. Publicado por primera vez en 1951, el libro le concedía mucho espacio a la historia ideológica y política del Imperio británico: ya durante la reacción contra la Revolución francesa, con Edmund Burke, apareció la tesis que elevaba «al pueblo británico en su conjunto [...] al rango de aristocracia entre las naciones»; cobraban forma el racismo, la principal «arma ideológica del imperialismo», y la «eugenesia», una nueva pseudociencia decidida a perfeccionar la raza mediante la esterilización forzada de los malogrados (o recurriendo incluso a medidas más radicales). En esa línea se iba a situar Disraeli, que contraponía orgullosamente los «derechos de un inglés» frente a los denostados «derechos del hombre», y que junto con Arthur de Gobineau era uno de los más «devotos promotores de la ‘raza’» (Arendt, 1951, 224, 245-246 [trad. esp., 258, 274-275 y 285]).

Contando con estos presupuestos ideológicos, en las colonias comenzaba a teorizarse, y a experimentarse en las carnes de los pueblos coloniales, un poder sin las limitaciones a que estaba sometido en la metrópoli capitalista. Un poder que tendía a adoptar formas cada vez más inquietantes: en el ámbito del Imperio británico surgió entonces la tentación de las «masacres administrativas», como instrumento para acabar con cualquier desafío al orden existente (Arendt, 1951, 182, 186, 301 [trad. esp., 224 y 324]). Nos hallamos en el umbral de la ideología y la práctica del Tercer Reich. Arendt hacía un retrato de *lord* Cromer, representante del poder colonial en Egipto, no carente de analogías con el que le dedicaría luego a Eichmann (el tristemente célebre jerarca nazi): parece que la banalidad del mal tuvo una primera encarnación, más débil, en el «burócrata imperialista» británico, que «con fría indiferencia, con auténtica indiferencia hacia los pueblos administrados», desarrolló una «filosofía del burócrata» y «una nueva forma de gobierno», «una forma más peligrosa aún que el despotismo y la arbitrariedad» (Arendt, 1951, 259 y 295-296 [trad. esp., 288 y 319]). Y esa forma de gobierno, más allá del tradicional despotismo, nos lleva a pensar en el totalitarismo: también en la primera etapa de Arendt se advierte la

tendencia a servirse de la categoría de totalitarismo para definir el nexo entre nazismo y colonialismo. El primer modelo de poder totalitario sería el ejercido sobre los pueblos coloniales, deshumanizados por la ideología racista, diezmados y esclavizados.

Pero el cuadro cambia de forma radical cuando pasamos a la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo*, claramente influenciada por el clima ideológico que sobrevino como consecuencia del estallido de la Guerra Fría. No es tan importante el juicio sobre la Unión Soviética, que gracias a la categoría de totalitarismo queda sustancialmente al mismo nivel que la Alemania hitleriana; lo decisivo es sobre todo la desaparición del vínculo que ligaba al Tercer Reich con la tradición colonialista e imperialista, cuyo consecuente heredero aspiraba a ser, además del más intransigente.

Se había producido un cambio de orientación. Cuando todavía residía en Francia, en casa de su biógrafa, antes de cruzar el Atlántico en 1941, Arendt veía el trabajo que estaba escribiendo «como una obra exhaustiva sobre el antisemitismo y el imperialismo, y una investigación histórica sobre el fenómeno que entonces denominaba ‘imperialismo racial’» (Young-Bruehl, 1982, 193). Para ser exactos, todavía el ensayo sobre el imperialismo publicado en *Commentary* en febrero de 1946 iba precedido de una nota en la que se informaba al lector de que la autora estaba «escribiendo un libro sobre el imperialismo». El Tercer Reich como «imperialismo racial», como imperialismo que llevaba hasta el extremo el componente racial propio de la dominación colonial y del sometimiento impuesto a pueblos y «razas» consideradas inferiores o ancladas en un estadio primitivo del desarrollo social; el Tercer Reich como estadio supremo del imperialismo. Tal era la concepción que inspiraba a Arendt en los años de la lucha contra el nazismo y el fascismo, y que todavía se dejaba entrever en las dos primeras partes de *Los orígenes del totalitarismo*: había que partir del imperialismo y del colonialismo, de procesos políticos e ideológicos que implicaban también al Imperio británico y a otras potencias occidentales, para entender la génesis y el desarrollo del nazismo y el fascismo.

Bien mirada, la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo* era un libro nuevo con respecto a las dos partes anteriores y al trabajo sobre el «imperialismo racial». En el libro originariamente programado, todavía dominado por la emoción de la lucha contra el nazismo, el centro lo ocupaba la categoría de imperialismo, el *genus* bajo el que se subsumían distintas *species*, en primer lugar el Imperio británico y el Tercer Reich (la más acabada expresión de la barbarie imperialista); y en este marco se le confería un papel positivo a la Unión Soviética, protagonista en la lucha contra el imperialismo nazi e inspiradora de los movimientos de liberación anticolonial. En la tercera parte del libro, publicado

en verdad durante los momentos más difíciles de la Guerra Fría, pasaba a ocupar el centro la categoría de totalitarismo, un *genus* que subsumía ahora tanto a la URSS estalinista como a la Alemania hitleriana; y el nuevo marco le confería un papel positivo a Occidente, antitotalitario en su conjunto, incluidos países como Gran Bretaña y Francia, que todavía seguían siendo imperios coloniales a todos los efectos.

El carácter heterogéneo de *Los orígenes del totalitarismo* no iba a pasarles inadvertido a los historiadores. Al poco de su publicación, Golo Mann iba a criticar duramente el libro:

Las dos primeras partes de la obra tratan de la prehistoria del Estado total. Pero aquí el lector no va a encontrar lo que suelen ofrecerle estudios similares, es decir, una investigación sobre la historia particular de Alemania, de Italia o de Rusia [...] Hannah Arendt dedica, por el contrario, dos tercios de su trabajo al antisemitismo y al imperialismo, y sobre todo al imperialismo de matriz inglesa. No consigo seguirla [...] Solo en la tercera parte, con vistas a la cual se ha emprendido todo lo demás, parece que Hannah Arendt entra verdaderamente en materia (Mann, 1951, 14).

Así pues, las páginas dedicadas al antisemitismo y al imperialismo estarían sustancialmente fuera de lugar; y sin embargo, se trataba de explicar la génesis de un régimen, el hitleriano, que ambicionaba declaradamente construirse en Europa central y oriental un gran imperio colonial fundado sobre la dominación de una raza blanca y aria pura.

Mann no conseguía explicarse la acusación contra el Imperio británico. En su crítica a Arendt trataba de incluir igualmente a Jaspers, al que preguntaba de manera apremiante: «¿Cree [también usted] que el imperialismo inglés, en particular *lord* Cromer en Egipto, tiene algo que ver con el Estado totalitario?» (Mann, 1986, 232-233). El historiador alemán consideraba una traición al mundo libre el que se arrojase una sombra de duda sobre el país que mejor encarnaba la tradición liberal. Habría hecho bien en leer la descripción que a mediados del siglo XIX hacía un ilustre historiador, liberal y británico (Thomas B. Macaulay), del régimen impuesto en la India por el gobierno de Londres en situaciones de crisis: era un «reino de terror», con respecto al cual «todas las injusticias de los antiguos opresores, asiáticos y europeos, parecían ser una bendición» (*infra*, VI, § 2). Una vez más, a pesar de la indignación filisteas de los ideólogos de la Guerra Fría, las prácticas de gobierno vigentes en las colonias del Occidente liberal nos llevan derechos al totalitarismo.

También otros historiadores reconocían el carácter heterogéneo de *Los orígenes del totalitarismo*, llamando la atención sobre el artificioso esfuerzo por hacer del «comunismo soviético el equivalente totalitario del nazismo», inventándose, por ejemplo, un paneslavismo bolchevique que sería el *pendant* del pangermanismo nazi (H. Stuart Hughes,

en Gleason, 1995, 112); en conjunto, «el libro es menos satisfactorio en lo referente al estalinismo», haciéndose evidente entonces la ausencia de una «teoría clara» de los «sistemas totalitarios» (Kershaw, 1985, 42). Para ser más precisos: «en numerosos pasajes, el análisis de la Unión Soviética parece asimilarse mecánicamente al de Alemania, como si lo hubiese introducido después por motivos de simetría» (Gleason, 1995, 112). En realidad, el libro de Arendt sobre el totalitarismo «es esencialmente una explicación de la llegada del nazismo al poder, y los temas abordados en las dos primeras partes —respectivamente, el antisemitismo y el imperialismo— tienen poco que ver con la naturaleza del poder soviético»; conviene despedirse de la categoría de «totalitarismo», que tan solo aspira a acabar con la URSS mediante una «comparación» artificiosa pero «mortífera» con la Alemania hitleriana (Kershaw, 2015, 525 y 334 ss. [trad. esp., 601 y 358 ss.]).

Establecida la heterogeneidad de libro, si bien para Golo Mann estaban fuera de lugar las dos primeras partes, que no solo cargaban contra el colonialismo y el imperialismo, sino también contra el antisemitismo, en cambio, para los historiadores a los que he citado después, de lo que había que tomar nota era del carácter impostado e ideológico de la tercera parte, que se afanaba, adaptándose a las exigencias ideológicas y prácticas de la Guerra Fría, por asimilar la Unión Soviética al Tercer Reich. Y ahora leamos *Imperio*, un texto clave del marxismo occidental: «Es una trágica ironía del destino que, en Europa, el socialismo nacionalista acabe por asemejarse al nacionalsocialismo» (Hardt y Negri, 2000, 115). Al hacer balance de la primera mitad del siglo XX, los autores hacían abstracción del enfrentamiento entre colonialismo y anticolonialismo, o bien entre reafirmación y abolición de la esclavitud colonial, y se plegaban a los postulados de los paladines occidentales de la Guerra Fría, decididos a criminalizar el comunismo a la vez que absolvían o minimizaban el colonialismo y el imperialismo.

3. *El Tercer Reich: de la historia del colonialismo a la historia de la locura*

En el planteamiento originario de la filósofa estaba claro también el nexo entre imperialismo y antisemitismo y entre antisemitismo y anticomunismo: los «imperialistas raciales» fueron inducidos a ver en los judíos un cuerpo extraño, al que se acusaba de estar «organizado en el plano internacional y de tener vínculos de sangre entre sí» (Arendt, 1946b, 34); se los acusaba de ser «representantes étnicos de la Internacional comunista», tachada a su vez de instrumento de la «conspiración judía mundial de los Sabios de Sion» (Arendt, 1945b, 44-45).

Por aquellos años Arendt (1942b, 27-33 [trad. esp., 431-434]) comparaba desventajosamente a Herzl con otra gran figura de la cultura judía: Lazare. A diferencia del primero, este último no trató de promover la emancipación de los judíos arrancándoles a las grandes potencias de la época alguna concesión colonial, sino uniendo en un proyecto revolucionario global de corte anticolonialista y antimperialista la lucha de los judíos y la de los demás pueblos oprimidos, la lucha contra el antisemitismo y la lucha contra el racismo colonial. En el ángulo opuesto, Hitler era el enemigo irreductible tanto de la revolución anticolonial como de la emancipación de los judíos.

El crimen más monstruoso del Tercer Reich, el judaicidio, se situaba también bajo esta óptica. El imperialismo se caracterizaba por la pretensión de hacer valer la «ley natural» del derecho del más fuerte» y por la tendencia a «exterminar ‘las razas inferiores que no son dignas de sobrevivir’» (Arendt, 1945a, 23). No se podía olvidar que el «exterminio de los indígenas» estaba «prácticamente a la orden del día» cuando de lo que se trataba era de establecer «nuevos asentamientos coloniales en América, Australia y África» (Arendt, 1950, 9). Por mucho que no tuviera precedentes debido a la sistematicidad con que se ejecutó, no obstante el judaicidio hundía sus raíces en una historia plagada de genocidios: la historia del colonialismo y el imperialismo.

Una historia —podemos añadir— en la que no solo se ponía en práctica el exterminio, sino que además se lo teorizaba explícitamente. A finales del siglo XIX, con la vista puesta en la inquietud que comenzaba a advertirse entre los pueblos coloniales, hubo personalidades y círculos importantes que empezaron a acariciar la tentación del genocidio. Theodore Roosevelt (1894/1951, 377) escribía: si «una de las razas inferiores» agrediese a la «raza superior», esta solo podría reaccionar con una «guerra de exterminio (*war of extermination*)»; a guisa de «cruzados», los soldados blancos tendrían la obligación de «matar a hombres, mujeres y niños». No hay duda de que se alzarían voces de protesta, pero si el poder o el «control blanco» estuviesen en peligro, serían fáciles de acallar.

En efecto, pocos años después, el movimiento independentista de Filipinas, que se había convertido en una colonia estadounidense tras la victoriosa guerra contra España, se combatió mediante la destrucción sistemática de las cosechas y el ganado, encerrando en masa a la población en campos de concentración con una elevada tasa de mortandad e incluso con el asesinato de todos los varones mayores de diez años (Lorsurdo, 2015, cap. 5, § 5). La afirmación de Roosevelt suscita una pregunta: ¿qué suerte aguardaba a quienes indujeron a las «razas inferiores» a rebelarse contra el poder o el «control blanco»?

Este problema se puso de actualidad con la Revolución de Octubre y su llamamiento para que los «esclavos de las colonias» rompiesen sus

cadenas. En 1923, cuando saltaron todas las alarmas debido al peligro mortal que, dadas la agitación bolchevique y la revuelta de los pueblos de color, se cernía sobre la civilización y la supremacía blancas a nivel planetario, un autor estadounidense, por entonces célebre a ambas orillas del Atlántico, Lothrop Stoddard, subrayaba la adelantada posición de los judíos «en el ‘cuerpo de oficiales’ de la revuelta» bolchevique y anticolonial. En efecto, a partir de Marx habían desempeñado un papel de primer plano en el «movimiento revolucionario»; su «crítica destructiva» los convertía en «excelentes líderes revolucionarios», como se vio confirmado de un modo particular con la Revolución de Octubre y el surgimiento del «régimen judeo-bolchevique de la Rusia soviética» (Stoddard, 1923, 151-152). Antes incluso que Hitler, el teórico estadounidense de la supremacía blanca consideraba que el enemigo al que había que liquidar de una vez por todas era el «régimen judeo-bolchevique de la Rusia soviética».

El lema que andando el tiempo presidiría la cruzada genocida del Tercer Reich apareció por primera vez en un libro publicado diez años antes del ascenso de Hitler al poder. Su autor se hizo famoso en Occidente gracias a un libro de 1921 que, ya desde el título, llamaba a la lucha en defensa de la «supremacía blanca mundial» frente a la «marea en ascenso de los pueblos de color» (Stoddard, 1921). No se cansaba de repetir que contra el *under man*, contra el «infrahombre» (los pueblos coloniales rebeldes y sus agitadores bolcheviques y judíos), era inevitable recurrir a las medidas más radicales. No había que quedarse a medio camino: «en la mayoría de los casos» —señalaba con la vista puesta claramente en los judíos— «los bolcheviques nacen, no se hacen»; «es imposible convertir al infrahombre», «la naturaleza misma lo ha declarado inapto para la civilización»; llegado el caso, se podía proceder a «extirpar por completo» a los enemigos conjurados de la civilización (Stoddard, 1923, 233, 86-87 y 212).

La guerra del Tercer Reich contra el «régimen judeo-bolchevique de la Rusia soviética», denunciado ya por Stoddard, daba comienzo, por un lado, al judaicidio y, por otro, a la liquidación sistemática de los cuadros del Partido Comunista y del Estado soviético, y a la reducción de millones de rusos a la condición de esclavos coloniales, destinados de antemano a morir debido a la miseria, el hambre y las enfermedades ligadas a todo ello. Se impone una conclusión: el judaicidio forma parte de la cruzada contra el judeo-bolchevismo y de la contrarrevolución colonialista, que tiene en el Tercer Reich a su principal protagonista, pero que se inició fuera de Alemania y antes de la llegada de Hitler al poder.

Arendt (1945b, 43-45) apuntaba a este capítulo de la historia cuando observaba: a finales de los años veinte «el Partido Nacionalsocialista se convirtió en una organización internacional, cuya dirección residía

en Alemania» y cuyo objetivo era restablecer la «supremacía blanca». Todo esto desaparecía en la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo*, y más aún si tenemos en cuenta el deslizamiento metodológico que comportó el paso de la categoría de «imperialismo racial» a la de «totalitarismo». El totalitarismo se leía ahora en clave psicológica y psicopatológica. Se caracterizaría por la «locura», por el «desprecio totalitario hacia la realidad y la facticidad». Según nos adentramos en la Alemania hitleriana y en la «sociedad totalitaria», más nos da la impresión de estar entrando en un mundo de locos. No solo porque «el castigo se inflija sin relación alguna con un delito». Hay más:

La explotación practicada sin obtener beneficio y el trabajo que no da producto demarcan un lugar en el que cotidianamente se crea insensatez [...] A la vez que destruye todas las conexiones de sentido con las que normalmente se calcula y se actúa, el régimen impone una especie de supersentido [...] El sentido común educado por el razonamiento utilitario es impotente contra el supersentido ideológico desde el instante en que el régimen logra crear con él un mundo que realmente funciona.

La propia política exterior del Tercer Reich no responde ni a la lógica ni al cálculo. No desencadena sus guerras por «afán de poder», «ni por un ansia expansiva, ni por ánimo de lucro, sino exclusivamente por razones ideológicas: para demostrar a escala mundial que la propia ideología tiene razón, para edificar un mundo ficticio coherente que no se vea importunado más por la facticidad» (Arendt, 1951, 626-629 [trad. esp., 613-614]). En otros términos: el totalitarismo es la locura que quiere la locura. De este modo, la filósofa olvida la observación que hiciera pocos años antes, según la cual en la historia del colonialismo los «nuevos asentamientos coloniales en América, Australia y África» van ligados al «exterminio de los indígenas», a la orden del día igualmente en la colonización de Europa oriental. Es verdad que la violencia genocida se cebaba con los judíos de un modo muy particular. A este propósito se me viene a la memoria otra observación de Arendt: a ojos de los nazis, los judíos eran los «representantes étnicos de la Internacional comunista»; junto a los bolcheviques, y sin que sea fácil distinguirlos, eran los enemigos más peligrosos de la «supremacía blanca», que había que defender y reivindicar a toda costa. Desde la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo*, si todo es locura, y una locura cuyo método es inútil investigar, no tiene sentido vincular el Tercer Reich con la tradición colonial, caracterizada de manera indiscutible por el «ansia de poder», el ánimo de «lucro» y el cálculo utilitario.

No puedo dejar de señalar que el método o la falta de método a la que se atiene Arendt a este propósito encuentra muy poco crédito en

la historiografía. No me refiero solamente a los historiadores que, criticándola explícitamente, subrayan los «fines utilitaristas» que perseguía el Tercer Reich (Aly y Heim, 2004, 11). Acaso más significativos son los autores que, sin siquiera mencionar a la filósofa, llaman la atención sobre algunos puntos esenciales: con sus guerras de exterminio y esclavización en el Este, Hitler puso en marcha la trata de esclavos a gran escala, que servía ante todo para alimentar la producción de bienes y armas para la Alemania en guerra; con el propósito de erigir su imperio continental en Europa oriental, el Führer desencadenó la mayor guerra colonial de la historia; se trató de una guerra en la que no solo se recurrió a los ejércitos, sino también a oleadas de colonos procedentes de Alemania y otros países, llamados a seguir la huella de los blancos, a menudo emigrados de Europa a Norteamérica, que protagonizaron la colonización del Oeste y el Lejano Oeste*. La política del Tercer Reich no es expresión de pura locura, al igual que tampoco lo son la trata de esclavos propiamente dicha, la expansión de la República norteamericana de un océano al otro o las guerras coloniales en general.

La última Arendt se coloca bajo la órbita de una tradición de pensamiento que habla explícitamente de manicomio a propósito de la Revolución de 1848 (Tocqueville) o de la Comuna de París (Taine), que lee las grandes crisis históricas como accesos de locura y pone así el orden existente a resguardo de las críticas radicales, que considera expresión de falta de juicio y de un alejamiento patológico de la realidad (Losurdo, 2012). En efecto, el paradigma psicopatológico le permite a Arendt aligerar la posición del colonialismo y maquillar al Occidente liberal, considerados uno y otro ajenos al horror de la «solución final». Por su parte, y tras haber subrayado que la campaña hitleriana contra el judeo-bolchevismo identifica y arremete conjuntamente, aunque lo haga de distinta manera, contra judíos y comunistas, la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo* tiende a hacer del comunismo del siglo xx el hermano gemelo del nazismo. La verdad es que, una vez arribados al paradigma psicopatológico, solo se puede recurrir a la «paranoia» como explicación del totalitarismo, y al engorroso juego de comparar a un «paranoico» con otro, calificados como tales ambos en base a un diagnóstico que se sus trae a cualquier verificación, y en consecuencia por decisión soberana y arbitraria del intérprete.

El marxismo occidental no supo oponer resistencia frente a esta operación ideológica. Y así es como se ha representado el contraste con el marxismo oriental que hemos visto manifestarse en los momentos decisivos de la historia del siglo xx. Cuando estalló la Primera Guerra

* Cf. Mazower, 2008 (sobre la trata de esclavos); Olusoga y Erichsen, 2010 (sobre la guerra colonial en el Este); Kakel III, 2011 y 2013 (sobre el *Far West* hitleriano).

Mundial, los exponentes del marxismo oriental en formación insistían en el hecho de que los horrores del capitalismo-imperialismo no habían esperado a agosto de 1914 para manifestarse en las colonias. El contraste que se pone de manifiesto durante la Segunda Guerra Mundial es análogo. El marxismo occidental fechaba erróneamente su inicio en 1939, el año en que irrumpía en Europa el expansionismo imperialista que desde hacía años arreciaba sobre las colonias. Por último, plegándose a los postulados de la última Arendt, el marxismo occidental ya moribundo iba de nuevo a la zaga de la ideología dominante, y desarrollaba su discurso sobre el poder y las instituciones totales haciendo completa abstracción del mundo colonial.

4. *¿Quién se sienta en el banquillo de los acusados: el colonialismo o sus víctimas?*

Tenemos que analizar en todo su alcance el giro que da Arendt con el estallido de la Guerra Fría. Su juicio sobre este o aquel país hacía ya abstracción de la suerte reservada a los pueblos coloniales: «Mussolini, al que tanto gustaba el término totalitario, no intentó instaurar un régimen totalitario en sentido estricto, sino que se contentó con la dictadura de partido único». La España de Franco y el Portugal de Salazar se asimilaban a Italia (Arendt, 1951, 427-428 [trad. esp., 435-436]). Pero ¿qué clase de poder ejercían estos tres países en las colonias sometidas a ellos? Por genocida (y totalitario) que fuese, estos tres países del Occidente colonial quedaban absueltos del cargo de totalitarismo.

El Prólogo de 1966 a *Los orígenes del totalitarismo* se preguntaba si debía hablarse de «totalitarismo» a propósito de la China de Mao Tse-Tung (en Arendt, 1951, xxxi [trad. esp., 46-47]), pero no se planteaba el mismo problema respecto de la China esclavizada por el Imperio del Sol Naciente. Y sin embargo, se trata de una de las páginas más horribles del siglo xx. Con la conquista de Nanquín en 1937, la masacre se convirtió en una especie de disciplina deportiva y de diversión al mismo tiempo: ¿quién era el más rápido y el mejor decapitando prisioneros? El despliegue de un poder sin límites y la deshumanización del enemigo alcanzaron un nivel de perfección bastante raro, incluso «único» en algunos aspectos: en lugar de realizarlos con animales, los experimentos de vivisección se hacían con chinos, que, por otra parte, se habían convertido en blancos vivientes para los soldados japoneses en sus ejercicios de asalto con bayoneta. El despliegue de este poder sin límites también afectó de lleno a las mujeres, sometidas a una brutal esclavitud sexual. Y no obstante, la sospecha de totalitarismo de Arendt solo afecta al régimen que puso fin a todo esto.

Pero hay más. Antes vimos que *lord* Cromer, miembro destacado de la administración colonial británica, aparecía como una especie de proto-Eichmann; vamos a leer ahora un párrafo dedicado a explicar la génesis del gobierno «totalitario»:

En los países en los que impera el tradicional despotismo oriental, la India y China, parece que encuentra condiciones favorables una forma similar de gobierno. Allí hay una reserva humana prácticamente inagotable, capaz de alimentar la máquina totalitaria de acumular poder y devorar individuos. Además, durante siglos ha dominado el sentido de la futilidad de los hombres típico de las masas (y absolutamente nuevo en Europa, un fenómeno asociado a la desocupación general y al incremento demográfico de los últimos ciento cincuenta años), un desprecio incontestado hacia la vida humana (Arendt, 1951, 430-431 [trad. esp., 438]).

Muy alejado de la crítica al colonialismo y el imperialismo, el discurso sobre la génesis del totalitarismo acababa poniendo el punto de mira en sus víctimas, esto es, en los pueblos coloniales. Y lo hace sin tener en cuenta su régimen político, como se pone de manifiesto con la alusión a la India (una democracia, aunque a menudo aliada de la Unión Soviética durante la Guerra Fría). Por sí sola, la «reserva humana prácticamente inagotable» constituye ya una premisa del totalitarismo, o una amenaza.

Paradójicamente, Arendt finalizaba haciendo suyo un argumento clásico de la ideología colonialista: la voz de alarma por el «suicidio racial» que se cierne sobre la raza blanca (incapaz de hacer frente a la marea humana de los pueblos coloniales de color debido a su escasa fertilidad) era uno de los motivos preferidos de Theodore Roosevelt y de Oswald Spengler (Losurdo, 2007, cap. 3, § 5). Algo a lo que no era ajeno ni el propio Churchill, empeñado en defender la dominación colonial británica sobre un pueblo, el indio, proclive a la desobediencia y a la rebelión a causa de su desconsiderado e incontrolado «pular» (en Mukerjee, 2010, 246-247). En términos análogos, Hitler advertía contra el peligro que representaba, para las «Indias germanas», la proliferación de indígenas en Ucrania y en Europa oriental (Hitler, 1942/1951, 453-454). De la condena de la dominación colonial como primera fuente y manifestación del poder totalitario a la apropiación de un tópico de la ideología colonialista para atacar a los pueblos coloniales, inclinados al totalitarismo ya solo por su desmesurado número, son evidentes los esfuerzos teóricos de Arendt en su intento de homologar *Los orígenes del totalitarismo* en su conjunto al clima ideológico de la Guerra Fría.

Esta involución se agravará con el paso del tiempo. Queda particularmente claro en el ensayo *Sobre la revolución*. Allí, Marx aparece como el autor de la «doctrina políticamente más dañina de la Modernidad, a saber: que la vida es el bien supremo y que el proceso vital de la

sociedad es el centro mismo de todos los esfuerzos humanos». El resultado es catastrófico:

Este giro conduce a Marx a una auténtica capitulación de la libertad ante la necesidad. Así pues, hace lo mismo que hizo antes su maestro revolucionario, Robespierre, y lo mismo que después haría su mejor discípulo, Lenin, en la mayor y más terrible revolución inspirada hasta la fecha por sus enseñanzas (Arendt, 1963a, 65-66 [trad. esp., 86]).

Quedan identificados los tres mayores enemigos de la libertad, e indirectamente los más peligrosos paladines del totalitarismo: Robespierre, Marx y Lenin. Respectivamente, el dirigente político jacobino que rubricó la abolición de la esclavitud en Santo Domingo y la victoria de la revolución de los esclavos negros guiados por Toussaint Louverture (Arendt perfectamente podría haber incluido a este último, no en vano conocido como el «jacobino negro» o como el líder de los jacobinos negros, en el elenco de los enemigos de la libertad); el filósofo que denunció antes que ningún otro la barbarie intrínseca al colonialismo; y el dirigente político que justo después de conquistar el poder animó a los «esclavos de las colonias» a que rompiesen sus cadenas promoviendo así la revolución anticolonialista mundial (lo que más engrandece al siglo xx). De hecho, quien se sienta en el banquillo de los acusados ya no es el colonialismo, sino sus grandes opositores; las dos revoluciones, la Revolución francesa (y jacobina) y la Revolución de Octubre, que promovieron el desmantelamiento del sistema colonialista-esclavista mundial son señaladas como enemigos acérrimos de la libertad.

Esta deriva no es casual. Incluso pasando por alto como un tropezón el hecho de que Arendt saque a relucir en cierto momento un tópico de la ideología colonialista, hay algo que está claro: si, tal y como sucede en la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo* y en su producción ulterior, se hace abstracción del poder despótico y tendencialmente totalitario que colonialismo e imperialismo imponen sobre los pueblos coloniales y de origen colonial, y se ignoran las terribles dificultades que comporta el proceso de emancipación para los pueblos sometidos o en peligro de quedar sometidos, y nos concentramos exclusivamente en la presencia o ausencia de las instituciones liberales capaces de limitar el poder, está claro de antemano que la sospecha de totalitarismo no afectará a los responsables de las guerras coloniales, sino a sus víctimas.

Pondré un ejemplo: la Francia de la Monarquía de Julio que a comienzos de 1830 se lanzaba a la conquista de Argelia era más liberal que el país árabe al que sometió. Sin embargo, fue Francia quien formuló y puso en práctica una política que Tocqueville definía en estos términos: «Destruir todo cuanto parezca una congregación permanente de población o, en otros términos, todo lo que parezca una ciudad. Creo que es

fundamental no dejar en pie ni permitir que surja ninguna ciudad en las regiones controladas por Abd el-Kader» (el líder de la resistencia) (Lorurdo, 2005, cap. 7, § 6). Pero ¿qué sentido tiene hacer recaer las sospechas de totalitarismo únicamente sobre las víctimas de esta política, declaradamente genocida?

Pese a todo, quizás a causa del pasado de Arendt, influida durante algún tiempo por el pensamiento de Marx y por el propio movimiento comunista, al menos a partir de los años setenta *Los orígenes del totalitarismo* no encuentra oposición en las filas del marxismo occidental, que ha entrado ya en su estadio terminal.

5. Con Arendt, del Tercer Mundo al «hemisferio occidental»

El cambio de rumbo operado por Arendt con el estallido de la Guerra Fría no solo afecta a la lectura del pasado. Vamos a dar un salto de dos décadas con respecto a la primera edición de *Los orígenes del totalitarismo*. Son los años en que la revolución anticolonialista mundial se manifestaba también en los Estados Unidos, con la lucha de los afroamericanos por la emancipación: el Tercer Mundo exigía el final de un capítulo secular de la historia bajo la divisa del colonialismo y el neocolonialismo, y de la supremacía blanca en el plano político, económico e ideológico. La filósofa se posiciona contra este tumultuoso movimiento de las colonias, las excolonias, los pueblos coloniales y los pueblos de origen colonial con una declaración concluyente: «El Tercer Mundo no es una realidad, sino una ideología». Pocos años después repetiría la misma declaración: el Tercer Mundo es «una ideología o una ilusión. África, Asia, Sudamérica son realidades» (Arendt, 1972, 123 y 209-210 [trad. esp., 159]).

Pero si el Tercer Mundo es una abstracción ideológica, ¿por qué iba Asia a ser una realidad? Obviamente hablamos de realidades políticas: sería absurdo contraponer Asia como categoría geográfica al Tercer Mundo, que es claramente una categoría política. Ahora bien, en el momento en el que Arendt hacía estas declaraciones, Asia abarcaba realidades políticas contrapuestas. La disparidad entre las rentas de Japón y las de los países menos desarrollados era enorme, y todavía seguía vivo el recuerdo de los horrores con los que se manchó las manos el Imperio del Sol Naciente en su intento de colonizar y esclavizar a sus vecinos asiáticos.

Pocos años antes de la declaración que acabamos de ver, condenando las revoluciones que seguían la senda de Marx y Lenin, la filósofa se despachaba en su obra *Sobre la revolución* con otra afirmación igual de rotunda: «La vida humana es flagelada por la pobreza desde tiempos inmemoriales,

y la humanidad sigue sufriendo bajo esta maldición en todos los países que se encuentran fuera del hemisferio occidental» (Arendt, 1963a, 120 [trad. esp., 148]). ¡«Hemisferio occidental»! Las realidades político-sociales más diversas se mezclan bajo una única categoría: el país industrial más avanzado y países castigados más que nunca entonces por el subdesarrollo y la miseria de masas; la superpotencia que se arrogaba, en base a la doctrina Monroe, el derecho de intervenir soberanamente en América Latina y los países forzados a sufrir semejantes intervenciones y la condición semicolonial aparejada a ellas. *Sobre la revolución* tan solo cita a James Monroe en una ocasión, y lo menciona unívocamente como adalid de la causa de la libertad (Arendt, 1963a, 120 [trad. esp., 88]); no hace referencia ni a los esclavos de su propiedad ni a la doctrina a la que dio nombre y que reivindicaba para la República norteamericana la dominación neocolonial sobre el continente entero, el «hemisferio occidental».

La negativa a hablar del Tercer Mundo, justificada debido a su «abstracción», desembocaba en una entidad todavía más abstracta (en términos político-sociales). Sin embargo, esta segunda abstracción dejaba entrever enseguida a un país muy determinado, respecto al cual la filósofa volvía a expresarse con toda rotundidad: «el colonialismo y el imperalismo de las naciones europeas» son «el gran crimen en el que América nunca se ha visto implicada» (Arendt, 1958, 46). En este cuadro, debido a una terrible distracción, no hay hueco para la guerra contra México y su desmembramiento, para la colonización y anexión de Hawái, para la conquista de Filipinas ni para la despiadada represión del movimiento independentista, donde fueron de extraordinaria utilidad las prácticas genocidas empleadas en su momento contra los indios.

Y llegamos así al olvido más clamoroso: la expropiación, deportación y exterminio de los nativos con el fin de adquirir tierras, cultivadas a menudo gracias al trabajo obtenido de los esclavos negros, arrancados de África y conducidos en un viaje marcado por una altísima tasa de mortandad. No en vano, este capítulo de la historia inspiró a Hitler, que veía en los «indígenas» de Europa oriental a otros tantos indios a los que expropiar y diezmar con el propósito de hacer posible la germanización de los territorios conquistados, mientras que los supervivientes serían destinados a trabajar a guisa de esclavos negros al servicio de la raza de los señores. Pues bien, este capítulo de la historia, al menos por lo que se refiere a su fase inicial americana, pese a que abarca el entero arco temporal del expansionismo colonial de Occidente y sintetiza todo su horror, no tendría nada que ver, según Arendt, con la historia del colonialismo.

A comienzos del siglo xx, un ilustre político e historiador británico observaba que *La democracia en América* de Tocqueville «no es tanto un

estudio político cuanto más bien una obra edificante» (Bryce, 1901, 325). *Sobre la revolución* de Arendt pertenece a esa misma categoría. Dos textos que celebran la fundación de los Estados Unidos como el capítulo más importante de la historia de la libertad, sin hacer mención del hecho de que la recién nacida República norteamericana sancionaba en su Constitución la esclavitud negra y vio durante décadas a los propietarios de esclavos ejercer una influencia decisiva sobre las instituciones políticas. «En una época en la que el movimiento en favor de la abolición de la esclavitud ya estaba en marcha a ambas orillas del Atlántico» (Ferguson, 2011, 129 [trad. esp., 189]), la institución de la esclavitud adoptaba su versión más dura (llegado el caso, el propietario blanco podía vender como piezas o mercancías independientes a los distintos miembros de la familia negra de su propiedad) y triunfaba política y constitucionalmente. Publicada pocos años después de la primera gran revolución anticolonial (la de Santo Domingo-Haití), a la vez que hablaba de ella con desprecio, *La democracia en América* expresaba su admiración por los Estados Unidos, que trataban de reducir por hambre al país gobernado por los antiguos esclavos y obligarlo a capitular. *Sobre la revolución* veía la luz en el momento culminante de la revolución anticolonialista mundial y su autora adoptaba una actitud semejante a la de Tocqueville: condenaba semejante revolución y le erigía un monumento a la superpotencia que pretendía reprimirla por todos los medios.

Pese a todo, Arendt siguió ejerciendo una gran influencia sobre el marxismo occidental. Vamos a ver como Hardt y Negri repiten de manera acrítica la tesis según la cual el colonialismo y el imperialismo serían extraños a los Estados Unidos (*infra*, IV, § 10). Podría decirse que el camino de Arendt (su huida de la revolución anticolonial y del Tercer Mundo y su llegada al «hemisferio occidental» y al país que lo encabeza, transfigurado míticamente) es el mismo que recorren los dos autores de *Imperio*.

6. Foucault y el olvido de los pueblos coloniales de la historia

Junto a Arendt, otro autor contribuía a hacer insalvable la brecha entre el marxismo occidental y la revolución anticolonial, un autor acreditado ya en los años sesenta por Althusser (Althusser y Balibar, 1965, 27, 46 y 110), por entonces el filósofo marxista más prestigioso. Me refiero a Michel Foucault. De su análisis de la infiltración, o bien la omnipresencia, del poder, no solo en las instituciones y las relaciones sociales, sino incluso en el dispositivo conceptual, emanaba un aura de radicalismo fascinante que le permitía arreglar cuentas con el poder y la ideocracia a la base del «socialismo real», cuya crisis se manifestaba cada vez con mayor claridad.

En realidad, ese radicalismo no solo era aparente, sino que se iba a transformar en su contrario. El gesto de condena de cualquier relación de poder, incluso de cualquier forma de poder, tanto en el ámbito de la sociedad como en el discurso sobre la sociedad, hacía bastante problemática o imposible aquella «negación determinada (*bestimmte Negation*)», aquella negación de un «contenido determinado» que, en términos hegelianos, es el presupuesto de una transformación real de la sociedad, el presupuesto de la revolución (Hegel, 1812/1969-1979, v, 49). Además, el esfuerzo por identificar y desmitificar la dominación en todas sus formas revela sorprendentes lagunas, precisamente allí donde la dominación se manifiesta en toda su brutalidad: la atención reservada a la dominación colonial es escasa o inexistente.

No parece que Foucault se sumase a la protesta por la masacre de los argelinos en París que promovió Sartre y en la que también participó Pierre Boulez, amigo del primero. Más en general, no desempeñó ningún papel en la lucha contra la tortura y la feroz represión con la que el poder trataba de aplacar la lucha por la liberación nacional en Argelia. Con razón se ha observado a propósito de Foucault que «su crítica del poder no se fija más que en Europa» (Taureck, 2004, 40 y 116).

Los pueblos coloniales o de origen colonial quedan fuera de sus obras incluso en el plano histórico. Así se explica la afirmación en virtud de la cual a finales del siglo XVIII habría comenzado a manifestarse, «en Europa y los Estados Unidos», la «desaparición del espectáculo del castigo» y de la «ritualización pública de la muerte» (Foucault, 1975, 13-14; Foucault, 1976, 213). La periodización que allí sugiere hace referencia al suplicio infligido en 1757 a Robert-François Damiens (autor de un atentado fallido contra Luis XV) y reconstruido por Foucault (1975, 9-11) con profusión de detalles espeluznantes. En realidad, si dejamos salir también a los afroamericanos en la fotografía, tenemos que decir que entre finales del siglo XIX y comienzos del XX asistimos no a la desaparición, sino al triunfo del «espectáculo del castigo» y la «ritualización pública de la muerte». Veamos de qué modo era condenado a morir en los Estados Unidos de la supremacía blanca el negro acusado (a menudo por error) de haber atentado contra la pureza sexual y racial de una mujer blanca:

En los periódicos locales se publicaban anuncios del linchamiento y se añadían coches suplementarios a los trenes para los espectadores, a veces millares, procedentes de localidades situadas a kilómetros de distancia. Los niños podían tener el día libre en el colegio para asistir al linchamiento.

El espectáculo podía incluir la castración, el desollamiento, la hoguera, el ahorcamiento, el empleo de armas de fuego. Se vendían *souvenirs* que podían incluir los dedos de las manos y los pies, los dientes, los huesos e

incluso los genitales de la víctima, así como postales con ilustraciones sobre el evento (Woodward, 1998, 16).

Muy lejos queda la reconstrucción que hace el filósofo francés de la historia de la «economía punitiva» («en Europa y los Estados Unidos») y del «alma moderna» en cuanto tal: en las primeras décadas del siglo XIX «poco a poco el castigo deja de ser una escenificación, y todo lo que pudiera tener de espectáculo recibe en adelante un juicio de valor negativo» (Foucault, 1975, 13-14 y 27). En realidad, por lo que se refiere a los afroamericanos, entre los siglos XIX y XX el suplicio y la muerte experimentaron una espectacularización sin precedentes y, lejos de quedar reservados para hechos excepcionales (el atentado contra un rey o un golpe de Estado), se convirtieron en una práctica casi cotidiana.

7. *Foucault y la historia esotérica del racismo...*

No se trata de un tropiezo: el filósofo francés ignora todo esto. Traza una extravagante historia del racismo, hasta el punto de resultar esotérica. En síntesis: «a mediados del siglo XIX», en contraposición con la tradición analista, empeñada en consagrar la soberanía, se abre paso en Francia un discurso completamente nuevo, antiautoritario y revolucionario, que descompone la sociedad en razas (o clases) enfrentadas e introduce «un principio de heterogeneidad: la historia de los unos no es la historia de los otros» (Foucault, 1976, 73 y 65).

Sin embargo, poco tiempo después se va a producir un cambio: «la idea de la raza, con todo lo que tiene al mismo tiempo de monista, estatal y biológico, va a ser sustituida por la idea de la lucha entre las razas». Es todo un vuelco: «El racismo representa, literalmente, el discurso revolucionario, pero invertido». Quede claro: «la raíz sigue siendo la misma» (Foucault, 1976, 74). Así se explicarían la tragedia y los horrores del siglo XX. El Tercer Reich «retoma el tema, que se había difundido a finales del siglo XIX, de un racismo de Estado encargado de salvaguardar la raza». Por lo que se refiere al país que surgió de la Revolución de Octubre: «Lo que el discurso revolucionario designaba como enemigo de clase se convertirá en una especie de peligro biológico en el racismo de Estado soviético» (Foucault, 1976, 75).

Se trata de una reconstrucción que plantea numerosos problemas. En primer lugar, ¿tan solo hay «racismo de Estado» en el siglo XX? Los abolicionistas que en el siglo XIX quemaban en las plazas la Constitución americana, considerándola un pacto con el diablo por consagrar la esclavitud racial, contribuyeron con enorme anticipación a poner en duda semejante periodización; o bien los abolicionistas que acusaban a la ley

sobre esclavos fugitivos de 1850 de pretender obligar a todos los ciudadanos estadounidenses a convertirse en cazadores de hombres: no solo era susceptible de castigo quien tratase de esconder o de ayudar al negro perseguido por sus legítimos propietarios, sino también quien no contribuyese a su captura (Losurdo, 2005, cap. 4, § 2). Cabría decir, para justificar en parte a Foucault, que ignoraba este capítulo de la historia; pero al menos podría haber leído el comentario de Marx sobre la *Fugitive Slave Law*: «Parece ser que el deber constitucional del Norte era el de actuar como cazadores de esclavos por cuenta de los propietarios sudistas» (MEW, XV, 333). En cualquier caso, no estamos ante un racismo que se manifieste solo al nivel de la sociedad civil: en base a normas constitucionales y jurídicas explícitas, la pertenencia racial del individuo, acreditada y sancionada legalmente, decidía sobre su posición social y su destino; se trata con toda claridad de «racismo de Estado».

Si la tesis según la cual el «racismo de Estado» habría aparecido por primera vez en el siglo XX carece de cualquier fundamento, ¿es al menos indiscutible la afirmación según la cual la proclamación del Tercer Reich señalaría el «surgimiento de un Estado absolutamente racista» (Foucault, 1976, 225)? Está fuera de discusión el particular horror con que se mancha la Alemania hitleriana, el horror del judaicidio; pero no se trata exactamente de eso. Leamos el comentario de un autorizado historiador estadounidense del racismo: «La definición nazi de un judío nunca fue tan rígida como la norma denominada *the one drop rule*, empleada para la clasificación de los negros según las leyes de pureza racial vigentes en el Sur de los Estados Unidos»; basándose en las leyes de Núremberg, los judíos se definían también por la pertenencia a la religión judía de tal o cual antepasado, mientras que en los Estados Unidos la religión no desempeñaba ningún papel en la definición del negro. La sangre lo decidía todo, incluso una sola gota de sangre (Fredrickson, 2002, 8 y 134-135).

Si nos referimos además a los Estados Unidos de antes de la guerra de Secesión, nos vemos más que forzados a extraer una conclusión: la realidad del Estado racial emerge aquí con más claridad que en el Tercer Reich; Hitler no poseía esclavos (ni negros ni judíos), mientras que, como sabemos, durante las primeras décadas de historia de la República norteamericana casi todos sus presidentes fueron propietarios de esclavos (negros). Sin embargo, en la historia del racismo que delinea Foucault no tienen cabida los afroamericanos, ni siquiera los pueblos coloniales o de origen colonial en su conjunto. La comprensión del nazismo queda así comprometida: vamos a ver al principal ideólogo del nazismo (Alfred Rosenberg) apelar, tres años antes del ascenso de Hitler al poder, al «Estado racial» vigente en los Estados Unidos (en el Sur) como modelo para la edificación del Estado racial en Alemania.

Más en general: el olvido del colonialismo hace imposible una adecuada comprensión del capitalismo. Si analizamos los países capitalistas junto con las colonias que poseen, fácilmente nos daremos cuenta de que estamos ante una doble legislación: una para la raza de los conquistadores y otra para la raza de los conquistados. En este sentido, el Estado racial o el «racismo de Estado» (en la terminología de Foucault) acompaña como una sombra a la historia del colonialismo (y del capitalismo); solo que en los Estados Unidos este fenómeno se muestra con mayor evidencia debido a la contigüidad espacial en que viven las distintas «razas».

Por desgracia, cuando reconstruye la historia del racismo, el filósofo francés no solo hace abstracción de la tradición colonial, sino también de la historia político-social en cuanto tal. No parte del encuentro-choque entre distintas culturas y de la relación que establece Occidente con lo que progresivamente se convertirá en el mundo colonial o semicolonial. Se contenta con un capítulo de la historia de las ideas por entero interno a Occidente e incluso a Francia. No se trata del país (metrópoli y colonias) en el que surgió, durante la revolución, la condena del régimen esclavista y racista vigente en Santo Domingo (al igual que en la vecina República norteamericana), basado en el dominio, legalmente sancionado, de una «aristocracia de la epidermis» o una «nobleza de la piel». No se trata del país en el que se produjo el primer enfrentamiento épico entre defensores y detractores de la esclavitud negra y del Estado racial.

No. En el centro de la historia del racismo delineada por Foucault se sitúa otra Francia. Aunque en unos términos bastante vagos, y sin mencionar textos ni autores determinados, hace referencia al discurso, que se hizo imperante durante la revolución, que leía en términos raciales el conflicto político-social no en el Imperio francés en su conjunto, sino en la Francia metropolitana (haciendo abstracción de las colonias): cuando Boulainvilliers defendía los privilegios de los nobles por ser herederos de los francos victoriosos, autores como Sieyès y Thierry le replicaban reivindicando el derecho de los galo-romanos (o bien del Tercer Estado) a sacudirse de encima la dominación impuesta por los francos.

Salta a la vista de nuevo el singular modo de proceder de Foucault, que en lugar de poner el punto de partida en Boulainvilliers, lo pone en sus adversarios: los primeros en leer el conflicto político-social en términos raciales habrían sido los revolucionarios. Pero hagamos abstracción de ello: los críticos de Boulainvilliers ¿realmente eran racistas?, ¿pretendían establecer una «heterogeneidad» natural e insuperable entre los sujetos político-sociales en lucha? Por mucho que hablase de razas o de pueblos en lucha y en guerra, Sieyès discutía la posición de absoluto

privilegio que reivindicaban los defensores de la aristocracia, quienes «llegaban incluso a considerarse otra especie de hombres», una especie superior (Sieyès, 1788/1985, 99). Como lo demuestra la apelación a la común humanidad, estamos más bien ante una crítica del racismo, no ante su teorización. En verdad, ¿no es «la historia de los unos también la de los otros»?

En el fondo, cuando Thierry describía en 1853 la historia del Tercer Estado, si bien partía de la lucha entre francos y galos, sin embargo terminaba celebrando la progresiva «fusión de las razas», la progresiva desaparición de la «distinción entre las razas» y de las «consecuencias legales de la diversidad de orígenes», y ello como resultado de una lucha en la que los siervos de la gleba y los excluidos en general polemizaban en estos términos con los señores: «Somos hombres, como ellos» (Thierry, 1853, 411, 413 y 424). ¿Es este un discurso racista, o su crítica?

Incluso si hablamos de Boulainvilliers, es cierto que justificaba los privilegios de su clase apelando a un conflicto entre distintas «razas», pero se trataba en cualquier caso de razas occidentales; comparaba al Tercer Estado con los galo-romanos, derrotados, sí, pero no extraños al mundo civilizado; no los comparaba con los negros de las colonias, es decir, con una «raza» considerada inferior por naturaleza y de la que solo puede sacarse trabajo servil. Con su teoría, Boulainvilliers no se proponía someter a esclavitud o someter colonialmente a la burguesía, que había experimentado un notable ascenso social en Francia; lo que se proponía era reafirmar el carácter exclusivo de los privilegios aristocráticos. El proceso de auténtica racialización afectaba en primer lugar, en cambio, a los pueblos coloniales (y secundariamente a las clases populares de la metrópoli, asimiladas a menudo a los salvajes de las colonias), y el estrato superior del Tercer Estado, que solo agitaba el tema de la común humanidad para luchar contra los privilegios de la aristocracia, era copartícipe de ese proceso.

Todo esto queda fuera del marco histórico-conceptual de Foucault. En él no tienen cabida procesos seculares de racialización y deshumanización que afectaban a los pueblos coloniales, al igual que no hay espacio para las grandes luchas por el reconocimiento, empezando por la que conduce, con la radicalización de la Revolución francesa, a la abolición de la esclavitud en las colonias. Esto me lleva a plantearme la siguiente pregunta: ¿de veras, de cara a explicar la historia del racismo en Occidente, el debate que se produjo en Francia en torno a los francos y los galo-romanos, con la participación de un escaso número de intelectuales, es más importante que las guerras de conquista contra pueblos que empezaban a ser considerados una masa de *homúnculos* privados de auténtica dignidad humana y destinados, en consecuencia, a ser esclavizados o aniquilados, como sucedió en el marco del que se ha

definido en ocasiones, debido a sus dimensiones, como el «mayor genocidio de la historia humana» (Todorov, 1982, 7), el que se consumó a raíz del descubrimiento-conquista de América? Y por lo que hace a Francia, el capítulo de la historia de las ideas en el que Foucault centra su atención ¿es más significativo que la revolución y la guerra que estallaron en Santo Domingo a propósito del mantenimiento o la abolición de la esclavitud negra? Se trató de un gigantesco enfrentamiento, que implicó a grandes masas humanas y que constituye un capítulo central de la historia mundial. Sin embargo, todo esto está demasiado impregnado de elementos materiales (las cadenas de la esclavitud real, los beneficios obtenidos en el mercado de esclavos y con los bienes producidos por ellos) y es demasiado conocido como para suscitar el interés de Foucault, empeñado en demostrar que revolución y racismo van de la mano y en buscar una originalidad rayana en el esoterismo.

El celo antirrevolucionario y el culto por el esoterismo llegan al colmo con la lectura de los treinta años de estalinismo como un régimen presidido por el racismo estatal y biológico. La teoría tradicional sobre el totalitarismo aproxima y equipara de un modo más o menos radical la Alemania de Hitler y la Unión Soviética de Stalin. Sin embargo, siempre se mantiene una gran distancia e incluso una antítesis clara en el plano ideológico: el primero proclama abiertamente su pretensión de edificar un imperio colonial basado en la supremacía blanca y aria; el segundo en cambio se erige en campeón de la lucha contra el colonialismo y el racismo. No obstante, Foucault se empeña en una operación que les habría parecido demasiado osada a los defensores de la habitual teoría del totalitarismo: asimila a Hitler y Stalin también en el plano ideológico, como dos defensores del «racismo biológico». Sin duda se trata una tesis novedosa. Ahora bien, ¿se sustenta en alguna demostración o en algún argumento que al menos parezca una demostración?

Por lo que se refiere a la relación con el enemigo exterior, el jefe de filas del revisionismo histórico, Nolte, observa que durante la Segunda Guerra Mundial la representación «racista» de Alemania estaba muy presente en el Oeste, con «una suerte de réplica» de la lectura del conflicto «más afín al nacionalsocialismo», mas no en la Unión Soviética, que se atenía a una «representación histórica». En efecto, no fue Stalin, sino Roosevelt quien acarició un proyecto de solución biológica: «Debemos castrar al pueblo alemán o tratarlo de tal modo que no pueda seguir reproduciendo gente dispuesta a comportarse como en el pasado». No es casualidad que al finalizar la Segunda Guerra Mundial, al criticar esta postura, Benedetto Croce subrayaba que la «esterilización» invocada seguía el «ejemplo de los propios nazis». En efecto, en los años del Tercer Reich la «solución final» estuvo precedida por programas recurrentes o por la sugerencia de «esterilizar en masa a los judíos». Por

lo demás, Croce ignoraba que a su vez el Tercer Reich había aprendido mucho de la tradición eugenésica y racista de los Estados Unidos, como se pone de manifiesto a partir de las propias declaraciones de Rosenberg y Hitler. Sobra decir que, con su puntual observación, el filósofo liberal refutaba de antemano la fantasiosa historia del racismo delineada por Foucault.

Por lo que se refiere al enemigo interno, citando unas declaraciones de Stalin según las cuales «el hijo no responde del padre», a finales de 1935 *Pravda* anunciaba la superación de las discriminaciones que impedían a los hijos de las clases privilegiadas acceder a la universidad. Habla por sí sola la obsesión pedagógica que, como reconoce una historiadora estadounidense de probada fe anticomunista (Anne Applebaum), caracterizaba al gulag: hasta el último momento, cuando arreciaba la guerra hitleriana de aniquilación y el país entero se encontraba en una situación absolutamente trágica, se afanaba por encontrar e invertir «tiempo y dinero» en «propaganda, manifiestos y reuniones de adoctrinamiento político» de los detenidos. Obviamente, esto no desmiente el carácter terrorista de la dictadura y el horror del gulag, pero ¿dónde está la biología? Hay que distinguir la despeciación (la exclusión de la comunidad humana y civil) político-moral, que preside las guerras de religión y las guerras ideológicas, y que le permite a la víctima la vía de escape de la conversión, de la despeciación racial, naturalmente infranqueable*. Uno puede sentir toda la repugnancia del mundo hacia la cruzada contra los albigenses y la noche de San Bartolomé, pero no conozco a ningún historiador o filósofo que incluya estos dos acontecimientos dentro de la historia del racismo biológico.

Una última consideración: cuando Foucault impartía en el Collège de France el curso que estamos analizando —en 1976— todavía estaba muy vivo el régimen de *apartheid* de la Sudáfrica racista. Por otra parte, una década antes Arendt llamó la atención sobre la prohibición que seguía afectando en Israel a los matrimonios interraciales y sobre otras normas de inspiración análoga, paradójicamente próximas a las «infames leyes de Núremberg de 1935» (Arendt, 1963b, 15-16 [trad. esp., 18]). Sin embargo, cuando el autor francés se pone a buscar otra realidad comparable al Tercer Reich en cuanto al «racismo de Estado», solo consigue encontrarla en la Unión Soviética, un país que desde su fundación desempeñó un papel decisivo en promover la emancipación de los pueblos coloniales y que, todavía en 1976, ocupaba un papel de

* Cf. Losurdo, 2015, cap. 4, § 2 y 5 (para la observación de Nolte y para el proyecto de esterilización forzada de los alemanes barajado por F. D. Roosevelt); cap. 5, § 9, y cap. 2, § 8 (para las distintas formas de despeciación); y Losurdo, 2008, 143-150 (sobre Applebaum y la URSS de Stalin).

primer plano en la denuncia de la política antinegra y antiárabe seguida, respectivamente, por Sudáfrica e Israel.

8. ... y de la biopolítica

No menos esotérica e igualmente rebosante de celo antirrevolucionario es la historia de la «biopolítica» que reconstruye Foucault, una categoría que por lo demás le debe su extraordinaria fortuna al filósofo francés, que se sirve de ella para explicar los horrores del siglo XX. Sintetizándolo al máximo, este es el balance histórico que hace: a partir del siglo XIX se afirma una nueva concepción y una «nueva tecnología del poder». Ya no se trata, como en el pasado, de disciplinar el cuerpo de los individuos; ahora el poder «se aplica a la vida de los hombres, o mejor: no afecta tanto al hombre-cuerpo cuanto al hombre que vive, al hombre en tanto que ser viviente», afecta «a procesos globales específicos de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad», a la «reproducción» de la vida humana (Foucault, 1976, 211 y 209-210). Y así, con la irrupción de la biopolítica «el poder, en el siglo XIX, toma posesión de la vida», o al menos «se hace cargo de la vida», lo cual «equivale a decir que llega a ocupar toda la superficie que se extiende desde lo orgánico hasta lo biológico, desde el cuerpo hasta la población», hasta los «procesos biológicos globales»; ahora debe garantizar «la seguridad del conjunto en relación a los peligros internos».

De suyo, el giro biopolítico ya está preñado de peligros. Después aparece el racismo, o mejor dicho, el racismo de Estado y biológico, que pretende «introducir una separación: la separación entre lo que debe vivir y lo que debe morir», y transforma la biopolítica en una práctica mortal (Foucault, 1976, 218, 215 y 220). De aquí van a seguirse las consecuencias catastróficas que conocemos ya en la URSS estalinista y la Alemania hitleriana.

Al igual que sucedía con la historia del racismo, también en la historia de la biopolítica es clamoroso el silencio sobre el colonialismo, que no obstante es el lugar de origen del uno (como ya hemos visto) y de la otra (como vamos a ver de inmediato). Resulta muy ilustrativo lo sucedido en América con la llegada de los conquistadores. A menudo, los nativos eran condenados a trabajar hasta morir. Se podía disponer de un número prácticamente ilimitado de potenciales esclavos y no faltaron quienes se afanaban por incrementar su riqueza promoviendo la reproducción del ganado humano de su propiedad:

Las Casas refiere que el precio de una esclava aumenta cuando está encinta, exactamente igual que pasa con las vacas. «Ese hombre indigno se ufana-

ba, se vanagloriaba —sin mostrar ninguna vergüenza— ante un religioso, de haber hecho todo cuanto estaba en su mano por dejar encinta a muchas indias, con el fin de poder obtener un mejor precio vendiéndolas como esclavas preñadas» (Todorov, 1982, 213).

El testimonio de Las Casas hace referencia a una época en la que los pieles rojas todavía no habían sido sustituidos por los negros como fuerza servil. Cuando se produjo la sustitución, los primeros, asimilados de hecho a un lastre inútil e incómodo, se vieron destinados a desaparecer de la faz de la Tierra, y los segundos a trabajar y reproducirse como esclavos. Para reforzar y perpetuar la jerarquía racial, en las colonias inglesas de Norteamérica y luego en los Estados Unidos, se recurría a dos normas: por un lado, la prohibición de la *miscegeneration*, o bien de la «bastardización», es decir: la prohibición de las relaciones sexuales y matrimoniales entre miembros de la raza «superior» y miembros de la raza «inferior». De este modo, una rígida barrera legal y biopolítica separaba la raza de los señores y la raza de los esclavos, y se tenían garantías suficientes de que esta última seguiría siendo dócil y obediente. Llegado el caso se recurría a la segunda norma: una muerte infligida mediante tormentos horribles esperaba a quien diera muestras de no haber aprendido la lección. Una vez garantizado el perfecto funcionamiento de la institución de la esclavitud, el ganado humano estaba llamado a crecer y multiplicarse.

En 1832, Thomas R. Dew, influyente ideólogo del Sur, declaraba sin ningún empacho y no sin cierto orgullo que Virginia era un «estado dedicado a la cría de negros»: en un año exportaba hasta cinco mil. Y un plantador se jactaba de que sus esclavos eran «excelentes animales de cría». Entre los propietarios de esclavos estaba muy extendido el método consistente en incrementar el capital fomentando la maternidad precoz y promoviendo los nacimientos en general: no pocas veces las chicas eran madres con trece o catorce años y con veinte ya habían traído al mundo cinco criaturas; incluso podían conseguir la emancipación después de haber incrementado el patrimonio de su patrón con diez o quince nuevos esclavos (Franklin, 1947, 149). Esta práctica no le pasó inadvertida a Marx, quien analizaba en estos términos la situación vigente en los Estados Unidos en vísperas de la guerra de Secesión: algunos estados estaban especializados en la «cría de negros (*Negerzucht*)» (MEW, XXIII, 467), o bien en la «cría de esclavos (*breeding of slaves*)» (MEW, XXX, 290); renunciando a sus «exportaciones» tradicionales, estos estados «criaban esclavos» en calidad de mercancías «exportables» (MEW, XVI, 336).

Triunfaba la biopolítica. Si los conquistadores recurrieron a una biopolítica de carácter privado (pero tolerada o fomentada siempre por el poder político), ahora en cambio se trata de una biopolítica practicada

según reglas y normas precisas: una biopolítica de Estado (más que un racismo de Estado). El Estado, el «poder» se ocupa de los «procesos biológicos generales», «toma posesión de la vida», y lo hace del modo más radical, imponiendo una drástica «separación entre quienes deben vivir y quienes han de morir»: la cría de negros va de la mano con la deportación y el exterminio de los nativos. Es además una separación que se reproduce entre los propios negros: los que son sospechosos de poner en peligro «la seguridad del conjunto» (por emplear el mismo lenguaje de Foucault) son considerados indignos de vivir y sentenciados a muerte, a los demás se los anima a crecer y multiplicarse como esclavos.

Más adelante, a comienzos del siglo xx, John A. Hobson, el honesto liberal inglés al que tantas veces se refiere Lenin en su ensayo sobre el imperialismo, sintetiza en estos términos la biopolítica del Occidente capitalista y colonialista: sobreviven (e incluso se las invita a crecer) las poblaciones que «pueden ser explotadas provechosamente por los colonizadores blancos, sus superiores», mientras que las demás «tienden a desaparecer» (o más exactamente a ser diezgadas y aniquiladas) (Hobson, 1902, 214).

En la obra de Foucault no hay rastro de este capítulo central en la historia de la biopolítica, el capítulo colonialista. Pero su silencio no termina aquí. En la metrópoli capitalista comenzaba a acumularse también una población excedentaria e improductiva. Era otro lastre, y en esta medida invitaba a pensar en los indios. Unos y otros correrían la misma suerte. Benjamin Franklin expresaba con claridad esta opinión, observando a propósito de los nativos:

Si entre los designios de la Providencia está el de extirpar a estos salvajes para permitir que se cultive la tierra, me parece que el ron será probablemente el instrumento apropiado. No en vano, ha aniquilado ya a todas las tribus que antes habitaban la costa.

Seis años antes, Franklin advertía a un médico en estos términos:

La mitad de las vidas que salváis no son dignas de ser salvadas, pues son inútiles, mientras que la otra mitad no deberían salvarse por su perfidia. ¿Acaso vuestra conciencia no os echa nunca en cara la impiedad que supone vuestra permanente guerra contra los planes de la Providencia?

La biopolítica les tenía reservado un trato análogo, radical, a los lastres de dentro y fuera de la metrópoli capitalista. Al igual que ocurría con los indios propiamente dichos, también en el caso de los «indios» metropolitanos la biopolítica separaba soberanamente las vidas «dignas de salvarse» de las demás, o bien, por emplear las mismas palabras que Foucault, «a los que deben vivir de los que han de morir». Más de un siglo después de Franklin, Nietzsche se pronunciaba a favor de la «ani-

quilación de las razas decadentes» y de la «aniquilación de los millones de malogrados».

La preocupación biopolítica invade todos los aspectos de la sociedad capitalista. ¿De qué modo se iba a asegurar el capitalismo la fuerza de trabajo dócil y sumisa que necesita? Sieyès soñaba con resolver el conflicto social cruzando a los negros con simios antropomorfos: esperaba que viese así la luz una raza de esclavos por naturaleza. En términos más realistas, Jeremy Bentham proponía encerrar en «casas de trabajo» (forzado), junto a los vagabundos, también a sus hijos de tierna edad, para hacer más adelante que se apareasen y producir una «clase indígena», habituada al trabajo y a la disciplina. Sería —aseguraba el liberal inglés— «la más gentil de las revoluciones», una revolución sexual, o bien biopolítica, empleando el término que se ha impuesto actualmente. Partiendo de este trasfondo ideológico y político puede comprenderse la invención de la «eugenesia» en Inglaterra, una nueva ciencia que en Europa contaba a Nietzsche entre sus más convencidos cantores, y que en los Estados Unidos iba a conocer una difusión y una aplicación masivas (sobre todo ello cf. Losurdo, 2005, caps. 1, § 5 y 4, § 6; Losurdo, 2002, cap. 19).

Foucault ignora igualmente este segundo capítulo de la historia de la biopolítica, el más propiamente capitalista. De hecho, ni siquiera le presta atención al tercer capítulo, que podríamos llamar el capítulo bélico. En efecto, el término en cuestión aparece a raíz de la Primera Guerra Mundial, siendo el suizo Rudolf Kjellén el primero en utilizarlo. Es el año 1920. En el ambiente se deja percibir claramente la consternación provocada por las dimensiones de la carnicería que acaba de concluir, tanto más por cuanto la paz recién firmada les parece a muchos un simple armisticio, preludio de un nuevo pulso entre gigantes y de una nueva carnicería. Por otro lado, tras el llamamiento de la Revolución de Octubre y de Lenin a los «esclavos de las colonias» para que rompan sus cadenas, se difunde ampliamente por Occidente la angustia ante la revolución anticolonialista que se perfila en el horizonte, que incluso ha comenzado ya.

En semejantes circunstancias, la fecundidad de los pueblos coloniales, más que incrementar el número de esclavos o semiesclavos, amenaza con multiplicar los potenciales enemigos de Occidente y de las grandes potencias colonialistas. Se difunde entonces por los Estados Unidos y Europa la denuncia del suicidio, o mejor dicho, el «suicidio racial» hacia el que se precipitan las grandes potencias al tolerar el aborto o el descenso de la natalidad. No faltarán quienes se planteen una pregunta terrible: cuando impera la movilización total, también en el plano económico, ¿merece la pena gastar recursos para tratar a enfermos incurables que en la nueva guerra que se avecina solo

pueden ser una carga?, ¿no convendría más bien emplear esos recursos en incrementar el número y en mejorar las condiciones de vida de los combatientes reales y potenciales? La política se ha convertido claramente en biopolítica.

Puede que los tres capítulos de los que he hablado sean distintos en el plano conceptual, pero no distan mucho en el plano cronológico. Veamos qué sucede en Inglaterra en los años que preceden a la Primera Guerra Mundial. Uno de los expertos de la Comisión Real encargada de estudiar el problema de los «débiles mentales» advierte: «disminuyen el vigor general de la nación», amenazan incluso con provocar la «destrucción nacional». Este informe, que Churchill hace circular ampliamente, recomienda que se adopten medidas enérgicas: es necesario proceder a la esterilización forzada de los «débiles mentales», de los inadaptados, los presuntos delincuentes habituales; a su vez, los «vagabundos ociosos» deberán ser encerrados en campos de trabajo. Solo así se podrá afrontar adecuadamente «un peligro nacional y racial imposible de exagerar». Tiempo antes Churchill ya se había confiado a su primo en estos términos: «La mejora de la raza (*breed*) británica es el objetivo político de mi vida». El estudioso que ha analizado este capítulo de la historia comenta: en cuanto *Home Secretary*, en 1911 Churchill era partidario de medidas «draconianas» que «le habrían conferido personalmente un poder prácticamente ilimitado sobre las vidas de los individuos» (Pon-ting, 1994, 100-103; 1992).

En la obra de Foucault, que emplea el término como si lo hubiese inventado él mismo, no hay ni rastro de estos tres capítulos de la historia de la biopolítica. En realidad, bien mirado, lo ha reinventado radicalmente: la categoría de «biopolítica» viene a situarse ahora junto a la de «totalitarismo». Tanto en un caso como en el otro, de lo que se trata es de aproximar la URSS estalinista a la Alemania hitleriana, incluyendo a veces en el juicio de condena al socialismo en cuanto tal e incluso al *Welfare State* (Foucault, 1978-1979/2004, 113-114 y 195-196). Hayek procede de modo análogo, acusando de «totalitarismo» a los partidarios del socialismo en cualquiera de sus formas e incluso del Estado social. Una vez más, pese a las apariencias y a sus gestos radicales, resulta que Foucault se amolda bastante bien a la ideología dominante. Y como es obvio, donde la connivencia está más clara es en su radical olvido de la historia del colonialismo.

9. De Foucault a Agamben (pasando por Lévinas)

Giorgio Agamben entra a formar parte, hasta cierto punto, de los filósofos de referencia del agonizante marxismo occidental. Asimilado a veces

a Horkheimer y Adorno, y otras a Alain Badiou (Žižek, 2009a, 126, 207 y 420), es coautor de libros colectivos en los que intervienen algunos de los exponentes más prestigiosos del marxismo occidental (VV.AA., 2009). Aquí tan solo quiero ocuparme de su importante contribución a la destrucción de los vínculos entre el marxismo occidental y la revolución anticolonial, de modo que me voy a referir exclusivamente a la Introducción a *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, publicado por Emmanuel Lévinas en 1934. Son pocas páginas, que no obstante atañen a temas centrales de este trabajo.

El elogio por parte de Agamben (2012, 9) es claro y solemne: «El texto de Lévinas que presentamos aquí quizás sea el único intento logrado de la filosofía del siglo XX de rendir cuentas con el acontecimiento decisivo del siglo: el nazismo». ¿De qué se trata? Según Lévinas, el hitlerismo niega el fundamento del «liberalismo», de la «civilización europea», del «espíritu occidental», «la estructura del pensamiento y de la verdad en el mundo occidental», rechaza la tesis de la «libertad incondicionada del hombre frente al mundo», de la «libertad soberana de la razón» (Lévinas, 1934, 25-26, 33-34 y 28). Frente a todo ello, el nazismo contrapone «lo biológico, con toda la fatalidad que comporta», «la voz misteriosa de la sangre», la idea de la raza. ¿Cuándo se inició la perversión que pretende poner en discusión el «pensamiento tradicional de Occidente»? «El marxismo, por primera vez en la historia occidental, discute esta concepción del hombre». Lejos de reconocer «la libertad absoluta, esa libertad que obra milagros», Marx sostiene que «el ser determina la conciencia»; de este modo «toma a contrapié a la cultura europea, o al menos rompe la curva armoniosa de su desarrollo» (Lévinas, 1934, 32-33 y 29-30). Constituye el inicio de la catástrofe que culmina con el nazismo: el materialismo histórico le allana el camino al racismo biológico.

Tradicionalmente, Marx y el movimiento político que se inicia con él han sido acusados por el motivo opuesto, por haberse abandonado a la *hybris* de la razón y de la praxis, que pretende edificar, en un arriesgado experimento de ingeniería social, una sociedad y un mundo radicalmente nuevos. En esta crítica hay una pizca de verdad: todos los grandes movimientos revolucionarios tienden a infravalorar el peso y la resistencia de la objetividad social, a exaltar de forma acaso desmesurada el papel de la praxis y a caer en lo que he definido como el «idealismo de la praxis» (Losurdo, 2013, cap. 9, § 1-2). No por casualidad, estando en la cárcel, e impulsado por el deseo de eludir la censura fascista, cuando Gramsci necesita valerse de un sinónimo de marxismo o de materialismo histórico, habla de «filosofía de la praxis» y no ciertamente de «filosofía del ser».

Sin embargo, empeñado en demostrar la tesis de la continuidad entre el materialismo histórico y el racismo biológico, a Lévinas no le tiembla

el pulso si tiene que forzar las cosas. Le atribuye a Marx la tesis de que «el ser determina la conciencia», pero sin pararse a explicar de qué «ser» se trata. Pues bien, leamos *Para una crítica de la economía política*: «la conciencia de los hombres no determina su ser, sino al contrario, es su ser social el que determina su conciencia» (MEW, XIII, 9). El ser social es la historia. ¿Qué sentido tiene, entonces, asimilar el lugar del cambio continuo con la sangre, con la naturaleza biológica, celebrada por los campeones del racismo como sinónimo de una verdad eterna que acaba haciendo justicia con los yerros, las desviaciones, las fantasías y mistificaciones ideológicas que tanto abundan en el proceso histórico?

La tesis de Lévinas y Adorno no hace sino recoger un tópico bastante antiguo, refutado ya a finales del XIX por un eminente representante de la «civilización europea» y del «espíritu occidental». Me refiero a Émile Durkheim. El gran sociólogo distingue claramente entre materialismo histórico y «darwinismo político y social», consistente este último «simplemente en analizar el devenir de las instituciones a través de los principios y conceptos específicos de la explicación del devenir zoológico». La teoría de Marx es bien distinta:

Busca las causas motrices del desarrollo histórico [...] en el *ambiente artificial* creado y superpuesto a la naturaleza por el *trabajo* de los hombres asociados. No hace depender los fenómenos sociales del hambre, la sed, el deseo genético, etc.; sino del estadio alcanzado por la *actividad humana*, de los modos de vivir que resultan del mismo, o por decirlo de una vez, de la *obra colectiva* (Durkheim, 1897, 116-117).

He resaltado con las cursivas los términos que constituyen una refutación *avant la lettre* de la interpretación lévinasiana de Marx. Sin duda, desde el punto de vista de Lévinas, una filosofía que subraya el papel del «ser social» se sitúa siempre en una pendiente peligrosa. Pero Durkheim también ha respondido por anticipado a esta objeción: una de las reglas centrales del «método sociológico» consiste en no fijarse en las intenciones y las representaciones conscientes de los individuos, sino en las situaciones, las relaciones, los «hechos sociales» (Durkheim, 1895, 164 [trad. esp., 147]). «Bajo esta condición, y solo así, la historia puede convertirse en una ciencia, y en consecuencia puede existir la sociología». La convergencia con el materialismo histórico respecto de este punto es tan clara que el sociólogo francés añade: llegué a esta conclusión «antes de conocer a Marx, cuya influencia no he sufrido en absoluto» (Durkheim, 1897, 118-119). Por consiguiente, uno de los mayores sociólogos, un intelectual francés de la Tercera República con orígenes judíos, sería corresponsable del desvío ruinoso que desembocó en el nazismo.

Así pues, la tesis en virtud de la cual, por incidir en el papel de las «necesidades materiales», Marx se habría situado en una peligrosa pendiente

que lleva al triunfo del materialismo biológico y racial es un auténtico sinsentido, tanto en el plano histórico como en el filosófico. El «sistema de las necesidades» es una sección de *Los fundamentos de la filosofía del derecho* de Hegel, que comienza (§ 189) celebrando a este propósito la economía política, y homenajeando a Smith, Say y Ricardo. Así, Lévinas y Agamben casi llegan a citar como precursores del Tercer Reich a una parte considerable del panteón intelectual de Occidente.

Sin ningún fundamento en el plano filosófico, las consideraciones de Lévinas y Agamben se mueven en un espacio histórico absolutamente imaginario. En los años que preceden al texto del filósofo francés, la campaña contra el marxismo y el bolchevismo, en pleno apogeo en Occidente, ape- laba explícitamente a la biología. Para esas desafortunadas doctrinas, «la mera existencia de valores biológicos superiores es ya un crimen»; se estaba librando «una batalla a muerte entre biología y bolchevismo». Este último chocaba frontalmente con «la nueva revelación (*revelation*) biológica», y no solo porque adoptase una actitud «antirracial» e instigase a las «razas de color», sino que además ponía en discusión la «verdad eugenésica», que exigía que la sociedad se desembarazase de un modo u otro de los malos grados (Stoddard, 1921, 220; 1923, 223 y 86).

Solo se podría evitar la catástrofe reafirmando por todos los medios la verdad de la biología contra los delirios marxistas y bolcheviques. Quien se expresaba en estos términos era un intelectual estadounidense elogiado por dos de sus presidentes (Warren G. Harding y Herbert C. Hoover) y luego recibido solemnemente por Hitler en Berlín (Losurdo, 2007, cap. 3, § 5). En aquellos años el régimen de supremacía blanca vigente en el Sur de los Estados Unidos ejercía tal atracción sobre el nazismo que su principal ideólogo hablaba de la República norteamericana como de un «espléndido país del futuro», el país al que correspondía el mérito de haber formulado la «buena nueva de un Estado racial», una idea que la propia Alemania trataba de poner en práctica «con fuerza juvenil», haciéndola valer no solo contra negros y amarillos, sino también contra los judíos (Rosenberg, 1930, 673). Como se ve, carece de sentido oponer el Occidente liberal frente al biologismo marxista y nazi. El capítulo histórico que acabo de esbozar es ignorado soberanamente por Lévinas y Agamben, que deducen *a priori* el significado del Tercer Reich a partir de una idea que pretende ser profunda, pero que, en la medida en que hace abstracción de la historia, está vacía.

Mientras que, por una parte, dibujan una caricatura del materialismo histórico, por otra parte, Lévinas y Agamben se forman una visión del Tercer Reich que podríamos calificar de hollywoodiense: inmediatamente reconocibles por su tosquedad, los nazis solo sabrían hablar de la sangre, la raza y las armas, absolutamente incapaces de comprender y articular un discurso que haga referencia a la interioridad, al alma, a

valores espirituales y culturales. En realidad, para refutar semejantes estereotipos, basta con mencionar a los grandes intelectuales que se sintieron atraídos por el Tercer Reich: Heidegger, Schmitt, etc. Piénsese sobre todo en la personalidad del Führer: como subrayan sus biógrafos más autorizados, desde sus años de formación cultivaba «sueños de gran artista». El ejercicio brutal del poder no le impedía excluir del olimpo de los grandes líderes a todo aquel que careciese de sensibilidad artística, ni apelar a los educadores para que se esforzasen por «despertar en los hombres el instinto de la belleza», «algo que los griegos consideraban esencial» (Losurdo, 2002, cap. 24, § 6).

Los cabecillas nazis ni siquiera dejaban de rendir homenaje a la conciencia moral, a «esa ‘voz perceptible en el silencio’ de la que hablaron Goethe y Kant», a la «ley moral categórica», así como a la «libertad», al «sentido de la responsabilidad» y al «cultivo del alma» que aquella implica (Rosenberg, 1930, 339 y 336). Basta con excluir a los pueblos coloniales de la comunidad civil, de la comunidad moral, de la comunidad humana. Entonces la política de esclavización de las razas serviles y de aniquilación de los agitadores judeo-bolcheviques que las empujan a una insana revuelta puede ir de la mano con el elogio del imperativo categórico y la celebración de los valores morales, artísticos, culturales y espirituales de Occidente y de la raza blanca y aria. De modo que, si queremos comprender el Tercer Reich, es menester partir de la reanudación y radicalización de la tradición colonial (y del racismo que le es intrínseco), es decir, del problema que ignoran y tapan Lévinas y Agamben.

No por ello hay que infravalorar la novedad que introducen estos dos autores. La teoría habitual sobre el totalitarismo y la biopolítica situaba en el mismo plano al Tercer Reich y a la Unión Soviética, pero aunque no se dejaba aparte a Marx, al menos no se lo implicaba directamente. Ahora en cambio, como punto de partida de la deriva que desembocaría en el Tercer Reich, empeñado en construirse un imperio colonial y esclavista en Europa oriental y en reafirmar así la supremacía de la raza blanca y aria, se apunta a un filósofo que, junto al sistema colonial en su conjunto, denunció con encendidas palabras la esclavitud negra y expresó su indignación por las simpatías con que importantes sectores del mundo liberal británico miraban a la Confederación secesionista y esclavista. En el ángulo opuesto, el mundo liberal queda cubierto por un manto inmaculado, pese a haber estado implicado durante siglos en el sistema colonial-esclavista mundial y ser capaz, debido al régimen de supremacía blanca vigente todavía en el Sur de los Estados Unidos durante las primeras décadas del siglo xx, de despertar la admiración del líder nazi. El desconocimiento de la historia real es absoluto, presidido para más inri por un fervor exaltado hacia Europa y Occidente al que el nazismo no fue extraño en modo alguno.

10. *Negri, Hardt y la celebración exotérica del Imperio*

La historia esotérica del racismo y la biopolítica viene a ser una apología indirecta del Occidente liberal, cuyo papel como protagonista en la historia del expansionismo colonial y del racismo ligado a él es silenciado o rebajado en buena medida. En cambio, con Negri (y Hardt) cambia el panorama: la apología es ahora directa y exotérica. Al igual que enfática. Puede que parezca una acusación con ánimo polémico. Quizá sirva para refutar esa impresión una especie de experimento intelectual, o un juego si se prefiere. Vamos a comparar dos pasajes extraídos de autores muy distintos entre sí, pero ambos empeñados en contraponer en términos positivos a los Estados Unidos frente a Europa. El primero celebra la «experiencia americana», subrayando «la diferencia entre una nación concebida en libertad y consagrada al principio según el cual todos los hombres fueron creados iguales, y las naciones del viejo continente, que sin duda no fueron concebidas en libertad».

Veamos ahora el segundo pasaje:

¿Qué otra cosa era la democracia americana sino una democracia fundada en el éxodo, en valores afirmativos y no dialécticos, en el pluralismo y la libertad? Esos mismos valores —junto a la idea de la nueva frontera— ¿no alimentaban de continuo el movimiento expansivo de su fundamento democrático, más allá de las abstracciones de la nación, la etnia y la religión? [...] Cuando Hannah Arendt escribía que la Revolución americana era superior a la francesa porque se entendía como una búsqueda sin fin de la libertad política, mientras que la Revolución francesa fue una lucha limitada que giró alrededor de la escasez y la desigualdad, exaltaba un ideal de libertad que los europeos habían perdido, pero que situaban en los Estados Unidos.

¿Cuál de los dos pasajes es más apologético? Resulta difícil decirlo: ambos guardan el silencio más riguroso sobre la suerte de los nativos, de los negros, sobre la doctrina Monroe, sobre el sometimiento de Filipinas y sobre la represión despiadada y a veces genocida del movimiento independentista en este país, etc. Y sin embargo, aunque la magnitud del olvido y el celo apologético dejan poco que desear en ambos casos, puede decirse que el segundo pasaje suena más inspirado, más lírico: se lo debemos a la pluma de Hardt y Negri (2000, 352-353), mientras que el primero es de Leo Strauss (1952, 43-44), autor de referencia del neo-conservadurismo estadounidense.

Con pocas variaciones, este experimento mental o este juego puede repetirse cuantas veces se quiera, siempre con el mismo resultado. ¿Cuál fue el auténtico significado de la revuelta contra el gobierno de Londres protagonizada por los colonos ingleses de América y que desembocó en

la fundación de los Estados Unidos? Acabamos de ver el desmedido entusiasmo de dos prestigiosos representantes del marxismo occidental. Veamos ahora qué análisis hace un estudioso norteamericano:

La Revolución americana no fue una revolución social, como la francesa, la rusa, la china, la mexicana o la cubana, fue una guerra de independencia. Y no se trató de una guerra de independencia librada por la población autóctona contra conquistadores extranjeros (como fue el caso de los indonesios en su lucha contra los holandeses o de los vietnamitas y argelinos contra los franceses), sino de la guerra de los colonos contra su país de origen. Si queremos compararla con un acontecimiento reciente, tendremos que referirnos a la revuelta de los colonos franceses de Argelia contra la República [Francesa] o bien a la actitud adoptada por los [colonos] de Rodesia frente al Reino Unido (Huntington, 1968, 134).

Al menos por lo que se refiere a la relación con los pueblos coloniales o de origen colonial, la fundación de los Estados Unidos se parece más a una contrarrevolución que a una revolución. Lo reconoce indirectamente un autor de orientación conservadora (y una creciente y autorizada historiografía estadounidense), pero se trata de una blasfemia a ojos de los autores de *Imperio*.

Sigamos adelante con la comparación. En la actualidad, eminentes estudiosos estadounidenses de corte *liberal* describen la historia de su país como la historia de una *Herrenvolk democracy*, es decir, una democracia que solo vale para el *Herrenvolk* (es muy significativo el empleo de un lenguaje tan cercano a Hitler), para el «pueblo de los señores», y que no duda, por el lado opuesto, en esclavizar a los negros y en borrar a los pieles rojas de la faz de la Tierra. «Solamente en los Estados Unidos se estableció un vínculo estable y directo entre la propiedad de esclavos y el poder político. Solo en los Estados Unidos los propietarios de esclavos desempeñaron un papel central en la fundación de una nación y en la creación de instituciones representativas» (Davis, 1969, 33). *Imperio*, en cambio, habla con tono compungido de la «democracia americana», que rompe con la visión «trascendente» del poder propia de la tradición europea y que —subrayan sus autores apelando a Arendt— constituye «la mayor invención de la política moderna», o bien «la afirmación de la libertad» (Hardt y Negri, 2000, 158).

Estudiosos en absoluto sospechosos de antiamericanismo no tienen empacho en reconocer que desde «el primer día de su existencia los Estados Unidos son una potencia imperial» (Romano, 2014, 7) y que «jamás ha habido imperialistas más seguros de sí mismos que los Padres Fundadores» de la República norteamericana (Ferguson, 2004, 33-34). Hardt y Negri, en cambio, hablan siempre de «colonialismo europeo» y de imperialismo europeo: «El imperialismo constituía una verdadera

proyección de la soberanía de los Estados-nación *europeos* más allá de sus fronteras. Al final, casi todos los territorios del globo quedaron repartidos y parcelados, y el mapamundi quedó codificado según los colores *europeos* » (Hardt y Negri, 2000, 14).

Para concluir vamos a fijarnos en una figura central en la historia del ascenso mundial de los Estados Unidos. Me refiero a Wilson. Entre los estudiosos de la historia y la política internacional es casi una obviedad hablar del «nacionalismo wilsoniano» (Romano, 2014, 39). Se trata de un presidente que protagonizó un número récord de intervenciones militares en América Latina en nombre de la doctrina Monroe, siempre dispuesto a tomar partido en defensa de la supremacía blanca en el plano interno e internacional, reafirmando con ello la opresión de los pueblos coloniales y de origen colonial (Losurdo, 2016, cap. 8, § 1). Sin embargo, a ojos de Hardt y Negri (2000, 166-167), Wilson se convierte en el paladín de la «ideología pacifista internacionalista», completamente alejada de la «ideología imperialista de corte europeo».

A uno se le viene a la cabeza la observación de Marx a propósito de Bakunin, que pese a todo su radicalismo antiestatalista terminaba eximiendo a Inglaterra, «el Estado propiamente capitalista», que constituía «la punta de lanza de la sociedad burguesa en Europa» (MEW, XVIII, 610 y 608). De igual modo, la polémica de Hardt y Negri contra el principio de soberanía estatal deja al margen a un país que se atribuye a sí mismo una soberanía monstruosamente dilatada, que lo autoriza a intervenir soberanamente en cualquier rincón del mundo, con o sin la autorización del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas; un país que, lejos de constituir una alternativa al militarismo europeo, representa —por decirlo con Sartre (1967, xxii)— al «monstruo supereuropeo».

¿RECUPERACIÓN O ÚLTIMOS COLETAZOS DEL MARXISMO OCCIDENTAL?

1. *El anti-anti-imperialismo de Žižek*

El mapa ideológico actual presenta algunas variaciones con respecto a 1989 y los años inmediatamente posteriores, un período en el que el discurso sobre la muerte de Marx —al que nadie lloraba— se había convertido prácticamente en una verdad de sentido común: hoy es evidente y creciente el interés por el gran pensador y revolucionario, y los autores que de un modo u otro apelan a él gozan a veces de un considerable prestigio y popularidad. ¿Debemos hablar, entonces, de una recuperación del marxismo occidental?

Recientemente, el exponente más ilustre de lo que se quiere definir pomposamente como «marxismo occidental libertario» ha señalado 2011 como «el año del despertar de la política radical de emancipación en todo el mundo» (Žižek, 2009a, 255; 2012, 163). Es cierto que el autor se apresuraba a llamar la atención sobre la pronta decepción. Hagamos abstracción, no obstante, de los acontecimientos posteriores y centrémonos en el año 2011, saludado en términos tan lisonjeros: en efecto, fue el año en que nuevos movimientos de protesta («Occupy Wall Street», «Indignados», etc.) parecían extenderse como una mancha de aceite, pero también el año en que la OTAN desencadenaba contra Libia una guerra que, tras provocar decenas de miles de muertos, concluía con el horrible linchamiento de Gadafi. Prestigiosos órganos de prensa occidentales reconocieron el carácter neocolonial de la agresión. Sin embargo, Hillary Clinton se permitía unas muestras de alegría tan fuera de lugar («¡Vinimos, vimos y murió!» —*We came, we saw, he died!*—, exclamaba triunfal la entonces secretaria de Estado) que incluso suscitaban las reservas morales de un periodista de Fox News: a sus ojos era inquietante el entusiasmo por un crimen de guerra. Desgraciadamente,

la infame empresa neocolonial de la que hablo no solo no encontró ninguna resistencia relevante en el marxismo occidental, sino que en Italia la legitimó al menos una figura histórica de esta corriente de pensamiento (*infra*, V, § 7).

Todavía en 2011, en Tel Aviv y otras ciudades de Israel centenares de miles de «indignados» salían a las plazas para protestar por el coste de la vida, contra unos alquileres insostenibles, etc., pero se cuidaban mucho de poner en discusión la persistente y acelerada colonización de los territorios palestinos: la «indignación» llamaba la atención sobre las crecientes dificultades de las capas populares de la comunidad judía, pero no consideraba digna de atención la interminable tragedia del pueblo sometido a ocupación militar. Una tragedia que describía así, en una prestigiosa revista estadounidense, un profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén: al menos por lo que se refiere a los territorios palestinos ocupados, Israel es una «etnocracia», y a fin de cuentas un Estado racial.

La colonización de las tierras expropiadas por la fuerza a los palestinos sigue adelante de forma ininterrumpida. Quienes osan protestar «son tratados con dureza, a veces encarcelados durante largos períodos, a veces hay muertos en las manifestaciones». Todo ello dentro de «una páfida campaña empeñada en hacer la vida de los palestinos lo más miserable posible [...], con la esperanza de que desaparezcan». Una auténtica limpieza étnica, por mucho que se dilate en el tiempo. Se trata de una etnocracia tan dura que muchas veces recuerda los «tenebrosos precedentes históricos del pasado siglo» (Shulman, 2012). Y sin embargo, los «indignados» por el incremento del coste de la vida, pero indiferentes ante la cruel «etnocracia» impuesta a los palestinos, son celebrados por dos ilustres autores de orientación marxista como adalides de una nueva sociedad «basada en relaciones comunitarias» (Hardt y Negri, 2012, 66).

Entonces, ¿es 2011 «el año del despertar de la política radical de emancipación en todo el mundo» (por citar a Žižek), o el año del despertar del ideal de una sociedad «basada en relaciones comunitarias» (empleando palabras de Hardt y Negri), o es más bien el año en que los desmanes coloniales o neocoloniales son contemplados en silencio y hasta con connivencia por los sectores tradicionales de la izquierda? Al hacer su balance abstrayéndose por completo de la suerte reservada a los pueblos coloniales, Žižek, Hardt y Negri reproducen, dilatándolo, el límite de fondo del marxismo occidental. Desde este punto de vista, el éxito del que goza actualmente sobre todo Žižek hace pensar, más que en un despertar, en el último coletazo del marxismo occidental.

El olvido de la cuestión colonial forma parte de la base teórica y política del filósofo esloveno: a años luz de lo totalmente Otro deseado

y soñado, el mundo existente está dominado íntegramente por el capitalismo; no tiene sentido distinguir entre las potencias imperialistas y colonialistas y los países recientemente liberados de la dominación colonial, y que ahora, a base de ensayos y errores, tratan de superar su atraso, de conseguir la plena independencia también en el plano económico, y de dotarse de instituciones políticas adecuadas a sus condiciones económico-sociales y a su situación geopolítica. Žižek no es menos hostil que Arendt a la categoría de Tercer Mundo. Es incluso más radical. Su ironía hacia los países que, apelando incluso a una ideología revolucionaria y al marxismo, enarbolan la bandera del antiimperialismo es mordaz: la lucha de clases ya no tendría como protagonistas a «los capitalistas y el proletariado de todos los países», sino que se desarrollaría en un marco internacional, enfrentando a los Estados antes bien que a las clases sociales; de este modo, la crítica marxiana al «capitalismo en cuanto tal» se reduce y se deforma en la «crítica del ‘imperialismo’», que pierde de vista lo esencial, a saber: las relaciones capitalistas de producción (Žižek, 2007, 2 y 5 [trad. esp., 7 y 11]).

Una vez se ha quitado de en medio las categorías de Tercer Mundo, imperialismo y antiimperialismo, por lo que se refiere al presente, la única distinción con sentido sería la que media entre «capitalismo autoritario» y no autoritario. China caería bajo la primera categoría (Žižek, 2009c, 131), pero no sería la única: también Vietnam e incluso la propia Cuba, tras la reciente apertura al mercado y a la economía privada (al menos tendencialmente capitalista). En cualquier caso, caerían bajo dicha categoría los países de «América Latina» caracterizados por un «capitalismo populista», tendentes al caudillismo y al autoritarismo (Žižek, 2009a, 450). Bien mirado, se reproduce en cierto modo la distinción, rechazada por el filósofo esloveno, entre Tercer Mundo, por un lado, y Occidente capitalista (con tradiciones y fuertes tendencias colonialistas), por el otro; solo que ahora la distinción se establece para glorificar al Occidente capitalista, que se convierte en el modelo al que deberían aproximarse los países del Tercer Mundo.

En conclusión, la visión de Žižek no es distinta de la autoconcepción de las clases dominantes de Europa y los Estados Unidos. Ciertamente la constatación de esta convergencia no es por sí misma una refutación. Pero el propio filósofo esloveno se basta para refutarse. Refiere la directiva que Kissinger le dio a la CIA con el propósito de desestabilizar el Chile de Salvador Allende («Haced que la economía chilena chillara de dolor»), y subraya cómo esa política se ha seguido poniendo en práctica contra la Venezuela de Chávez (Losurdo, 2013, cap. 11, § 7). Sin embargo, elude una pregunta acuciante: ¿por qué la Venezuela de Chávez y Maduro debería considerarse más «autoritaria» que el país que procura desestabilizarla y someterla por todos los medios, y que pretende ejercer su

dictadura sobre América Latina y el resto del mundo? Pero claro, desde el punto de vista de la autoconciencia del Occidente liberal son irrelevantes el despotismo o el autoritarismo que se ejercen contra los pueblos coloniales. Según esta lógica, en el discurso de apertura de su primer mandato presidencial Bill Clinton elogiaba a los Estados Unidos como la democracia más antigua del mundo: no le prestaba ninguna atención a la esclavización de los negros y a la expropiación, deportación y exterminio de los nativos. La abstracción que lleva a cabo Žižek es similar, igual de arbitraria: ni siquiera se pregunta si el autoritarismo de Washington no estará estimulando en alguna medida el de Caracas.

Conviene hacer una consideración de carácter general: resulta muy extraña una crítica del capitalismo que elude los peores aspectos de este sistema, muy evidentes, según la enseñanza de Marx, en las colonias. Una crítica del trabajo asalariado que guardase silencio sobre el trabajo forzado carecería de credibilidad; ahora bien, la historia del trabajo forzado en sus diversas formas es una parte importante de la historia de la opresión colonial. Y sin duda, está muy desencaminada una crítica del «autoritarismo» *à la* Žižek, que invita a pasar por alto el «autoritarismo» ejercido contra pueblos enteros, por decisión soberana de una gran potencia o de una coalición de grandes potencias, sometidos a devastadores embargos o bombardeados y bajo ocupación militar.

2. *Žižek, el envilecimiento de la revolución anticolonial y la demonización de Mao*

La escasa atención que el filósofo esloveno le presta a la lucha entre colonialismo y anticolonialismo se trasluce ya con solo ver qué capítulos de la historia son los que rememora. A propósito de la revolución de los esclavos negros de Santo Domingo/Haití observa que experimenta una «regresión a una nueva forma de dominación jerárquica» tras la muerte de Jean-Jacques Dessalines en 1806 (Žižek, 2009b, 159). La observación es justa si nos atenemos exclusivamente a la política interna. En el plano internacional, en cambio, el cuadro es muy distinto: pese a que no consiga adoptar una forma estable y superar la autocracia, el poder de los esclavos o exesclavos sigue desempeñando una función revolucionaria; Alexandre Pétion, presidente entre 1806 y 1818, le arranca a Simón Bolívar el compromiso de liberar inmediatamente a los esclavos a cambio de su apoyo en la lucha de América Latina por la independencia de España. En cambio, la República «democrática» norteamericana defenderá obstinadamente la institución de la esclavitud, tratando de provocar mediante una política de embargo y de bloqueo naval la hambruna o la capitulación de Haití, el país que, pese al despotismo de su

régimen político, encarna la causa del abolicionismo y de la libertad de los negros. Si queremos recurrir al mismo criterio que Žižek emplea para leer el presente, tendremos que decir que Haití representaba el «capitalismo autoritario», mientras que los Estados Unidos representaban el capitalismo más o menos «democrático». Sin embargo, trastocándolo todo, semejante lectura no nos permite entender demasiado bien ni el presente ni el pasado.

El juicio del filósofo esloveno sobre la Unión Soviética tras la muerte de Lenin no es menos unilateral. Me limito a traer aquí una frase lapidaria: «Heidegger se equivoca cuando reduce el Holocausto a la producción industrial de cadáveres; quien tal hizo fue el comunismo estalinista, no el nazismo» (Žižek, 2007, 10 [trad. esp., 19]). Hagamos abstracción del gusto por la provocación de un autor al que a veces parece que le gustan más los fuegos artificiales que los argumentos. No es lo esencial. Ya hemos visto a eminentes historiadores caracterizar la agresión hitleriana contra el Este como la mayor guerra colonial de todos los tiempos, una guerra colonial para la que Stalin se prepara, como sabemos, ya antes de alcanzar el poder. Pues bien, lo menos que puede decirse es que el teórico del «marxismo occidental libertario» no tiene una postura prejuiciosamente anticolonialista... Al igual que ignora el papel internacional de Haití, encarnación de la causa del abolicionismo pese a su régimen político despótico, tampoco le presta ninguna atención al papel internacional de la Unión Soviética de Stalin, que, frustrando el propósito hitleriano de reducir Europa oriental a unas «Indias germanas», condena a muerte el sistema colonialista mundial (al menos en su forma clásica).

Es aún más significativa la postura de Žižek frente a otro capítulo de la historia, este más reciente y relacionado con China. Con respecto a la gravísima crisis económica y la terrible carestía provocada o gravemente agudizada por el Gran Salto Adelante de 1958-1959, apunta con descuidada desenvoltura a la «despiadada decisión de Mao de hacer morir de hambre a diez millones de personas a finales de los años cincuenta» (Žižek, 2009a, 212). Cuando me topé por primera vez con semejante afirmación, me dejó sorprendido: ¿acaso la traducción italiana era imprecisa o demasiado enfática? Nada más lejos. El texto original no deja lugar a dudas, y es incluso más espeluznante: «Mao's ruthless decision to starve tens of millions to death in the late 1950s» (Žižek, 2008, 169). El original no habla de «diez millones de personas», sino de «decenas de millones». Probablemente el traductor haya tratado de salvaguardar el prestigio del autor al que traducía, recalibrando su disparate. Comoquiera que sea, no hay que perder de vista que el exponente más famoso del «marxismo occidental libertario» se hace eco sin la más mínima distancia crítica del motivo recurrente de una campaña encaminada a

demonizar, junto al líder que ejerció el poder en Pekín durante más de un cuarto de siglo, a la República Popular China en cuanto tal, la república surgida de la mayor revolución anticolonial de la historia.

Ahora bien, dicha acusación no recibe ningún crédito entre los autores más serios. Incluso *El libro negro del comunismo*, que no deja de insistir en las proporciones colosales del desastre, reconoce que el «propósito de Mao no era asesinar en masa a sus compatriotas» (Margolin, 1997, 456). También hay eminentes estadistas occidentales que se niegan a subirse al carro de la incipiente guerra fría contra el gigante asiático. En una intervención en el semanario *Die Zeit*, el excanciller alemán Helmut Schmidt (2012) se cuida de subrayar el carácter no intencionado de la tragedia que acabó siendo en su momento el Gran Salto Adelante. Kissinger argumenta de modo análogo (2011, 107 y 183-184): sin duda, se trató de «una de las peores carestías de la historia humana». Y sin embargo, Mao pretendía acelerar al máximo «el desarrollo industrial y agrícola» de China, quería alcanzar lo antes posible a Occidente y lograr así una situación de bienestar generalizado. En resumen: según el ilustre estudioso y político estadounidense, Mao «llamó de nuevo al pueblo chino a mover montañas, pero en esta ocasión las montañas no se movieron».

Aunque marcadas por la honestidad intelectual y la seriedad, las posturas que acabo de referir siguen teniendo sin embargo un límite: ignoran el contexto histórico en que se da el Gran Salto Adelante y que remite a la larga lucha entre colonialismo y anticolonialismo. Ya conocemos las preocupaciones que manifestaba Mao desde el instante mismo en que se proclamó la República Popular China: a pesar de la gloriosa lucha de liberación nacional a sus espaldas, corría el riesgo de depender económicamente de los Estados Unidos y convertirse, por consiguiente, en una semicolonía.

En efecto, las directivas de la administración Truman eran a la vez claras y despiadadas: encontrándose ya en condiciones desesperadas debido a las décadas de guerra y de guerra civil a sus espaldas, la República Popular China, a la que no se admitió en la ONU y que se encontraba rodeada y amenazada en el plano militar, debía verse sometida a una guerra económica que la conduciría a una «situación económica catastrófica», «al desastre» y el «colapso». Esto habría provocado también la derrota política del Partido Comunista Chino, que hasta entonces solamente había gobernado áreas rurales más o menos extensas, y que en consecuencia adolecía de una total «inexperiencia» por cuanto se refería al «campo de la economía urbana». Mao trataba de escapar de esta situación de extrema fragilidad económica y de potencial caída o recaída en una condición de dependencia semicolonial, y para ello apelaba a una movilización masiva de tipo militar de decenas de millones

de campesinos, que, pese a ser semianalfabetos, le habrían impreso una prodigiosa aceleración al desarrollo económico gracias a su entusiasmo revolucionario.

En realidad, debido a su impaciencia y su inexperiencia en el «campo de la economía urbana», el líder chino acabó cayendo en la telaraña de sus enemigos. El resultado fue catastrófico. Sin embargo, hay un hecho que da que pensar: a comienzos de los años sesenta un colaborador de la administración Kennedy, Walt W. Rostow, se jactaba del triunfo logrado por los Estados Unidos, que habían conseguido retrasar por «décadas» el desarrollo económico de China. Es decir: la espantosa carestía que siguió al Gran Salto Adelante de 1958-1959 no se atribuía a la presunta furia homicida de Mao, sino a la maquiavélica astucia de la política adoptada por Washington (Losurdo, 2015, cap. 6, § 10).

En conclusión, Margolin, Schmidt y Kissinger estaban equivocados en la medida en que no terminaban de situar el desastroso experimento utópico de Mao en el marco histórico de la tragedia colonial que se inició con las guerras del Opio y que seguía desarrollándose durante los años del Gran Salto Adelante. Por su parte, olvidando la lucha entre colonialismo y anticolonialismo, y la angustiosa carrera de Mao por huir de la desesperada miseria de masas a que habían dado lugar la agresión y el dominio colonial, Žižek lo atribuye todo a la locura homicida del líder chino.

3. Harvey y la absolutización de la «rivalidad interimperialista»

Vilipendiada abiertamente por Žižek, la revolución anticolonial es la gran ausente en la obra de David Harvey, otro exponente de primera fila del marxismo occidental. Es ya bastante elocuente el cuadro que esboza, partiendo del análisis de las contradicciones del capitalismo, de la primera mitad del siglo xx: «Como bien previó Lenin, el resultado global fueron cincuenta años de rivalidad y de guerras interimperialistas, en cuyo curso cobraron gran relevancia los nacionalismos rivales» (Harvey, 2003, 48 y 76 [trad. esp., 51]). La gran crisis histórica que comenzó en 1914 y encontró un equilibrio provisional con la derrota del Tercer Reich, ¿se caracterizaría simplemente por el choque entre potencias imperialistas enfrentadas? ¿Era una guerra imperialista la que vio a los «indígenas» de Europa oriental oponer una resistencia incansable frente al intento hitleriano de someterlos y esclavizarlos? Al igual que olvida la Gran Guerra Patriótica, Harvey silencia también la guerra de resistencia del pueblo chino contra la agresión del imperialismo japonés, por no hablar de las guerras nacionales «menores» (en Yugoslavia, Albania, Francia, en la propia Italia) que acompañaron a la Segunda Gue-

rra Mundial y sellaron la derrota del Tercer Reich. El único conflicto al que se hace referencia es la «rivalidad y las guerras interimperialistas».

Harvey se equivoca cuando apela a Lenin, al que ya hemos visto invocar en 1916 las guerras nacionales, no solo en el mundo colonial clásico, sino en el corazón mismo de Europa, anticipando el escenario que iba a darse poco más de dos décadas después. El estudioso marxista británico lee, en cambio, la Segunda Guerra Mundial según un conocido esquema: de la Gran Depresión al estallido de las «rivalidades interimperialistas». Dicho con otras palabras: para superar la devastadora crisis económica que se inició en 1929, «fueron necesarias las calamidades de una guerra entre Estados capitalistas» (Harvey, 2003, 48 y 76 [trad. esp., 53 y 71]). Pero ¿cómo se explica que Hitler llegase al poder presentándose como el valedor de la causa de la supremacía blanca en Europa y en el mundo? Tenía muy claro que, atizada por el llamamiento de Lenin y de la Revolución de Octubre a los «esclavos de las colonias» para que se sacudieran las cadenas, ya se había iniciado la revolución anticolonialista mundial, que había que contener y hacer recular por todos los medios.

Harvey ignora la revolución anticolonialista, y lo mismo da que mire al pasado que al presente. Para ser precisos, hay una cierta discrepancia en lo que se refiere al presente: cuando analiza los conflictos actuales, el marxista británico los describe correctamente; sin embargo, llegado el momento de extraer conclusiones, termina subsumiendo bajo las categorías de rivalidad y de guerra interimperialista contradicciones y procesos de naturaleza bien distinta. Harvey subraya el papel de los Estados Unidos en el golpe de Estado de Chile que derroca a Allende en 1973, así como en el que destituye y arresta a Chávez durante un breve lapso en la Venezuela de 2002; no oculta su simpatía hacia la resistencia popular que, en ambos casos, se enfrenta a la arrogancia imperialista (Harvey, 2003, 8 [trad. esp., 26]). Por desgracia, no se pregunta de qué tipo era la contradicción subsistente entre Chile y Venezuela de un lado y los Estados Unidos del otro.

Ni siquiera tras haber analizado (correctamente) las relaciones entre Washington y Pekín se plantea la cuestión. Vamos a verlo: los Estados Unidos quieren tener la opción de «cortarles el flujo de petróleo a sus opositores» en general y a China en particular; no están dispuestos a resignarse pacíficamente a los vientos que empujan el centro de la economía hacia Asia oriental; sienten con fuerza la tentación de recurrir al poderío militar para reafirmar su tambaleante hegemonía. En síntesis, tienden a pasar del «imperio informal al imperio formal» (Harvey, 2003, 25, 77 y 4 [trad. esp., 36, 73 y 23]). Según reconoce el estudioso británico, los dirigentes chinos parecen ser plenamente conscientes de todo ello: las reformas económicas introducidas desde finales

de 1979 le sirven al gigante asiático para «desarrollar la capacidad tecnológica» y «defenderse mejor contra las agresiones exteriores» (Harvey, 2005, 142 [trad. esp., 134]).

Ateniéndonos a esta descripción, esas medidas son a la vez un seguro de vida contra las pulsiones y proyectos imperialistas que cultivan las grandes potencias, responsables de imponer sobre una quinta o una cuarta parte de la población mundial un «siglo de humillaciones» bajo el signo de la opresión colonial o semicolonial. Ahora bien, la conclusión que sale del cuadro general esbozado por este exponente del marxismo occidental es completamente distinta: con el paso del siglo XX al XXI «empiezan escucharse los ecos de la competencia geopolítica que tan destructiva fue en los años treinta»; amenaza con volver a presentarse «el escenario descrito por Lenin: una violenta competición entre bloques de poder capitalistas» (Harvey, 2003, 71 y 75 [trad. esp., 66 y 71]). La historia es la repetición de lo idéntico, la eterna rivalidad entre las potencias capitalistas e imperialistas. Personalmente, se me viene a la cabeza la conocida advertencia de Lenin, que sin embargo ignora el estudioso marxista británico: no es posible comprender adecuadamente el imperialismo si se pierde de vista la «enorme importancia de la cuestión nacional».

4. *¡Ay, si Badiou hubiese leído a Togliatti!*

De entre los exponentes más recientes del marxismo occidental, Badiou parecería el mejor pertrechado para superar el límite de fondo de esta corriente de pensamiento. Ha tenido el raro coraje de hablar de 1989-1991 como de una «segunda Restauración» (Badiou, 2005, 39). Algo particularmente evidente en el ámbito internacional. Ciertamente, el pueblo palestino no vivió el hundimiento de la Unión Soviética como un momento de liberación, viéndose expuesto desde entonces sin ninguna defensa al expansionismo colonial israelí; tampoco el pueblo cubano, que solo con grandes sacrificios ha podido defender su independencia de los intentos de Washington de volver a imponer la doctrina Monroe. Desde la caída de la Unión Soviética los neoconservadores estadounidenses han soñado con imponer un imperio de dimensiones planetarias. Así que hablar de los acontecimientos de 1989-1991 como de una «segunda Restauración» parecía allanar el camino para redescubrir la cuestión colonial y neocolonial.

No obstante, ni siquiera Badiou llega a ese redescubrimiento. En su meritoria batalla contra el neoliberalismo y su incisiva reivindicación de medidas contra la austeridad, la miseria y la creciente desigualdad y polarización sociales formula una tesis que pretendía ser radical: «La

justicia es más importante que la libertad», «la justicia es el objetivo» de la «política revolucionaria clásica», empezando por los «grandes jacobinos de 1792», «nuestros grandes antepasados jacobinos» (Badiou, 2011, 38, 40 y 42). Pero ¿acaso se interesaron poco los jacobinos por causa de la libertad? A finales del siglo XVIII los «jacobinos negros» de Santo Domingo, con el apoyo de los jacobinos que gobernaban en París, protagonizan una de las mayores batallas por la libertad en la historia universal: acaban con la esclavitud y la dominación colonial, y defienden estas conquistas derrotando al poderoso ejército enviado por Napoleón. Haití surge de esta revolución, el primer país del continente americano que abolió la esclavitud, que sin embargo florece en la vecina República norteamericana, empeñada en estrangular por todos los medios al país gobernado por antiguos esclavos. Badiou tiene razón cuando define a los jacobinos como «antepasados» del movimiento comunista; en efecto, el sistema colonialista-esclavista mundial sufre dos golpes mortales: el primero a manos de los jacobinos y el segundo de los bolcheviques y los comunistas. Unos y otros deben considerarse campeones en la causa de la libertad, al menos desde este punto de vista.

Obviamente, la ideología dominante procede de un modo por completo distinto. A comienzos de la Guerra Fría Isaiah Berlin se deshacía en alabanzas a Occidente: si bien siguen existiendo zonas de miseria que obstaculizan la «libertad positiva» (el acceso a la instrucción, a la salud, al tiempo libre, etc.), la «libertad negativa» está garantizada para todos, la libertad liberal propiamente dicha, la esfera de autonomía inviolable del individuo.

Se expresaba así en un ensayo publicado en 1949 mientras decenas de estados de la Unión vetaban por ley la contaminación sexual y matrimonial de la raza blanca con las demás. Berlin no tenía en cuenta estas medidas, encaminadas a confinar a los pueblos de origen colonial en una casta servil, así como no tenía en cuenta el sistema colonialista mundial: ¿gozaban al menos de «libertad negativa» los pueblos sometidos a dominación colonial y expuestos al poder tiránico y arbitrario de sus gobernantes? Claramente, Berlin hacía abstracción de la suerte que Occidente imponía a los pueblos coloniales y de origen colonial, y no se daba cuenta de que la prohibición de las relaciones sexuales y matrimoniales interraciales, aunque apuntaba a la permanente segregación de las razas consideradas inferiores, terminaba por afectar poderosamente a la libertad negativa de los propios miembros de la privilegiada comunidad blanca. Fueron comunistas los que promovieron la libertad negativa para todos, situados en primera línea de la lucha contra la segregación y la discriminación racial, y expuestos, precisamente por ello, a terribles persecuciones en el Sur de los Estados Unidos en el momento en que Berlin cantaba loas al Occidente liberal (Losurdo, 2007, cap. 7, § 7).

Sin embargo, y aunque resulte paradójico, Badiou acaba suscribiendo la abstracción arbitraria respecto de la suerte reservada a los pueblos coloniales o de origen colonial. De otro modo, ¿cómo explicar la afirmación según la cual los protagonistas de la sublevación contra el sistema colonialista-esclavista mundial estarían más interesados en la causa de la «justicia» que en la de la «libertad»? Con independencia de que el signo de sus respectivos juicios sea distinto y contrapuesto, Berlin y Badiou comparten la tesis en virtud de la cual los liberales serían los teóricos y custodios de la «libertad negativa»: los dos olvidan las terribles cláusulas de exclusión que caracterizan al discurso liberal sobre la «libertad negativa».

Argumentando de este modo, el filósofo francés hace suyo un lugar común del marxismo occidental de las décadas anteriores. Pensemos en la crítica que Crawford B. Macpherson le dirigía en su momento al liberalismo, sinónimo de «individualismo posesivo» o «propietario». Su definición erraba tanto el sustantivo como el adjetivo (a no ser, se entiende, que olvidemos la cuestión colonial). Empecemos por el sustantivo: en la República norteamericana y en las colonias europeas, la suerte de un individuo venía determinada de un extremo a otro por su pertenencia racial, que erigía una barrera insuperable entre la raza blanca de los señores y los pueblos coloniales de color. El mérito de un individuo no desempeñaba ningún papel, o uno muy reducido: inada más lejos del individualismo! Por lo que se refiere al adjetivo, el culto supersticioso de la burguesía capitalista por la propiedad no se extiende a la propiedad de los pueblos coloniales. Marx insiste con vehemencia sobre este punto:

Los burgueses defienden la propiedad; pero ¿qué partido revolucionario ha provocado alteraciones tan graves en las relaciones de propiedad del suelo como las acaecidas en Bengala, Madrás y Bombay? [...] Mientras que en Europa predicaban la santidad inviolable de la deuda pública, ¿no confiscaban en la India los dividendos de los rajás que habían invertido sus ahorros en acciones de la Compañía? (MEW, IX, 225).

Cuando se trataba de los campesinos irlandeses y escoceses, de las poblaciones coloniales o semicoloniales de Europa, el gobierno de Londres no dudaba a la hora de perpetrar una «impúdica profanación del ‘sagrado derecho de propiedad’» (MEW, XXIII, 756).

Podría objetarse que ya hemos dejado atrás el colonialismo. Sin embargo, basta con mirar a Palestina: un poder arbitrario puede dictar la expropiación, la cárcel, la ejecución extrajudicial; no hay ningún ámbito de la vida pública y privada de los miembros de un pueblo colonial que escape al control, a la intervención, a la prepotencia de las fuerzas de ocupación. Es verdad que en la actualidad el colonialismo clásico es más

bien la excepción que la regla. Pero no olvidemos que las ejecuciones extrajudiciales decretadas semanalmente, como informaba *The New York Times* el 30 de mayo de 2012, por el presidente de los Estados Unidos y ejecutadas en cualquier rincón del globo, casi siempre acaban con la vida de ciudadanos del Tercer Mundo, y que las víctimas colaterales que con frecuencia provocan esas ejecuciones extrajudiciales son también ciudadanos del Tercer Mundo. Pero no es todo: ¿de qué libertad y de qué seguridad respecto de la propiedad gozan los ciudadanos de un país que puede ser bombardeado, invadido, condenado a pasar hambre, por decisión soberana de Occidente y sobre todo del país que lo encabeza, sin siquiera esperar la autorización del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas? Según informan autorizados medios de prensa occidentales, cuando los servicios secretos estadounidenses (o británicos, o franceses) se empeñan en desestabilizar un país considerado rebelde, la primera operación que llevan a cabo es la siguiente: amenazan con llevar ante la Corte Penal Internacional a los funcionarios que no se pasen a su bando, la cual puede privarlos de libertad para el resto de su vida. Y la Corte Penal Internacional se encuentra tan escasamente por encima de las partes que, si bien puede investigar al jefe de un Estado agredido y derrotado, no puede hacerlo ni siquiera sobre el último de los soldados o contratistas estadounidenses, sean cuales sean los crímenes que haya cometido o que se le imputen. La doble legislación es un elemento constitutivo de la tradición colonial, y la lucha entre colonialismo y neocolonialismo, por un lado, y anticolonialismo del otro, si bien ha adoptado nuevas formas, está muy lejos de concluir. Lo cual significa que, aún hoy, luchando contra el colonialismo y el neocolonialismo, los marxistas pueden promover la causa de la libertad negativa, entendida en sentido universalista (respecto de todo esto cf. Losurdo, 2014, caps. 2, § 3, y 6, § 3).

Lo que define, antes que nada, la naturaleza intolerablemente inhumana de la sociedad capitalista no es el carácter «propietario» de su «individualismo» (Macpherson) o la prioridad que le concede a la «libertad» por encima de la «justicia» (Badiou), sino el despotismo y el terror que despliega en las colonias (Marx), o bien la «bárbara discriminación entre las criaturas humanas» de la que hablaba Togliatti apoyándose en las enseñanzas de Marx y Lenin. El líder del Partido Comunista Italiano, desterrado por Anderson y muchos otros antes que él al marxismo oriental, tiene el mérito de haber rechazado cualquier contraposición entre «libertad» y «justicia».

Sin duda, para promover una u otra hay que tener en cuenta las condiciones objetivas: incluso para los clásicos del liberalismo, una situación de guerra o de guerra civil provoca que la seguridad se ponga por delante de la libertad. Togliatti (1954/1973-1984, v, 869) ve en el comunismo, sin ninguna duda, el movimiento que lucha por los «derechos

sociales», pero al mismo tiempo —rechazando la «bárbara discriminación entre las criaturas humanas»— demuestra que se toma los «derechos de la libertad» mucho más en serio que la tradición liberal, y precisamente por ello los considera «patrimonio de nuestro movimiento», del movimiento comunista. Dan ganas de suspirar: ¡Ay, si Badiou hubiese leído a Togliatti!

5. *«Transformación del poder en amor», «teoría crítica»,
«grupo en fusión», renuncia al poder*

La ruptura del marxismo occidental con la revolución anticolonial se traduce incluso en una negativa a hacerse cargo de los problemas con los que esta se topa al conquistar el poder. A este respecto, es notorio también el contraste entre marxismo occidental y oriental. Habitado al papel de oposición y crítica, e influenciado en distintas medidas por el mesianismo, el primero ve con suspicacia o reprobación el poder que el segundo está llamado a gestionar desde la victoria de la revolución. Las acusaciones de Bloch tenían por objeto al poder en cuanto tal:

En sí, el poder, la dominación, son malvados, pero hay que oponerles una potencia equivalente, casi un imperativo categórico a punta de pistola, cuando y hasta que no sea posible eliminarlos de otro modo, cuando y mientras lo diabólico siga oponiéndose violentamente al amuleto de la pureza (todavía por descubrir); solo entonces será posible liberarse claramente de la dominación, del «poder», incluido el del bien; será posible librarse de la mentira, la venganza y su justicia (Bloch, ²1932, 318).

Si bien el joven filósofo alemán contemplaba la gestión del poder, aunque durante un breve período, otros en cambio se apartan desorientados y asustados ante semejante perspectiva. Justo tras la Revolución de Octubre, quienes reivindicaban su legitimidad y su necesidad histórica hacían valer el argumento en base al cual los bolcheviques no podían renunciar al poder conquistado durante la lucha en contra de la guerra, pues el resultado sería una prolongación de tan insensata carnicería. Era un argumento que en modo alguno impresionaba a la corriente mayoritaria del Partido Socialista Italiano: Lenin «debía rechazar enérgicamente el poder» (Turati, 1919a, 333). Además, en Italia era absurdo plantearse el problema de la conquista del poder: «Quienes deben acabar con la guerra son los mismos que la han querido. Nosotros debemos aprovechar sus miserias para *nuestra crítica*, para nuestra propaganda y nuestra preparación» (Turati, 1919b, 347).

Da que pensar la tendencia a situar la tarea del partido y del movimiento socialista en la «crítica» y no más bien en la lucha por la transformación

de la realidad político-social (previa conquista del poder). «Crítica» se convertiría después en la palabra clave de la «teoría crítica», cuya postura iba a encontrar su formulación clásica en el perentorio *incipit* de la *Dialéctica negativa* de Adorno:

La filosofía, que en cierta ocasión pareció superada, sigue viva, en la medida en que se ha marrado el momento de su realización. El juicio sumario en virtud del cual se habría limitado a interpretar el mundo y se habría quedado manca a fuerza de resignarse ante la realidad no es sino derrotismo de la razón, tras fracasar la transformación del mundo [...] La praxis, pospuesta *sine die*, ya no es la instancia a la que apelar contra la especulación autosatisfecha, sino a lo más el pretexto del que se sirven los ejecutores para ahogar, como vano, el pensamiento crítico, necesario para una praxis que transforme el mundo (Adorno, 1966, 3 [trad. esp., 15]).

Se estaba produciendo la revolución anticolonialista y el desmantelamiento del sistema colonial-esclavista mundial, basado en la negación del concepto universal del hombre y en la reificación de la mayor parte de la humanidad; pero a ojos del exponente de la teoría crítica, la «transformación del mundo» había «fracasado» y la «filosofía» no conocía «realización» alguna, simplemente porque todo ello tenía lugar a través de un proceso sin precedentes, imprevisto y tormentoso, que además estaba muy lejos de cuestionar el poder en cuanto tal.

Al revés que Adorno, Sartre es un apasionado defensor de la acción, de la praxis, del compromiso político; sin embargo, el filósofo del *engagement* tiene algo en común con el exponente de la teoría crítica. En la *Crítica de la razón dialéctica* es recurrente y generalizado el motivo según el cual el «grupo en fusión» que protagoniza la revolución tiende de un modo difícil de resistir a recaer en una estructura «práctico-inerte», ella misma jerárquica y autoritaria. Solo es excitante y mágico el momento inicial de la revolución, cuando se derriba un poder que buena parte de la opinión pública considera intolerable, y no así el momento de consolidación del nuevo poder y de la construcción del nuevo orden. El poder corrompe.

Este modo de pensar se repite, en distintas modalidades, en no pocos exponentes del marxismo occidental. Al reconstruir su evolución, tras declarar que nunca le interesó el Tercer Mundo, el teórico del obrerismo italiano prosigue:

Al contrario, nos satisfacía el hecho de que los obreros del siglo xx hubiesen roto la continuidad de la gloriosa y larga historia de las clases subalternas, con sus desesperadas revueltas, sus herejías milenaristas, sus generosos y recurrentes intentos de romper las cadenas, dolorosamente reprimidos en cada ocasión (Tronti, 2009, 58).

Lejos de gestionar el poder, en este caso, las clases subalternas ni siquiera consiguieron derribar el Antiguo Régimen. Ahora bien, las repetidas derrotas no provocaron un replanteamiento, no alentaron la crítica del milenarismo, pues solo en parte fueron motivo de desdicha. Vistas desde otro ángulo, eran prueba de la ambiciosa grandeza del proyecto revolucionario y de la pureza y la nobleza de su causa. Pues el poder sigue siendo un elemento de contaminación.

Ahora leamos a los autores de *Imperio*: «Desde la India a Argelia, desde Cuba a Vietnam, el Estado es el regalo envenenado de la liberación nacional». Sin duda, los palestinos cuentan con la simpatía y el apoyo del marxismo occidental; pero, desde el momento en que «se institucionalicen», no se podrá estar «a su lado». El hecho es que, «desde el momento en que la nación comienza a formarse y se erige en Estado soberano, sus funciones progresistas se reducen» (Hardt y Negri, 2000, 133 y 112). Es decir, que solo se puede simpatizar con el pueblo chino, vietnamita, palestino, etc., mientras son oprimidos, humillados y carecen de poder (mientras se encuentran sometidos al poder colonialista e imperialista); y así, solo se puede apoyar una lucha de liberación nacional en la medida en que sea derrotada. La derrota y el carácter inconcluso de un movimiento revolucionario son las premisas para que determinados exponentes del marxismo occidental puedan darse ínfulas como rebeldes que se niegan, en cualquier circunstancia, a contaminarse con el poder constituido.

La tendencia que estoy describiendo culmina en un libro, que ha tenido bastante éxito en el ámbito del marxismo occidental y que ya desde el título invita a «cambiar el mundo sin tomar el poder» (Holloway, 2002). Renunciar al poder para centrarse en la crítica de lo dado, evitando las distracciones y compromisos que comporta inevitablemente la perspectiva de la conquista del poder. Parece un propósito noble y elevado. Ahora bien, a la luz de esta nueva verdad, cuán mezquinas no van a parecernos, retrospectivamente, las grandes luchas emprendidas por los pueblos coloniales, las clases subalternas y las mujeres para acabar con las tres grandes discriminaciones (racial, censitaria y sexual) que excluían a estos tres grupos del disfrute de los derechos políticos, y de ejercer influencia sobre la composición y orientación de los órganos de poder. En particular, parecen mezquinas las luchas de emancipación de los pueblos coloniales, que se configuran claramente, más que el resto, como luchas por el poder. Y no menos mezquinas se presentan las luchas de emancipación actuales. Son muchos, incluso desde fuera de la izquierda, los que denuncian el hecho de que, en Occidente, la democracia se revela cada vez más claramente como una «plutocracia», donde el poder de las grandes fortunas y de las finanzas puede valerse de un sistema electoral que, empleando diversas triquiñuelas, hace bastante difícil,

por no decir imposible, el acceso de las clases populares a los órganos representativos y a los cargos políticos más altos. Ahora bien, ¿qué importa todo esto cuando el problema real es el de «cambiar el mundo sin tomar el poder»?

La plutocracia se deja sentir igualmente en el plano internacional. En su época Churchill afirmaba: «El gobierno del mundo debe ponerse en manos de las naciones satisfechas, que no desean para sí mismas nada más que lo que ya tienen. Si el gobierno mundial quedase en manos de naciones hambrientas, viviríamos en una situación de permanente peligro» (en Chomsky, 1991, ix; trad. esp., vii). Quienes dictan las leyes en organismos como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional son los patrones de ayer y de hoy. Y lo que pretenden es dejar a la ONU fuera de juego, reivindicando para Occidente (las «naciones satisfechas» de las que hablaba Churchill) el poder de desencadenar guerras en cualquier rincón del mundo, aun sin la autorización del Consejo de Seguridad.

La nueva verdad proclamada por Holloway es la verdad de las religiones. Tras la derrota de la revolución nacional judía, aplastada por el imperialismo romano, Jesús proclamaba: «Mi reino no es de este mundo». La autodisolución del marxismo occidental se presenta hoy como abandono del territorio de la política y desembarco en el de la religión.

6. *La lucha contra la «frase», de Robespierre a Lenin*

Ahora bien, la incomodidad y la desconfianza ante el poder en cuanto tal no solo se han manifestado en Occidente. En Rusia, los adversarios del marxismo acusaban a sus seguidores, incluso a los aparentemente más revolucionarios, de ser unos charlatanes incapaces de gobernar y de dirigir un país, y por ello dados a huir de la responsabilidad del poder. Justo tras la Revolución de Octubre, con el propósito de convencer a sus compañeros de partido de que superasen las dudas que aún albergaban, Lenin se refería en un artículo a la caricatura que hacían del bolchevismo sus adversarios:

Pese a su jactancia, sus baladronadas y su afectada arrogancia, los bolcheviques —a excepción de algún fanático— solo son audaces de boquilla. Por iniciativa propia, jamás osarían tomar «todo el poder». Desorganizadores y destructores *par excellence*, en el fondo son unos seres indignos, que sienten perfectamente en la profundidad de su ánimo la propia ignorancia y el carácter efímero de sus éxitos actuales [...] Irresponsables por naturaleza, anárquicos en sus métodos y procedimientos, solo se los puede entender como una de las tendencias del pensamiento político, o mejor dicho, como una de sus aberraciones (OL, XXVI, 77).

Visto en retrospectiva, este retrato nos hace hoy sonreír, pero no debemos olvidar qué es lo que tiene a sus espaldas. Durante siglos, la cultura conservadora y liberal ha denunciado la «abstracción» de los intelectuales que promovían una radical transformación político-social: quienes cultivaban utopías y sueños de palingenesia social —es un motivo recurrente en la invectiva liberal-conservadora— tan solo podían ser intelectuales sin ninguna experiencia en la gestión del poder. Es más, ni siquiera en la administración de una gran propiedad privada. En la mayoría de los casos se trataba de desarrapados que se ganaban la vida con su cultura y se hallaban inmersos, por tanto, en un mundo artificial de libros, ideas y utopías que nunca se habían medido con la realidad y con la práctica; eran los «mendigos de la pluma» —como los define Burke—. ¿Cómo podían pretender que iban a gobernar un Estado y llevar a cabo una tarea totalmente por encima de sus capacidades? (Losurdo, 2015, cap. 2, § 11).

Por interesada e imbuida de espíritu clasista que estuviese, a esta crítica no le faltaba algo de verdad. Ciertamente que los intelectuales propietarios que asistieron a la crisis del Antiguo Régimen tenían ya a sus espaldas una experiencia real en el ejercicio del poder. En la Revolución americana desempeñaron un papel eminente los propietarios de esclavos, que durante las primeras décadas de vida de la República norteamericana ocuparon el cargo de presidente de forma casi ininterrumpida. Antes de la fundación del nuevo Estado, no se habían limitado a disfrutar de sus esclavos como si se tratase de una «peculiar» especie de propiedad privada junto a las demás: habían ejercido sobre ellos un poder ejecutivo, legislativo y judicial; llegaron, pues, muy preparados a la cita con el ejercicio del poder político propiamente dicho. Consideraciones análogas podrían hacerse sobre la Inglaterra liberal: no faltaba la propiedad de esclavos (al otro lado del océano), pero quienes marcaron el tono en la Cámara de los Lores y de los Comunes, así como en la cultura liberal, fueron los grandes terratenientes. Dadas las relaciones sociales de la época, ejercían cierta forma de poder sobre los campesinos, hasta el punto de que a veces (como era el caso en particular de la *gentry*, la pequeña nobleza) desempeñaban el papel de jueces de paz, y ejercían en consecuencia el poder judicial. En conjunto, las dos revoluciones liberales a ambas orillas del Atlántico contemplaron el ascenso al poder de clases que tenían a sus espaldas una consolidada práctica en la administración y el gobierno.

El cuadro cambia radicalmente con la Revolución francesa (sobre todo en su fase jacobina) y con la Revolución de Octubre: quienes abolieron la esclavitud en 1794 no fueron, obviamente, los propietarios de esclavos, sino los «mendigos de la pluma», los intelectuales «abstractos», y precisamente por ello sordos a las razones y los cálculos de

los propietarios de ganado humano. Y quienes animaron en 1917 a los «esclavos de las colonias» a que se sacudiesen de encima las cadenas no fueron los beneficiarios de la explotación colonial, sino sus adversarios, una vez más intelectuales «abstractos».

Ahora bien, los méritos de esta figura social no deben hacernos perder de vista sus límites. Robespierre (1792/1950-1967, VIII, 80-81) se vio obligado a polemizar contra los defensores de la exportación de la revolución, que pensaban que podrían obtener una victoria definitiva «sobre el despotismo y la aristocracia universal» desde la «tribuna» de oradores, empleando para ello un pensamiento «sublime» y algunas «figuras retóricas». Negándose a suscribir la humillante Paz de Brest-Litovsk, impuesta por el imperialismo alemán de Guillermo II, y que le arrebató a Rusia una parte considerable de su territorio nacional, una importante facción del partido bolchevique, sin tener en cuenta la extrema debilidad de la Rusia soviética, soñaba con una «guerra revolucionaria» europea que lo habría resuelto todo y habría evitado tomar decisiones difíciles. La ironía de Lenin era lacerante: no se puede combatir a un enemigo inmensamente poderoso empleando solo «magníficos lemas, atractivos, embriagadores, y sin ningún fundamento que los sustente»; no tenía sentido «dejarse acunar por palabras, declamaciones y juramentos»; había que «mirar de frente a la verdad» y hacer un análisis concreto de las relaciones de fuerza. Por desgracia, «los héroes de la frase revolucionaria» desprecian este trabajo; en efecto, la «frase revolucionaria» es un eslogan que no expresa más que «sentimientos, deseos, cólera, indignación» (OL, XXVII, 9-11).

Por su parte, quienes veían una abdicación de las razones de la revolución y de la moral en cualquier compromiso que se alcanzase con el imperialismo replicaban: «Consideramos oportuno, en interés de la revolución internacional, que se admita la posibilidad de perder el poder soviético, que se ha vuelto puramente formal». Palabras extrañas y monstruosas a ojos de Lenin (OL, XXVII, 54-55), que denunciaba en semejante postura el empecinamiento de los intelectuales, empeñados en ver en el poder (con los compromisos que inevitablemente comporta) una fuente de contaminación moral, y proclives en consecuencia a preferir el papel de eterna oposición, «crítica» pero sustancialmente veleidoso, como habían insinuado, no sin cierta razón, los círculos liberales o conservadores en vísperas de la Revolución de Octubre.

Por consiguiente, en el momento de la formación de la Internacional comunista, la abstracción de los intelectuales revolucionarios se percibía tanto en el Este como en el Oeste, si bien se manifestaba una discrepancia en cierto punto. En el Este, donde habían alcanzado el poder, los intelectuales o exintelectuales se vieron obligados a emprender un fatigoso proceso de aprendizaje. En marzo de 1920 Lenin invitaba a

los cuadros del partido y del Estado a que aprendiesen todo lo necesario para que la contrarrevolución no los barriese del mapa: «el arte de la administración» no cae «del cielo», ni es «un don del Espíritu Santo» (OL, XXX, 414-416).

La evolución en el Oeste fue muy diferente: las esperanzas mesiánicas en la «transformación del poder en amor» no se realizaron; pero no por ello cesó la actitud de desconfianza frente al poder, que se sentía como fuente de contaminación intelectual y moral. La escisión entre marxistas orientales y marxistas occidentales adoptaba así la forma de una contraposición entre los marxistas que ejercían el poder y los marxistas en la oposición, cada vez más centrados en la «teoría crítica», en la «deconstrucción», incluso en la denuncia del poder y las relaciones de poder en cuanto tales. Así adquiriría forma un «marxismo occidental» que situaba en su lejanía respecto del poder la condición privilegiada o exclusiva para redescubrir el «auténtico» marxismo, que no se reducía a ideología de Estado.

¿Está justificada semejante pretensión? En realidad, si bien puede, por una parte, incrementar la lucidez de la mirada, por otra parte, la lejanía respecto del poder y el desprecio hacia él también pueden nublar la vista. No hay duda de que la presión que imponen las tareas propias de la dirección de un país ayudó mucho a Lenin, Mao y otros líderes, al marxismo oriental en su conjunto, a la hora de desembarazarse de las esperanzas mesiánicas y de madurar una visión más realista del proceso de construcción de una sociedad poscapitalista. En el ángulo opuesto, con su irredento apego por la «frase», el marxismo occidental ha terminado encarnando dos de las figuras que más censura Hegel: en la medida en que se da por satisfecho con la crítica y encuentra en ella su razón de ser, sin plantearse el problema de formular alternativas viables y de construir un bloque histórico alternativo al dominante, es ilustración de la pedantería del deber ser; y cuando después se complace en la lejanía del poder, como condición de la propia pureza, encarna la figura del alma bella.

7. *La guerra y el acta de defunción del marxismo occidental*

Reducido a religión, y una religión que busca evadirse, el marxismo occidental no logra dar respuesta a los problemas del presente, en particular al creciente agravamiento de la situación internacional. Vamos a ver qué es lo que ha sucedido en los últimos años. Sobre todo con ocasión de la guerra contra Libia en 2011, autorizados medios de prensa occidentales han reconocido su carácter neocolonial. Neocolonial y sangriento. Un eminente filósofo francés, muy alejado del marxismo, observaba: «Hoy sabemos que la guerra ha causado al menos 30 000 muertos,

frente a las 300 víctimas de la represión inicial» atribuida a Gadafi (Todorov, 2012). Según otras estimaciones, el balance de la intervención de la OTAN habría sido aún peor. Y la tragedia sigue adelante: el país ha quedado destruido, el pueblo se ve obligado a optar entre la desesperación o la huida a lo desconocido, que podría implicar la muerte.

No me consta que haya ningún exponente de primera fila del «marxismo occidental», o bien del «marxismo libertario occidental», que haya denunciado tal horror. Incluso ha habido quienes, como Rossana Rossanda, fundadora del «periódico marxista» *Il manifesto* y por tanto integrada en el «marxismo occidental» o el «marxismo libertario occidental», se han quedado a un paso de invocar la intervención armada contra la Libia de Gadafi. Paso que sí va a dar Susanna Camusso, secretaria general de la CGIL (Confederación General Italiana del Trabajo; un sindicato que hace ya tiempo dejó atrás su cercanía al Partido Comunista y al marxismo «oriental»).

¿Cómo hemos llegado a este extremo? En el momento en que estalló la primera guerra contra Irak, mientras el Partido Comunista Italiano se encaminaba hacia su disolución, uno de sus ilustres filósofos (Giacomo Marramao) declaraba a *L'Unità* el 25 de enero de 1991: «Nunca en la historia se ha dado el caso de que un Estado democrático entrase en guerra con otro Estado democrático». Pero, en realidad, los dos países que se jactan de ser las democracias más antiguas del mundo, Gran Bretaña y los Estados Unidos, entraron en guerra ya en el momento en que estalló la crisis que conduciría a la fundación de la República norteamericana, y se enfrentaron pocas décadas después en otra guerra, librada con tal furor ideológico que Jefferson la concebiría, como es sabido, como una «guerra de exterminio». Y aunque estuviéramos dispuestos a admitir que los Estados democráticos viven en paz los unos junto a los otros, ¿convierte esto en una minucia el genocidio perpetrado por la República norteamericana con los amerindios y por el Imperio británico con los nativos de Australia y Nueva Zelanda, por poner dos ejemplos? Por otra parte, ¿no reveló Tocqueville, el gran teórico de la democracia, el auténtico rostro de las guerras coloniales del Occidente liberal-democrático cuando invocaba el empleo de prácticas abiertamente genocidas contra la población argelina? Refutado ya por Togliatti en los comienzos de la Guerra Fría, el mito esgrimido por Marramao no hace sino evidenciar una vez más el desencuentro entre marxismo occidental y revolución anticolonial.

Demos ahora un salto de unos ocho años. En 1999 la OTAN desencadenó una guerra sin la autorización del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. No dudó en atacar «objetivos civiles» (Ferguson, 2001, 413) a fin de destruir Yugoslavia. Para sus apologetas, estaba bien clara la naturaleza

de aquella guerra: «Solamente el imperialismo occidental —aunque a pocos les guste llamarlo por su nombre— puede unir hoy el continente europeo y salvar a los Balcanes del caos» (Kaplan, 1999). «Hoy el mundo debería tomar nota. Kosovo [amputado de Yugoslavia y convertido en sede de una gigantesca base militar estadounidense] ha traído algo bueno: la OTAN quiere y puede hacer todo lo necesario para defender sus intereses vitales» (Fitchett, 2000, 4). Y sin embargo, cuando se iniciaron las operaciones militares, un exponente de primera fila del marxismo occidental tenía el valor de escribir:

Debemos reconocer que no se trata de una acción del imperialismo americano. En efecto, es una operación internacional (o mejor, supranacional). Y sus objetivos no se guían por los limitados intereses nacionales de los Estados Unidos, sino que su finalidad es claramente la de tutelar los derechos humanos (en realidad la vida humana) (Hardt, 1999, 8).

Al año siguiente, *Imperio* anunciaba la buena nueva: ya no tenía sentido hablar de imperialismo en el sentido de Lenin; ahora el mundo había quedado unificado en el plano económico y político; incluso se afirmaba la «paz perpetua y universal» (Hardt y Negri, 2000, 16). Este mensaje tranquilizador se lanzaba al tiempo que tenía lugar, como acabamos de ver, una rehabilitación indirecta y explícita del imperialismo. La campaña se inició con la disolución del «bando socialista» y de la propia Unión Soviética, y fue creciendo impulsada por las guerras que, una tras otra, iban desencadenando Occidente y el país que lo lidera, sin autorización del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, para demostrar que nadie podía resistirse a la voluntad soberana de Washington y sus más estrechos aliados y vasallos.

Durante aquellos años de euforia, los gritos de júbilo se entrecruzaban con el anuncio de ambiciosos programas: Occidente —observaba en 1991 un autorizado erudito (Barry G. Buzan)— había «triunfado sobre el comunismo y el tercermundismo» y, en consecuencia, podía rehacer el mundo a sus anchas. Un año después, el filósofo más o menos oficial de la «sociedad abierta» occidental (Karl R. Popper) proclamaba en referencia a las antiguas colonias: «Hemos dejado libres a estos Estados [las antiguas colonias] demasiado aprisa y de un modo excesivamente simple»; es como «abandonar un hospicio a su propia suerte». Para quien no lo hubiese entendido, en 1993 *The New York Times Magazine*, el suplemento dominical del periódico más importante de los Estados Unidos, no se molestaba en contener su entusiasmo, ya desde el título de un artículo escrito por un exitoso historiador británico (Paul Johnson): «Vuelve el colonialismo, ¡ya era hora!». Pocos años más tarde, en marzo-abril de 2002, *Foreign Affairs*, una revista próxima al Departamento de Estado

estadounidense, invitaba a todos, en sus titulares y en el artículo de cabecera (encargado a Sebastian Mallaby), a rendirse ante la evidencia y ante las relaciones de fuerza vigentes: «la lógica del *imperialismo*», o bien «del *neomperialismo*», era «demasiado aplastante» como para oponerse a ella. Todavía más lejos iba el que hoy es el historiador occidental de mayor éxito (Niall Ferguson), que proponía la institución de un «Colonial Office», según el modelo del Imperio británico, y cantaba loas, con la vista puesta en Washington, al «poder imperial más magnánimo que jamás haya existido» (Losurdo, 2013, cap. 9, § 1).

Sin embargo, este programa de contrarrevolución colonial e imperial encontró crecientes dificultades. De ahí que hoy se multipliquen hasta el infinito los análisis, los discursos y las preocupaciones relativas a una guerra a gran escala, a una tercera guerra mundial, que incluso podría traspasar el umbral nuclear. Se comprende entonces que los Estados Unidos aspiren ahora a garantizarse «la posibilidad de dar ellos impunemente el primer golpe [nuclear]» (Romano, 2014, 29), ejerciendo así un terrible poder de coacción sobre el resto del mundo: los demás países se verán obligados *de facto* a elegir entre la obediencia al soberano de Washington y la aniquilación. Esta aspiración estaría en la base de la rescisión por parte del presidente Bush, el 13 de junio de 2002, de un tratado firmado treinta años antes, «quizás el acuerdo más importante de la Guerra Fría» (Romano, 2015, 24), de acuerdo con el cual Estados Unidos y la URSS se comprometían a limitar estrictamente la construcción de bases antimisiles, renunciando así al objetivo de la invulnerabilidad nuclear y, por consiguiente, al dominio planetario que garantizaría dicha invulnerabilidad.

La guerra para la que se preparan así los Estados Unidos es la guerra contra China, contra el país surgido de la mayor revolución anticolonial de la historia y dirigido por un Partido Comunista experimentado, y/o contra Rusia, que ha cometido con Putin el error, desde el punto de vista de la Casa Blanca, de sacudirse de encima el control neocolonial al que se había plegado y adaptado con Yeltsin (gracias a una privatización salvaje y depredadora, Occidente estaba a punto de controlar el inmenso patrimonio energético del país).

El marxismo occidental no está preparado para esta nueva situación internacional plagada de peligros. Por un lado, el anuncio de la paz perpetua y universal por parte de Hardt y Negri lo ha reducido a un estado de abulia; por otro lado, el discurso que identifica, al estilo de Marramao, la causa de la democracia y la causa de la paz está sometido a la ideología occidental de la guerra y puede servir para legitimar la cruzada contra China y Rusia pregonada por Washington. También es inadecuada y perversa la tesis de Harvey sobre las rivalidades eternas y las «guerras interimperialistas». Con semejante categoría no se comprenden las

expediciones militares emprendidas por Occidente, y sobre todo por el país que lo lidera, tras el triunfo en la Guerra Fría y en un período en el que los Estados Unidos eran una superpotencia solitaria y absolutamente sin rival. Diciembre de 1989: invasión de Panamá; 1991: primera guerra contra Irak; 1999: guerra contra Yugoslavia; 2003: segunda guerra contra Irak; 2011: guerra contra Libia (ese mismo año comenzaba la intervención en Siria, prosiguiendo así la operación de *cambio de régimen* invocada por los neoconservadores estadounidenses ya en 2003). ¿Cómo se explica el hecho de que únicamente Occidente, y sobre todo el país que lidera Occidente («la nación elegida por Dios», o bien la «nación indispensable» y envuelta por el aura de la «excepcionalidad»), se arrogue el derecho soberano (e imperial) de intervenir en cualquier rincón del mundo incluso sin la autorización del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas?

Que nadie lo dude: para orientarnos en el presente, hay que tener siempre a la vista la revolución anticolonialista (en la mayoría de los casos liderada por partidos comunistas), que fue la cuestión más importante del siglo xx, y el perverso proyecto de hacerla retroceder, que se halla en el centro de la denominada «revolución neoconservadora» y de la política exterior estadounidense. Surgido del horror ante la carnicería de la Primera Guerra Mundial, el marxismo occidental ha sido incapaz de oponerse a las guerras neocoloniales que se han venido sucediendo, así como es incapaz de comprender y oponerse a la guerra a gran escala que se perfila en el horizonte. No queda sino levantar acta de la defunción del marxismo occidental.

VI

CÓMO PUEDE RESUCITAR EL MARXISMO EN OCCIDENTE

1. *Marx y el futuro en cuatro etapas*

¿Puede resucitar el marxismo en Occidente?, ¿bajo qué condiciones? Para responder a esta pregunta conviene preguntarse de qué modo el pensamiento de Marx y de Engels confluyó y colisionó con la historia real del siglo xx, que obviamente no previeron ni podían prever. Centrado como está en la transformación del orden existente, su discurso hace referencia constantemente al futuro cuya realización garantizarían el proletariado (la clase revolucionaria por excelencia) y el partido que es expresión política de dicha clase.

Previamente hay que precisar que el futuro al que remitían los dos grandes pensadores y revolucionarios se despliega en cuatro etapas muy distintas entre sí. Cuando escribe en 1844 *La cuestión judía*, Marx habla de la República norteamericana como el país de la «emancipación política plena»: se había eliminado sustancialmente la discriminación censitaria (en el ámbito de la comunidad blanca); casi todos los varones adultos, incluidos los pobres, gozaban del derecho al voto y podían ser elegidos para los órganos representativos. O bien, por decirlo ahora con los *Grundrisse*, se habían suprimido definitivamente las «relaciones de dependencia personal», sancionadas por ley, propias de la sociedad feudal y preburguesa, sustituidas con la llegada de la sociedad capitalista por la «independencia personal, que se asienta sobre la dependencia material» (Marx, 1953, 75 [trad. esp., 85]).

Con el nuevo ordenamiento, imperaban en el plano legal y formal la libertad y la igualdad; en cambio, las relaciones sociales de producción y distribución de la riqueza material sancionaban las desigualdades más estridentes, empezando por la «esclavitud asalariada» impuesta a los obreros, libres en el plano formal como quienes les daban trabajo e

iguales a ellos. En base a la visión esbozada en *La cuestión judía* y los *Grundrisse*, las persistentes discriminaciones que excluían por ley a determinadas categorías de personas de la participación en la vida política irían desapareciendo espontánea y gradualmente; el paso a la «emancipación política plena», o bien a la «independencia personal basada en la dependencia material» podía considerarse como una tendencia inmanente a la propia sociedad burguesa, y esa tendencia se impondría de forma más o menos rápida. Así pues, el primer tipo de futuro que encontramos en Marx y Engels es lo que podríamos denominar futuro en acto, un futuro no poscapitalista, sino ya en acto en la sociedad burguesa, el futuro que la propia sociedad burguesa realizaría progresivamente en el curso de su propio proceso de maduración.

La superación del capitalismo (con la abolición de la «esclavitud asalariada» y la agregación de la emancipación económica y social a la emancipación política) implica referirse a otro tipo de futuro. La *Crítica del programa de Gotha* prevé y auspicia, tras derrocar el poder político de la burguesía, un período de transición bajo el motivo de la «dictadura revolucionaria del proletariado» (MEW, XIX, 28) y de la incipiente transformación socialista. A ojos de Marx, se trataba de un problema que llamaba a las puertas ya en el momento en que escribía; por consiguiente, un futuro próximo. El período de transformaciones desemboca finalmente en el comunismo. En palabras de *El manifiesto comunista*, «en lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, imperará una forma de asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno es condición del libre desarrollo de todos» (MEW, IV, 482). La llegada del comunismo presupone la derrota definitiva del capitalismo y su total superación. De modo que se trataría de un futuro remoto. Cuando después se imagina y se describe el comunismo como una sociedad por fin libre del todo de contradicciones y conflictos, y que en consecuencia puede incluso prescindir del Estado en cuanto tal, el futuro remoto acaba por convertirse en un futuro utópico. En conclusión, tras el futuro en acto, que debería realizar, por la propia dialéctica interna de la sociedad burguesa, la «emancipación política plena», la construcción del orden poscapitalista comprende tres tipos de futuros: el futuro próximo, el futuro remoto y el futuro utópico.

Conviene advertir de inmediato que las cosas han sucedido de un modo bastante distinto a como previeron Marx y Engels. En Occidente la «emancipación política plena» no ha sido en modo alguno el resultado de una dialéctica espontánea interna a la sociedad burguesa. La primera gran discriminación (el monopolio propietario de los derechos políticos y la exclusión de quienes no son propietarios) solo se superó gracias a una prolongada lucha por parte del movimiento obrero de inspiración socialista y marxista. Esto vale también para la superación de

la segunda gran discriminación, que les negaba a las mujeres, a la vez que el ejercicio de los derechos políticos, la posibilidad de acceder a las profesiones liberales, recluyéndolas en la esclavitud doméstica o en los segmentos inferiores del mercado laboral. Pero importa sobre todo la historia de la tercera gran discriminación, la que afecta a los pueblos coloniales o de origen colonial. En la muy democrática República norteamericana, lejos de producirse en virtud de una evolución gradual de la sociedad burguesa, la abolición de la esclavitud negra fue el resultado de una guerra civil que provocó más muertos entre la población estadounidense que las dos guerras mundiales juntas. Por lo demás, la derrota del Sur esclavista no significó el final de las relaciones de trabajo serviles, que en las colonias han seguido subsistiendo a gran escala aún durante el siglo xx.

En conclusión, siglos de desarrollo del sistema capitalista mundial, bajo la hegemonía de países con una consolidada tradición liberal, no han logrado llevar a cumplimiento la emancipación política. En la medida en que elaboraba un modelo teórico, por definición «abstracto», Marx podía decir perfectamente que la propia dialéctica interna de la sociedad burguesa llevaba en dirección a la «emancipación política plena»; en realidad había otra tendencia todavía más fuerte que anulaba esta: la tendencia al expansionismo colonial propia del capitalismo. Esto ha provocado que se impongan formas monstruosas de desigualdad y falta de libertad, no solo en las colonias, sino en la propia metrópoli capitalista. En la República norteamericana, a ojos de Marx el país por excelencia de la «emancipación política plena», se siguió privando de los derechos políticos, y a menudo también de derechos civiles, a los negros aun después de concluida la guerra de Secesión. Lo demuestran la práctica de los linchamientos organizados como espectáculo de masas y el cartel que vetaba el acceso «a perros y negros» a determinados parques públicos del Sur de los Estados Unidos. Como sabemos, en la China convertida en colonia o semicolonia, quienes se asimilaban a perros para la raza de los señores eran los chinos, expuestos a todas las formas de discriminación y a injurias de todo tipo también cuando emigraban a los Estados Unidos en busca de trabajo.

2. La larga lucha contra el sistema colonialista-esclavista mundial

Así las cosas, nos vemos en la obligación de replantearnos el esquema histórico esbozado por Marx, así como su teoría de la emancipación. A sus ojos, antes de la decisiva revolución que iba a sancionar la emancipación social, el punto de partida se situaba en la Revolución americana (de la que surgió el país de la «emancipación política plena») y en la

Revolución francesa (que puso sobre la mesa la cuestión de la emancipación política en el conjunto de Europa). Pero en realidad, como hemos visto, la revuelta de las colonias que desembocó en la fundación de los Estados Unidos fue más bien una contrarrevolución, por lo que se refiere a las relaciones con los pueblos coloniales y de origen colonial. Estas relaciones deben ocupar el centro de nuestra atención, y ello por dos razones: en primer lugar, fue en las colonias donde emergió el sistema más duro de poder, que a menudo implicaba la esclavitud e incluso el genocidio de los pueblos sometidos; en segundo lugar, la inmensa mayoría de la humanidad ha sufrido, *de facto* o potencialmente, ese sistema de poder.

A continuación, debemos señalar que la revuelta de los esclavos negros de Santo Domingo, acaudillados por Toussaint Louverture, le infligió el primer gran golpe al sistema capitalista-esclavista mundial. Si queremos seguir situando en la Revolución francesa el punto de partida del gigantesco choque entre emancipación y contraemancipación que atraviesa la historia contemporánea, deberíamos datarla de un modo distinto al tradicional, fechando en 1789-1791 el inicio de la gigantesca conmoción y enlazando así en un único proceso la caída del Antiguo Régimen en Francia y la sublevación contra la esclavitud y el sometimiento colonial en Santo Domingo.

Podemos describir la naturaleza del sistema colonialista-esclavista mundial prestando oídos a testimonios y autores en absoluto ajenos al Occidente liberal. Por ejemplo, un historiador liberal británico de mediados del siglo XIX llamaba la atención sobre el «reino de terror» que Inglaterra impuso en la India en momentos de crisis, un «reino de terror» respecto al cual «todas las injusticias de los anteriores opresores, asiáticos y europeos, parecían una bendición» (Macaulay, 1850, IV, 273-274). Las cosas no son muy distintas en las colonias de Europa. El amigo y compañero de Tocqueville durante su viaje a América (Gustave de Beaumont) habla a propósito de Irlanda de «una opresión religiosa que supera todo lo imaginable»; las vejaciones, humillaciones y sufrimientos impuestos por el «tirano» inglés a este «pueblo esclavo» demuestran que «en las instituciones humanas hay un grado de egoísmo y de locura cuyos límites escapan a toda medida». Se habla de la dominación del Imperio británico sobre la desafortunada isla como del límite extremo del Mal, como el Mal absoluto..., una descripción que hoy se reserva para el Tercer Reich.

Veamos ahora qué es lo que sucede en los Estados Unidos. A nadie sorprende que el terror se cerniera sobre los esclavos negros. La situación que se produjo en Virginia tras la revuelta de 1831 es descrita por un viajero en estos términos: «Día y noche se llevan a cabo operaciones militares [por parte de patrullas blancas]; Richmond parece una ciudad

bajo asedio [...] Los negros [...] no se atreven a hablar entre sí por miedo a que los castiguen». Pero es más interesante advertir que el terror termina por afectar a la propia comunidad blanca. Veamos el testimonio de una importante personalidad política de la Unión sobre el clima que imperaba en el Sur de la República norteamericana en los años anteriores a la guerra civil: no es que el partido abolicionista no tenga representación, pero «el miedo lo ha obligado a someterse»; quienes aborrecen la esclavitud «ni siquiera se atreven a conversar con quienes piensan igual, por miedo a que los traicionen». El historiador contemporáneo que refiere estos testimonios concluye diciendo que, mediante el recurso a linchamientos, a la violencia y a amenazas de todo género, el Sur no solo logró acallar la oposición, sino hasta la más tibia disensión. Aparte de los abolicionistas, también fueron amenazados o se sintieron amenazados quienes quisieron distanciarse de tan despiadada caza de brujas. El terror llevó a todos a «tener bien cerrada la boca, ahogar las dudas y enterrar cualquier reserva». No hay duda: es una muy buena descripción del terror totalitario y del totalitarismo.

Herbert Spencer, filósofo liberal, describe de qué modo procede el expansionismo colonial (cuyos protagonistas son a menudo los países que encarnan la tradición liberal): a la expropiación de los derrotados la sigue su «exterminio». Los «indios de Norteamérica» y los «nativos de Australia» no han sido los únicos en pagar las consecuencias. El imperio colonial británico ha recurrido en todas partes a prácticas genocidas: en la India «acabó con regimientos enteros», acusados de «haber-se atrevido a desobedecer las órdenes tiránicas de sus opresores». Unos cincuenta años después, Spencer se ve obligado a cargar las tintas: «hemos entrado en una época de canibalismo social, en la cual las naciones más fuertes devoran a las más débiles»; hemos de reconocer que «los blancos salvajes de Europa están superando de largo a los salvajes de color de cualquier otra parte». En efecto: la Bélgica liberal redujo «la población indígena [del Congo] de los 20-40 millones de 1890 a los 8 millones de 1911». Conocemos, por otra parte, las prácticas genocidas que emplearon los Estados Unidos para truncar el movimiento independentista en Filipinas.

No solo se practica el genocidio, también se teoriza tranquila y alegremente sobre él. Ya vimos como Roosevelt teorizaba a finales del siglo XIX «una guerra de exterminio» contra los pueblos coloniales rebeldes que no debía perdonar siquiera a «mujeres y niños». El presidente estadounidense nos legó esta frase tan elocuente: «No llego hasta el punto de pensar que no haya más indios buenos que los indios muertos, pero creo que es así en nueve de cada diez casos; por lo demás, no quiero hurgar demasiado a fondo en el décimo». No hay que tomárselo a broma: en la República norteamericana aumentaban las voces que veían

en la «extinción de los inadaptados» una «ley divina de la evolución» y que declaraban urgente la «solución final (*ultimate solution*) de la cuestión negra», como una buena réplica de la solución final de la cuestión amerindia, sustancialmente concluida.

Es arbitrario desligar las páginas más negras del siglo xx, las que escribieron el nazismo y el fascismo, de la tradición colonial. Hitler se proponía imitar a Gran Bretaña y a los Estados Unidos: pretendía establecer las «Indias germanas» en Europa oriental, o bien promover allí una expansión colonial similar a la que se produjo en su momento en el *Far West* de la República norteamericana. Las palabras clave de la ideología nazi: *Untermensch*, *Endlösung*, surgieron durante la opresión colonial y racial desplegada por esta contra los nativos y los negros: *under man*, *ultimate solution*. El imperio colonial germánico debía edificarse gracias al trabajo forzado de los «indígenas», de los esclavos, sustancialmente reducidos a la condición de esclavos.

Este proyecto hundía sus raíces en una larga historia, una historia que rebasaba de largo los límites de Alemania. Con el final de la guerra de Secesión, los esclavos negros fueron sustituidos por los *coolies*, por semiesclavos «amarillos» procedentes de la India o de China. Con independencia de los *coolies*, el expansionismo colonial —también el de los países liberales— comportó la imposición de formas modernas de esclavitud o semiesclavitud sobre los pueblos sometidos. Por eso Lenin, en relación con el choque entre las grandes potencias capitalistas y colonialistas que protagonizaron la Primera Guerra Mundial, hablaba de una «guerra entre esclavistas por la consolidación y el fortalecimiento de la esclavitud» (*supra*, II, § 1). ¿Se trata de una exageración con el ánimo de polemizar? Cuando estalló el conflicto, los campesinos egipcios a los que sorprendían en los bazares eran «arrestados y enviados a los centros de movilización más próximos». En palabras de un historiador británico conservador (A. J. Taylor), «cerca de 50 millones de africanos y 250 millones de indios» fueron obligados por Inglaterra a combatir y a morir en masa en una guerra de la que nada sabían*.

Si lo que define la esclavitud es el poder del amo sobre la vida y la muerte, la definición de Lenin resulta adecuada: las grandes potencias coloniales se arrogaban el poder de vida y muerte sobre los pueblos sometidos a ellas. Y ese poder afectaba también, en cierto modo, a la fuerza de trabajo más o menos servil que Gran Bretaña y Francia enviaban

* Arendt, 1951, 259, n. [trad. esp., 287, n.] (respecto del Congo); Losurdo, 2005, cap. 9, § 1 (para Beaumont), cap. 2, § 7, y cap. 4, § 2 (para el terror en los Estados Unidos), y cap. 10, § 3 (para Spencer); Losurdo, 2013, cap. 6, § 8 (respecto del Tercer Reich y la esclavitud colonial); Losurdo, 2015, cap. 5, § 5 (sobre Roosevelt), cap. 10, § 4 (sobre la «solución final» de la cuestión negra), y cap. 5, § 2 (sobre el alistamiento de africanos e indios).

desde las colonias al frente para la excavación de trincheras o para otros trabajos más duros y arriesgados. Esta última práctica inspiró particularmente al Tercer Reich, que —con una ulterior escalada de brutalidad— recabó una colosal masa de esclavos de los territorios sometidos de Europa oriental para obligarlos a trabajar y morir de fatiga y de miseria en el mantenimiento del aparato productivo necesario para la prosecución de la guerra.

Los elementos de continuidad son también claros en cuanto se refiere a la ideología racial. Vamos a ver una «profesión de fe racial» de comienzos del siglo XX:

1) «Importa la sangre»; 2) La raza blanca debe dominar; 3) Los pueblos germánicos se declaran a favor de la pureza racial; 4) El negro es un ser inferior y seguirá siéndolo; 5) «Este es un país de blancos»; 6) Decimos no a la igualdad social; 7) Decimos no a la igualdad política [...]; 10) Al negro se le proporcionará la instrucción profesional más adecuada para que sirva al blanco [...]; 14) El hombre blanco de más baja extracción vale más que el negro de condición más elevada; 15) Estas declaraciones han sido dictadas por la Providencia.

¿Es un manifiesto nazi? No, se trata de consignas que esgrimían en el Sur de los Estados Unidos, durante los años que precedieron a la formación del movimiento nazi en Alemania, hombres armados y uniformados, que desfilaban en los «Jubileos de la supremacía blanca», y que estaban decididos a recurrir a cualquier medio con tal de afirmar la «superioridad de los arios» y la condición servil o semiservil de los negros (en Woodward, 1951, 332-335).

Por lo que se refiere al Imperio del Sol Naciente, un historiador actual de gran éxito reconoce que los japoneses «acabaron copiándolo todo, desde la indumentaria y los cortes de pelo occidentales a las prácticas europeas [y en particular británicas] de colonización de países extranjeros» (Ferguson, 2011, 306 [trad. esp., 299]). Por último, los nacionalistas italianos, que confluyeron en el fascismo llevados por el expansionismo colonial, habían frecuentado la escuela «de los Kipling y los Roosevelt» (Croce, 1928, 251), la escuela del colonialismo-imperialismo británico y estadounidense.

El horror del sistema colonialista no terminó, sin duda, con la derrota del Tercer Reich y sus aliados. En lugar de remitirme a Argelia y Vietnam, voy a limitarme a poner el ejemplo de dos tragedias quizás no tan conocidas. Entre 1952 y 1959 estalló en Kenia la Rebelión del Mau Mau. Apoyándose en la historiografía más reciente sobre el asunto, una prestigiosa revista *liberal* estadounidense ha descrito del siguiente modo los métodos que empleó el gobierno de Londres para restablecer el orden en su colonia: en el campo de concentración de Kamiti las mujeres «eran interrogadas, fustigadas, obligadas a pasar hambre y sometidas a

duros trabajos, incluso llenando fosas comunes con cargamentos de cadáveres procedentes de otros campos de concentración. Algunas daban a luz en Kamiti, pero la tasa de mortalidad entre los niños era abrumadora. Las mujeres enterraban a sus hijos en montones de a seis» (Lorurdo, 2015, cap. 6, § 2). De África pasamos a América Latina. Por los mismos años vemos a los Estados Unidos no solo instaurando feroces dictaduras militares, sino también perpetrando o ayudando a perpetrar «actos de genocidio»: lo subraya la «comisión para la verdad» de Guatemala, que alude a la suerte que corrieron los indios mayas, que se condenaron por simpatizar con los opositores de un régimen afín a Washington (Navarro, 1999).

Si este mundo, hecho de esclavitud, semiesclavitud, relaciones de trabajo serviles, formas monstruosas de privación de libertad, estridentes discriminaciones y terribles cláusulas de exclusión sancionadas incluso o toleradas legalmente, si este mundo, tras sufrir los primeros golpes a manos de los jacobinos de París y sobre todo de los jacobinos negros de Santo Domingo, ha entrado en crisis es gracias al movimiento comunista, gracias a su acción directa y a la influencia que ha ejercido.

Esta influencia se ha dejado sentir incluso en el corazón de la metrópoli capitalista. Piénsese en los afroamericanos. Eran oprimidos por un régimen terrorista de supremacía blanca cuando estalló la Revolución de Octubre, que enseguida difundió un espíritu nuevo entre los pueblos de origen colonial. En lugar de sufrir la opresión como una condición prácticamente natural y casi insuperable dadas las relaciones de fuerza vigentes, comenzaron a rebelarse. Vemos así a un afroamericano declarar a modo de desafío: «Si combatir por los propios derechos significa ser bolchevique, entonces no le den más vueltas: somos bolcheviques» (Franklin, 1947, 397-398).

En efecto, los negros decididos a sacudirse de encima el yugo colonial y racial constituían una parte esencial del Partido Comunista que se estaba formando. También los blancos que colaboraban con ellos eran considerados «extranjeros» y miembros de una raza inferior, así que se los trataba en consecuencia: ser comunista (y desafiar la supremacía blanca) significaba «afrontar la eventualidad de la cárcel, las palizas, el secuestro e incluso la muerte» (Kelley, 1990, XII y 30). Eran los años de la Gran Depresión y de la desocupación y la miseria de masas, pero nada de ello, a pesar de la dura competencia en el mercado de trabajo, silenció la lucha contra el régimen de supremacía blanca ni quebró la unidad entre los blancos y los negros embarcados en esta lucha y organizados, la mayoría de las veces, en seno del Partido Comunista.

Dando un salto de dos décadas, vamos a ver ahora como se caracterizó el final del régimen de supremacía blanca. En diciembre de 1952 el ministro estadounidense de Justicia enviaba a la Corte Suprema, empeñada

en discutir la cuestión de la integración en las escuelas públicas, una elocuente misiva: «La discriminación racial alimenta la propaganda comunista y suscita dudas también entre las naciones amigas sobre la intensidad de nuestra devoción democrática». Washington —observa el historiador americano al que debemos la reconstrucción de estos hechos— corría el riesgo de perder a las «razas de color» no solo en Oriente y en el Tercer Mundo, sino en el interior mismo de los Estados Unidos: también aquí la propaganda comunista obtenía un éxito considerable en su intento de ganar a los negros para la «causa revolucionaria», haciéndoles perder la «fe en las instituciones americanas» (Losurdo, 2005, cap. 10, § 6). Impulsada por tales preocupaciones, la Corte Suprema declaraba inconstitucional la segregación racial en las escuelas públicas. En síntesis: no se comprende el desmantelamiento del régimen supremacista en los Estados Unidos (heredero tenaz del sistema colonialista-esclavista mundial) sin el desafío planteado por la Revolución de Octubre y el movimiento comunista.

3. *Dos marxismos y dos temporalidades distintas*

Naturalmente, el abatimiento del sistema colonialista-esclavista mundial se ha producido en trágicas circunstancias: en Santo Domingo/Haití el choque entre partidarios y adversarios del sometimiento colonial y de la esclavitud acabó derivando en una guerra total por ambas partes. Nada más fácil que situarlas en el mismo plano y compararlas, por ejemplo, con la República norteamericana. Aparentemente, las cuentas cuadran y se respeta la lógica: la democracia de los Estados Unidos celebra su superioridad respecto al despotismo vigente tanto en la Francia de Napoleón como en el Santo Domingo/Haití de Toussaint Louverture y sus sucesores. Pero la realidad es otra completamente distinta: la Francia de Napoleón (recurriendo a su poderosa maquinaria bélica) y los Estados Unidos de Jefferson (mediante un embargo y un bloqueo naval cuyo único objetivo era condenar a los negros desobedientes y rebeldes a pasar hambre) se enfrentaban juntos al país y el pueblo que se había sacudido de encima el yugo colonial y las cadenas de la esclavitud.

La teoría común sobre el totalitarismo argumenta con igual formalismo en nuestros días. Acerca, y en buena medida asimila, la Unión Soviética de Stalin y el Tercer Reich de Hitler, olvidando que este último, en su intento de someter a dominación colonial y de esclavizar a los esclavos, apelaba repetidamente a la tradición colonial de Occidente y tenía la vista puesta, constante y explícitamente, en el modelo expansionista del Imperio británico, y en el irresistible avance en el Lejano Oeste y en la política racial de la República norteamericana.

Por desgracia, el marxismo occidental, o no pocos de sus exponentes, han hecho suya en mayor o menor medida esta lectura del siglo XX, que sitúa en el mismo plano la expresión más feroz del sistema colonialista-esclavista mundial y a su enemigo más consecuente. Ya hemos visto como *Imperio* asimilaba completamente la Unión Soviética y el Tercer Reich, el país que llamaba a los esclavos de las colonias a romper las cadenas y el país que se empeñó en volver a soldarlas y en generalizarlas. Y en tan temerario balance histórico no hay lugar para la revolución anticolonialista mundial, que sigue siendo ignorada y olvidada en las memorables sentencias con las que Žižek hace de Stalin un campeón de la producción industrial de cadáveres y de Mao un déspota oriental que condena por capricho a morir de hambre a decenas de millones de sus conciudadanos.

Históricamente, los países de orientación socialista y comunista (situados todos ellos fuera del Occidente más desarrollado) han debido hacer suya la tarea (la realización de la «emancipación política plena») que Marx atribuía a la revolución burguesa, y que esta se revelaba y se sigue revelando incapaz de resolver. En este sentido, es como si aquellos países se hubiesen detenido en el estadio del futuro en acto, considerado por Marx intrínseco a la propia sociedad burguesa, o bien en el primer momento del futuro próximo, el de la expropiación del poder político burgués y la instauración de la «dictadura revolucionaria del proletariado».

Esta dialéctica no solo se ha manifestado en el plano político, sino también en el plano más propiamente económico. Según *El manifiesto comunista*, la introducción de «nuevas industrias», que no tienen una dimensión exclusivamente nacional, sino que deben estar al nivel del «mercado mundial», es «una cuestión de vida o muerte para todas las naciones civilizadas» (MEW, IV, 446). Se trata de una tarea que no supera de suyo el marco burgués. Sin embargo, en las condiciones del imperialismo, los países que fracasan en la resolución de dicha tarea se convierten en presas fáciles para el neocolonialismo. Y esto vale tanto más para los países que, a causa de su alineación, o bien de su orientación política, no son del agrado de Occidente, y en consecuencia se ven sometidos o expuestos a un embargo económico y tecnológico más o menos severo. Y vemos de nuevo a los países de orientación comunista, el ámbito del comunismo o del marxismo «oriental», detenidos a las puertas del futuro poscapitalista en sentido estricto. Por su parte, el marxismo occidental solo tiene ojos para este futuro propiamente poscapitalista; solo él concita su interés, su atención y su pasión. Su mal resuelto mesianismo, arraigado en la tradición judeocristiana y estimulado en su momento por el horror que suscitó la carnicería de la Primera Guerra Mundial, lo lleva a concentrarse ante todo en el futuro remoto y el futuro utópico.

Vemos delinearse así dos marxismos bajo la enseña de dos temporalidades distintas: el futuro en acto y los inicios del futuro próximo por lo que se refiere al marxismo oriental; y la fase más avanzada del futuro próximo y los futuros remoto y utópico por lo que hace al marxismo occidental. Marx y Engels entrevieron este problema. No en vano, dieron dos definiciones distintas del «comunismo». La primera remite al futuro remoto (a veces leído incluso en clave utópica) de una sociedad que ha dejado atrás la división, el antagonismo de clases y la «prehistoria» en cuanto tal. La visión y la temporalidad que emergen de un célebre párrafo de *La ideología alemana* son muy distintas: «Llamamos comunismo al movimiento *real* que deroga el actual estado de cosas» (MEW, III, 35). O bien en la conclusión de *El manifiesto comunista*: «Los comunistas apoyan por doquier cualquier movimiento revolucionario contra las condiciones sociales y políticas existentes». En estos dos pasajes, es como si se alzase un puente entre el futuro en acto y el futuro remoto. Y esta es la segunda condición para la resurrección del marxismo en Occidente: debe aprovechar la enseñanza de Marx y Engels y aprender a construir un puente entre las distintas temporalidades. Si se ignora o se desprecia esta tarea, no tardan en manifestarse la superficialidad y la pedantería, tan aficionadas a oponer la poesía del futuro remoto o de la perspectiva a largo plazo frente a la prosa de las tareas inmediatas.

Esta operación es tan fácil como ociosa. Incluso los más mediocres, tanto en el plano intelectual como en el moral, pueden evocar sin dificultad el futuro del «libre desarrollo de cada cual» a que remite el *Manifiesto* (MEW, IV, 482) para condenar o desacreditar al poder político surgido de la revolución, obligado (en una situación geopolítica bien determinada) a hacer frente a los peligros que lo amenazan. La historia concreta de la nueva sociedad posrevolucionaria, que trata de desarrollarse en medio de contradicciones, ensayos, dificultades y errores de todo tipo, queda globalmente descalificada como degeneración y traición de los ideales revolucionarios. Esta actitud, que condena el movimiento real en nombre de las propias fantasías y los propios sueños, y que expresa su desprecio hacia el futuro en acto y el futuro próximo en nombre del futuro remoto y utópico, esta actitud —completamente ajena a Marx y Engels— priva al marxismo de cualquier carga emancipadora real.

Adoptar esta actitud significa amputar arbitrariamente la temporalidad plural que caracteriza al proyecto revolucionario de Marx y Engels. Y se trata de una amputación temporal que significa al mismo tiempo una amputación espacial: concentrándose exclusivamente en el futuro remoto (interpretado además en clave decididamente utópica), comporta la exclusión de la mayor parte del mundo y de la humanidad, aquella que ha comenzado a dar los primeros pasos en la Modernidad

o que a veces incluso se ha detenido a las puertas. En consecuencia, la condición esencial para que resurja el marxismo en Occidente no es otra que superar la amputación temporal y espacial del proyecto revolucionario que *de facto* ha operado.

4. *Restablecer la relación con la revolución anticolonialista mundial*

La superación de la desafortunada amputación temporal y espacial del marxismo no será posible si los marxistas de Occidente no restablecen la relación con la revolución anticolonialista mundial (en la mayoría de los casos liderada por partidos comunistas), que ha sido la cuestión principal del siglo xx y que sigue desempeñando un papel esencial en el nuevo siglo. Restablecer estas relaciones significa en primer lugar reintroducir plenamente la cuestión colonial en el balance histórico del siglo xx y su marxismo. Cuando rompió definitivamente con el marxismo, Colletti (1980, 78-79 y 74-75) se divertía señalando que había llegado a conclusiones parecidas a las que al final alcanzó Althusser. También para este último, el balance del movimiento comunista era ruinoso: en ninguna parte —observaba amargamente el filósofo francés— se había producido la «extinción del nuevo Estado revolucionario» que prometían los bolcheviques. Es más —añadía triunfal el filósofo italiano—, los comunistas no habían conseguido resolver de ningún modo el problema de la limitación del poder, al contrario que el Occidente liberal.

Es útil confrontar este balance con el que hacía tres décadas antes otro filósofo, en absoluto seguidor del marxismo o del comunismo, sino más bien un crítico mordaz, aunque atento y respetuoso, de ambos. Objetaba frente a la representación de la Guerra Fría como un enfrentamiento entre el mundo libre y el despotismo y el totalitarismo: «el liberalismo occidental se asienta sobre el trabajo forzado en las colonias» y sobre reiteradas «guerras»; «cualquier apología de los regímenes democráticos que silencie su intervención violenta en el resto del mundo o la mistifique» carece de credibilidad. Y añadía: «Solo tenemos derecho a defender los valores de libertad y de conciencia si al hacerlo estamos seguros de que no servimos a los intereses de un imperialismo y no participamos en sus mistificaciones» (Merleau-Ponty, 1947, 63, 189 y 45).

Para concluir con este primer punto: si al hacer balance histórico del siglo xx evitamos la miopía y la arrogancia eurocéntrica, entonces debemos reconocer la esencial contribución del comunismo al derrocamiento del sistema colonialista-esclavista mundial. La despiadada supremacía blanca característica de los Estados Unidos de inicios del siglo xx era denunciada por unos pocos valientes como «autocracia absolutista racial» (Woodward, 1951, 332); este régimen, que hace pensar en el

Tercer Reich, en realidad estaba vigente a nivel planetario. No otro ha sido el blanco principal del movimiento que se inicia con la Revolución de Octubre.

Aunque haya adoptado nuevas formas con relación al pasado, la lucha entre anticolonialismo y colonialismo/neocolonialismo no ha cesado. No en vano, en el momento en que lograba imponerse en la Guerra Fría, Occidente lo celebraba como una derrota no solo del comunismo, sino también del tercermundismo, como premisa del anhelado retorno del colonialismo e incluso del imperialismo. Ciertamente que el entusiasmo y la euforia no han durado mucho; pero esto no quiere decir que haya habido ningún replanteamiento ideológico y político. Es más, las imprecaciones y las voces de alarma por el declive de Occidente, o bien por su relativo debilitamiento y el del país que lo encabeza, hacen pensar en un fenómeno análogo que se produjo a comienzos del siglo XX, cuando autores extraordinariamente populares a ambos lados del Atlántico denunciaron el peligro mortal que se cernía sobre la «supremacía blanca mundial» debido a «la marea en ascenso de los pueblos de color» (*supra*, IV, § 3).

Es verdad que hoy el lenguaje ha cambiado: no se hace referencia a las razas y a la jerarquía racial; y este cambio es signo del éxito de la revolución anticolonial en el siglo XX. Sin embargo, por otro lado, los renovados elogios del colonialismo (e incluso del imperialismo) y la persistente celebración de Occidente (en lugar de la raza blanca) como el único lugar donde se da la auténtica civilización y los valores morales más elevados son signos de que la revolución anticolonial todavía no ha concluido. Por consiguiente, es lícito esperar de los marxistas de Occidente decididos a recuperar la relación con la revolución anticolonialista mundial que miren con simpatía no solo a un pueblo como el palestino, obligado aún a luchar contra el colonialismo clásico, sino también a países que tienen a sus espaldas una revolución anticolonialista y que ahora buscan incansablemente su camino, atentos en particular a no caer en una situación de dependencia (económica y tecnológica) semicolonial.

No se trata de plegarse de manera acrítica a los postulados de esos países. Bastaría con tener en cuenta una vez más la llamada de atención de Merleau-Ponty (1947, 45): «Existe un liberalismo agresivo, que es un dogma e incluso una ideología de guerra. Se lo puede reconocer porque no baja del empíreo de los principios, jamás menciona las circunstancias geográficas o históricas que le han permitido existir y juzga de manera abstracta los sistemas políticos, sin atender a las condiciones en que se desarrollan». Quien siga considerando todavía que el filósofo francés es demasiado indulgente con el marxismo oriental, que reflexione sobre las consideraciones que hacía Maquiavelo a propósito de las graves dificultades con las que inevitablemente se encuentran los «órdenes nuevos» (*El príncipe*, vi). Puede acudir incluso a un clásico del liberalismo (a la

vez que uno de los Padres Fundadores de los Estados Unidos); de la pluma de Alexander Hamilton podemos leer que, en una situación de inseguridad geopolítica, no son posibles el gobierno de la ley y la limitación del poder, y que en consecuencia, frente a «ataques externos» y «posibles revueltas internas», incluso un país liberal recurre a un poder «sin límites» y sin «ataduras constitucionales» (*El Federalista*, arts. 8 y 23).

En tercer lugar, restablecer las relaciones con la revolución anticolonialista mundial significa darse cuenta de que no es algo profano, en comparación con la historia sacra de la emancipación política y social, sino la forma concreta que esa historia asume entre los siglos XX y XXI. Según reconocen también aclamados estudiosos occidentales, gracias al prodigioso desarrollo económico y tecnológico de China —que se ha definido como el acontecimiento más importante de los últimos quinientos años— ha llegado a su fin la época de Colón, la época en la cual, dicho en palabras de Adam Smith, «las fuerzas de los europeos eran tan superiores que podían cometer cualquier clase de injusticia» con los demás pueblos; época que Hitler, el más fanático defensor de la supremacía blanca y occidental, trató de perpetuar por todos los medios (Losurdo, 2013, cap. 11, § 8).

La revolución anticolonialista y la destrucción del sistema colonialista-esclavista mundial, que por lo demás todavía deben llevarse a término, sitúan el problema de la construcción de una sociedad poscapitalista en un marco nuevo e imprevisto. Quien se empeña en considerar extraña al proyecto marxiano de emancipación política y social la historia acaecida a partir de la Revolución de Octubre, y que ha tenido su epicentro en Oriente, calca un comportamiento que Marx escarnecía ya en sus años de juventud. La «crítica» revolucionaria arranca de las «luchas reales» —observaba—: «No seamos doctrinarios al aplicar al mundo el nuevo principio: ¡Arrodillaos, aquí está la verdad! [...] No vayamos diciendo: ‘Abandonad vuestras luchas, son ociosas; nosotros os gritaremos las auténticas consignas en la lucha’» (MEW, I, 345). Ajustar cuentas con las actitudes doctrinarias es otro de los presupuestos para que el marxismo resucite en Occidente.

5. La lección de Hegel y el resurgir del marxismo en Occidente

Además de político, es un problema filosófico; se trata de asimilar la gran lección que afirma que «la filosofía es el propio tiempo aprehendido por el pensamiento» (Hegel, 1821/1969-1979, VII, 26). No en vano, el autor de esta definición, tal como refiere su biógrafo, «solía leer un ingente número de periódicos —algo que solo puede hacer en general un hombre de Estado—», y así «podía disponer siempre de una enorme

masa de datos de hecho en apoyo de su tesis» (Rosenkranz, 1844, 432). Este testimonio arroja un rayo de luz sobre el escritorio, sobre el laboratorio, del gran filósofo. Junto a los clásicos de la filosofía y del pensamiento, salen también a la luz recortes de la prensa alemana e internacional. El sistema fue elaborado en una incesante confrontación con la propia época. Indaga con extremo cuidado en los acontecimientos políticos, sin plegarse jamás a su inmediatez: pregunta también por el significado lógico y epistemológico de las categorías a las que recurren los protagonistas de la lucha política o que están implícitas en su discurso; los acontecimientos singulares se inscriben en una amplia perspectiva. Obligada a medirse con los grandes textos de la tradición, la pasión política que se manifiesta en la lectura voraz de periódicos experimenta un proceso de decantado y adquiere profundidad histórica y teórica: política, lógica (epistemología) e historia se entrelazan con fuerza.

El escritorio de Marx no es muy distinto (aunque ahora cabalgue Hegel a la cabeza de los clásicos); no obstante, el apremio de los acontecimientos, unido al impulso que lo lleva a unir estrechamente teoría y praxis, impiden al filósofo y militante revolucionario elaborar plenamente su sistema y, sobre todo, llevar a término el proyecto que, según testimonio de Engels, cultivó durante mucho tiempo: escribir el *Sumario de dialéctica*, acaso llamado a reanudar y revisar la *Ciencia de la lógica* hegeliana (MEW, XXXVI, 3). La tesis que afirma que filosofar es aprehender conceptualmente el propio tiempo adquiere ahora un nuevo significado: no se trata solo de conceptualizar y de estructurar la lectura de la propia época según un riguroso aparato categorial; se trata también, a la inversa, de localizar la presencia de un determinado tiempo histórico (con sus contradicciones y sus conflictos) en las conceptualizaciones y los sistemas filosóficos en apariencia más «abstractos».

El marxismo occidental ha perdido de vista estos dos gestos teóricos, que son el lugar donde se engendró el materialismo histórico. Sobre todo en la última fase de su existencia, en lugar de localizar las huellas de la época histórica en las elaboraciones teóricas en apariencia más abstractas de los grandes filósofos, se ha empleado con celo en borrarlas. El nexo que liga a Heidegger y Schmitt con el Tercer Reich es tan evidente como explícito; la teorización nietzscheana de la esclavitud como fundamento de la civilización remite con idéntica claridad a la toma de postura de los círculos políticos e intelectuales decimonónicos que se opusieron a la abolición de la esclavitud negra y la criticaron por todos los medios. Naturalmente, situar a un autor en su época no significa negar el excedente teórico de su pensamiento. Marx no tuvo empacho a la hora de subrayar la agudeza y profundidad de Linguet, que se pronunciaba en el siglo XVII a favor de la introducción de la esclavitud en la propia Francia, como esencia intrínseca del trabajo y fundamento ineludible de

la propiedad y la civilización; pero no por ello sintió la necesidad de lavarle la cara hasta eliminar toda incrustación política e ideológica (MEW, II, 61, *passim*). Así es como procede, en cambio, el marxismo occidental, que prefiere la perezosa licencia de la hermenéutica de la inocencia en lugar de la fatigosa investigación histórica.

No mejor suerte ha corrido el segundo gesto teórico del marxismo histórico —no el que invita a sorprender la presencia del momento histórico incluso en la elaboración más abstracta, sino el que impone recurrir al concepto y al trabajo conceptual para comprender hasta el más inmediato presente—. Podemos empezar diciendo que en general el escritorio de los exponentes del marxismo occidental es muy distinto del de Hegel y Marx. Presumiblemente, en 1942 Horkheimer no disponía de un «inmenso número de periódicos», o quizás no tenía ni tiempo ni ganas de leerlos. La única razón que le permitía expresar su desacuerdo o su indignación porque los dirigentes de Moscú acallasen el ideal de la extinción del Estado es por lo mal informado que estaba de la situación real: la *Wehrmacht* estaba a punto de llevar a cabo la transformación de la Unión Soviética en una inmensa colonia, llamada a proporcionarle al Tercer Reich una cantidad inagotable de materias primas y de esclavos. Horkheimer carecía de elementos esenciales del conocimiento histórico, de modo que su conceptualización se levantaba sobre el vacío: más que un filósofo consagrado a pensar y a promover un proyecto, incluso radical, de transformación del mundo a partir de las contradicciones y los conflictos del presente, era un profeta consumido por la nostalgia y el amor a un mundo absolutamente nuevo y sin relación con la gigantesca batalla que se estaba librando entonces entre emancipación y antiemancipación. Solo así puede comprenderse la postura de Horkheimer. En otro caso, tendríamos que interpretarla como una caricatura, como la demostración de los efectos cómicos que se producen cuando la pedantería del deber se lleva al extremo.

La lectura de *Imperio* de Hardt y Negri nos lleva a conclusiones análogas. Los hemos visto anunciar la desaparición del imperialismo y el advenimiento de una «paz perpetua y universal» mientras a su alrededor, envalentonados por la conclusión triunfal de la guerra contra Yugoslavia y por ver demostrada la posibilidad, para Occidente y el país que lo encabeza, de desencadenar guerras soberanamente en cualquier rincón del mundo, periodistas, ideólogos y filósofos de éxito rehabilitaban explícitamente el colonialismo y el imperialismo e invocaban y legitimaban por adelantado las guerras necesarias para silenciar a quienes osasen desafiar la *pax americana*. De nuevo tenemos que preguntarnos: ¿qué periódicos había sobre el escritorio de Hardt y Negri cuando proclamaron que se había realizado ya la utopía de un mundo sin guerras?

El de Marcuse es un caso particularmente interesante. Le hemos visto explicar con precisión las razones por las cuales un país todavía poco desarrollado que trata de escapar del sometimiento neocolonial necesita un Estado fuerte en el plano económico y político. Sin embargo, los sueños y aspiraciones subjetivas terminan derrotando a la lucidez analítica. Y entonces suspira Marcuse: ¡«la transformación cuantitativa debería volverse siempre cualitativa, desapareciendo el Estado» (Marcuse, 1964, 63 [trad. esp., 78])! O bien: «en algunas luchas de liberación del Tercer Mundo» se esbozan novedades aún más importantes, se perfila una «nueva antropología». Una noticia vaga y a primera vista irrelevante va a dar alas a tan enfáticas esperanzas —según confesaba el filósofo, no sin ciertas dudas—:

He leído una noticia en un informe detallado y preciso sobre Vietnam del Norte que, dado mi incorregible y sentimental romanticismo, me ha conmovido infinitamente. Es la siguiente: en los bancos de los parques de Hanói pueden sentarse tan solo dos personas, de modo que queda técnicamente eliminada la posibilidad de que las moleste un tercero (Marcuse, 1967a, 48).

Uno se queda perplejo, y no solo por la prodigiosa capacidad de regeneración antropológica atribuida a los bancos vietnamitas: para dar con la «nueva antropología» de las efusiones amorosas apacibles, ¿de verdad que era lo más sensato irse a buscar bancos respetuosos con la intimidad a un país expuesto a los bombardeos masivos y generalizados de la aviación estadounidense? Una vez más, el profeta trata de arrebatárle el puesto al filósofo.

Y esta misma tendencia puede leerse también en el desprecio de Žižek hacia la lucha antiimperialista, acusada de ser una distracción en la tarea de derribar el capitalismo. Cuando se libraba la guerra de Secesión, Marx se vio obligado a luchar contra quienes, en nombre de la lucha por el socialismo, predicaban el indiferentismo político: en los Estados Unidos, tanto en el Norte como en el Sur, el poder está en manos de capitalistas y está vigente la esclavitud, ya sea la esclavitud asalariada (que el propio Marx denunciaba) o la esclavitud negra (Losurdo, 2013, cap. 4, § 2). Quienes argumentaban así no comprendían la gigantesca emancipación implícita en la abolición de la esclavitud propiamente dicha. Frente a ese modo de argumentar, muy difundido en el marxismo occidental, hay que oponer la lección hegeliana, según la cual el universal siempre asume una forma concreta y determinada; o bien la lección marxiana, que considera insensata la pretensión de tachar de «menudencias» las «luchas reales»; o bien la de Lenin, que nos enseña que quienes buscan «una revolución social ‘pura’ jamás la verán» (*supra*, II, § 1).

6. *Oriente y Occidente: del cristianismo al marxismo*

Nacido en el corazón de Occidente, con la Revolución de Octubre el marxismo se difundió a todos los rincones del mundo, penetrando con fuerza en países y regiones con condiciones económicas y sociales más atrasadas y con culturas enormemente distintas. En la medida en que tiene a sus espaldas la tradición judeocristiana, en el marxismo occidental se dejan oír no pocas veces, como hemos visto, motivos mesiánicos (la esperanza de un «comunismo» concebido y sentido como la desaparición de todo conflicto y contradicción, y por consiguiente como una especie de final de la historia). En cambio, la cultura china, caracterizada a lo largo de su desarrollo milenario por la atención a la realidad mundana y social, está prácticamente libre de mesianismo.

La expansión planetaria del marxismo es el inicio de un proceso de escisión, que no es sino la otra cara de la moneda de una clamorosa victoria. Es algo que históricamente ha sucedido con las grandes religiones. Por lo que hace al cristianismo, con el que Engels compara repetidas veces el movimiento socialista, la división entre ortodoxos, por un lado, y protestantes y católicos, por otro, se corresponde a grandes rasgos con la división entre Occidente y Oriente. En cierto momento, entre finales del siglo XVII e inicios del XVIII, parecía que el cristianismo iba a irrumpir masivamente también en el Oriente asiático: los misioneros jesuitas gozaban de gran prestigio y ejercían una notable influencia en China, pues llevaban consigo conocimientos médicos y científicos avanzados, y al mismo tiempo se adaptaban a la cultura del país que los acogía, siendo respetuosos con Confucio y con el culto a los antepasados. Sin embargo, ante la intervención del papa en defensa de la pureza originaria de la religión cristiana católica, el emperador chino reaccionó cerrándoles a los misioneros las puertas del Imperio del Medio. El cristianismo fue visto favorablemente mientras consintió en adaptarse a la cultura china y promovió el desarrollo científico, social y humano del país en que actuaba; en cambio, fue expulsado como un cuerpo extraño cuando se lo vio como una religión que predicaba la salvación ultramundana, y no respetaba la cultura y las relaciones humanas y sociales vigentes en el país.

Con el marxismo ha sucedido algo parecido. Ya con Mao, el Partido Comunista Chino promovió la «chinificación del marxismo», utilizándolo como acicate en la lucha de liberación del dominio colonial para un desarrollo de las fuerzas productivas que permitiese lograr la independencia también en los planos económico y tecnológico, para «remozar» una nación con una civilización milenaria, sometida por el colonialismo y el imperialismo al «siglo de humillaciones» que dio inicio con las guerras del Opio. Lejos de negarla, los dirigentes de la República Popular China proclaman orgullosamente la perspectiva socialista y comunista;

ahora bien, despojada de toda dimensión mesiánica. En segundo lugar, su realización remite a un proceso histórico bastante largo, en el curso del cual la emancipación social no puede separarse de la emancipación nacional. Una vez más, Occidente y el marxismo occidental, custodio de la ortodoxia doctrinal, dictan una sentencia de excomunión. Esta vez se trata del marxismo oriental, que se considera poco creíble e incluso banal desde el punto de vista de un marxismo fascinado por la belleza de la evocación del futuro remoto y utópico, cuya llegada parece que es independiente de cualquier condicionamiento material (ya se trate de la situación geopolítica, o del desarrollo de las fuerzas productivas), determinada exclusivamente o de modo prioritario por la voluntad política revolucionaria.

El desencanto, el alejamiento y la escisión de los que hablo no solo afectan a China: después de haberlo seguido con una atención participante y apasionada mientras oponía una resistencia épica en una guerra colonial de décadas, primero contra Francia y después contra los Estados Unidos, el marxismo occidental prácticamente sepulta hoy en el olvido al Vietnam consagrado a la tarea prosaica de la construcción económica. La propia Cuba no suscita ya el entusiasmo de los años en los que se enfrentaba a la (fallida) agresión militar de 1961, que durante tanto tiempo acariciara Washington. Ahora que queda lejos el peligro de una intervención militar, los dirigentes comunistas de Cuba buscan reforzar la independencia también y sobre todo en el plano económico, y para conseguir resultados, se ven obligados a hacer algunas concesiones al mercado y a la propiedad privada (inspirándose con mucha cautela en el modelo chino). Pues bien, la isla, que ha dejado de aparecer como utopía en curso y se muestra en pleno enfrentamiento con las dificultades propias del proceso de construcción de una sociedad poscapitalista, resulta bastante menos fascinante a ojos de los marxistas occidentales. Mientras permaneció en el primer estadio, el de la lucha, con frecuencia militar, por la independencia política, la revolución anticolonial raramente suscitó en el marxismo occidental la atención empática y el interés teórico que merecía; ahora que se encuentra en su segundo estadio, el de la lucha por la independencia económica y tecnológica, el marxismo occidental reacciona con desinterés, desprecio y hostilidad.

La incapacidad del marxismo occidental para percibir el vuelco dentro del vuelco que se producía en el siglo XX ha sido la causante de la escisión entre ambos marxismos. Una escisión que se revela tanto más infausta cuando vemos acumularse los nubarrones de una nueva tempestad bélica de grandes dimensiones. Es hora ya de acabar con ella. Naturalmente, no por ello desaparecerán las diferencias entre Oriente y Occidente en cuanto a la cultura, el grado de desarrollo económico, social y político, y en cuanto a las tareas pendientes: la perspectiva socialista

no puede hacer abstracción en Oriente de la conclusión de la revolución anticolonial a todos los niveles; en Occidente, la perspectiva socialista pasa por la lucha contra un capitalismo que es sinónimo de agudización de la polarización social y de crecientes tentaciones militares.

Sin embargo, no se ve por qué estas diferencias habrían de convertirse en antagonismo. Tanto más por cuanto que la excomunión del marxismo oriental no ha acabado con el condenado, sino con su juez. La superación de las actitudes doctrinarias y la disposición para medirse con la propia época y filosofar en vez de profetizar son condición necesaria para que el marxismo pueda resucitar y desarrollarse en Occidente.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (2009), *Démocratie, dans quel état?*, La Fabrique, París.
- Adorno, Th. W. (1959), «Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit», en *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1964.
- (1966), *Dialettica negativa*, trad. it. de C. A. Donolo, Einaudi, Turín, 1970 [trad. esp., *Dialéctica negativa*, trad. de A. Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 2014].
- (1969), *Parole chiave. Modelli critici*, trad. it. de M. Agrati, SugarCo, Milán, 1974.
- Agamben, G. (2012), «Introducción» a Lévinas.
- Althusser, L. (1965), *Per Marx*, trad. it. de F. Madonia, Riuniti, Roma, 1967 [trad. esp., *La revolución teórica de Marx*, trad. de M. Harnecker, Siglo XXI, México, 2004].
- (1969), *Lénine et la philosophie*, Maspero, París [trad. esp., *Lenin y la filosofía*, Era, México, 1981].
- Althusser, L. y Balibar, E. (1965), *Leggere Il Capitale*, trad. it. de R. Rinaldi y V. Oskian, Feltrinelli, Milán, 1968 [trad. esp., *Para leer «El capital»*, trad. de M. Harnecker, Siglo XXI, Madrid, 2010].
- Aly, G. y Heim, S. (2004), *Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutsche Pläne für eine neue europäische Ordnung*, Fischer, Fráncfort del Meno.
- Anderson, P. (1979), *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, trad. de N. Míguez, Siglo XXI, México.
- Arendt, H. (1942a), «Die Krise des Zionismus», en *Essays und Kommentare*, ed. de E. Geisel y K. Bittermann, Tiamat, Berlín, 1989, II, pp. 187-197 [trad. esp., «La crisis del sionismo», en *Escritos judíos*, trad. de J. Kohn y R. H. Feldman, Paidós, Barcelona, 2016, pp. 421-431].
- (1942b), «Herzl e Lazare», en *Ebraismo e modernità*, ed. de G. Bettini, Unicopli, Milán, 1986, pp. 27-33 [trad. esp., «Herzl y Lazare», en *Escritos judíos*, cit. pp. 431-435].
- (1945a), «Organized Guilt and Universal Responsibility»: *Jewish Frontier*, enero, pp. 19-23.

- (1945b), «Antisemitismus und faschistische Internationale», en *Essays und Kommentare*, cit., pp. 31-48.
- (1945c), «Ripensare il sionismo», en *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 77-116.
- (1946a), «La morale della storia», en *Ebraismo e modernità*, cit., pp. 117-122.
- (1946b), «Imperialism: Road to Suicide»: *Commentary*, febrero, pp. 27-35.
- (1948), «Der Besuch Menahem Begins», en *Essays und Kommentare*, cit., II, pp. 113-116 [trad. esp., «Un nuevo partido palestino. La visita de Menahem Begin», en *Escritos judíos*, cit., pp. 517-519].
- (1950), «Die vollendete Sinnlosigkeit», en *Essays und Kommentar*, cit., I, pp. 7-30.
- (1951), *Le origini del totalitarismo* (³1966), trad. it. de A. Guadagnin, Comunità, Milán, 1989 [trad. esp., *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de G. Solana, Alianza, Madrid, 2011].
- (1958), «Reflections on Little Rock»: *Dissent*, invierno, pp. 45-56.
- (1963a), *Sulla rivoluzione*, trad. it. de M. Magrini, Comunità, Milán, 1983 [trad. esp., *Sobre la revolución*, trad. de P. Bravo, Alianza, Madrid, 2004].
- (1963b), *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. de P. Bernardini, Feltrinelli, Milán, ⁵1993 [trad. esp., *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. de C. Ribalta, Lumen, Barcelona, 2001].
- (1972), *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego/Nueva York/Londres [trad. esp., *Crisis de la república*, trad. de G. Solana, Trotta, Madrid, 2015].
- Badiou, A. (2005), *Il secolo*, trad. it. de V. Verdiani, Feltrinelli, Milán, 2006 [trad. esp., *El siglo*, Manantial, Buenos Aires, 2009].
- (2011), *La relation énigmatique entre philosophie et politique*, Germania, París [trad. esp., *Filosofía y política: una relación enigmática*, Amorrortu, Buenos Aires, 2014].
- Bakunin, M. A. (1869), «L'istruzione integrale», en *Stato e anarchia e altri scritti*, ed. de N. Vincileoni y G. Corradini, Feltrinelli, Milán, 1968 [trad. esp., *Estatismo y anarquía*, Orbis, Barcelona, 1985].
- Bastid, M., Bergère, M.-C. y Chesneaux, J. (1969-1972), *La Cina*, trad. it. de S. Caruso y D. Mamo, Einaudi, Turín, 1974.
- Benjamin, W. (1972-1999), *Gesammelte Schriften*, ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [trad. esp., *Obras*, 7 vols., Abada, Madrid, 2006 ss.].
- Bloch, E. (1918), *Geist der Utopie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1971.
- (²1923), *Spirito dell'utopia*, trad. it. de F. Coppellotti, La Nuova Italia, Florencia, 1985.
- (1961), *Naturrecht und menschliche Würde*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [trad. esp., *Derecho natural y dignidad humana*, trad. de F. Serra, Dykinson, Madrid, 2011].
- (1967), «Zum Pulverfass im Nahen Osten», en *Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1970, pp. 418-424.
- (1977), *Tagträume vom aufrechten Gang*, ed. de A. Münster, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

- (1985), *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Bobbio, N. (1951), «Invito al colloquio», en *Politica e cultura*, Einaudi, Turín, 1977, pp. 15-31 [trad. esp., «Invitación al diálogo», en *El oficio de vivir, de enseñar, de escribir. Conversación con Pietro Polito*, Trotta, Madrid, 2017, pp. 83-101].
- (1952), «Difesa della libertà», en *Politica e cultura*, cit., pp. 47-57.
- (1954a), «Della libertà dei moderni paragonata a quella dei posteri», en *Politica e cultura*, cit., pp. 160-194.
- (1954b), «Libertà e potere», en *Politica e cultura*, cit., pp. 269-282.
- (1955a), «Cultura vecchia e politica nuova», en *Politica e cultura*, cit., pp. 195-210.
- (1955b), «Benedetto Croce e il liberalismo», en *Politica e cultura*, cit., pp. 211-268.
- Bryce, J. (1901), *Studies in History and Jurisprudence*, Oxford University Press, Nueva York/Oxford.
- Bucharin, N. I. (1984), *Lo Stato Leviatano. Scritti sullo Stato e la guerra 1915-1917*, ed. de A. Giasanti, Unicopli, Milán.
- Carr, E. H. (1950), *La rivoluzione bolscevica*, trad. it. de F. Lucentini, S. Caprioglio y P. Basevi, Einaudi, Turín, 1964 [trad. esp., *La revolución bolchevique (1917-1923)*, Alianza, Madrid, 2014].
- Césaire, A. (1961), *Toussaint Louverture. La révolution française et le problème colonial*, Présence Africaine, París.
- Chamberlain, H. S. (1898), *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, Bruckmann, Múnich, 1937.
- Chomsky, N. (1991), *Deterring Democracy*, Verso, Londres/Nueva York [trad. esp., *Miedo a la democracia*, Crítica, Barcelona, 2017].
- Colletti, L. (1969), *Ideologia e società*, Laterza, Bari [trad. esp., *Ideología y sociedad*, Fontanella, Barcelona, 1975].
- (1980), *Tramonto dell'ideologia*, Laterza, Roma/Bari [trad. esp., *La superación de la ideología*, Cátedra, Madrid, 1982].
- Collotti Pischel, E. (1973), *Storia della rivoluzione cinese*, Riuniti, Roma.
- Coppellotti, F. (1992), «Nota critica», en Bloch (²1923).
- Croce, B. (1928), *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Laterza, Bari, 1967.
- Davis, D. B. (1969), *The Slave Power Conspiracy and the Paranoid Style*, Louisiana State University Press, Baton Rouge/Londres, 1982.
- Davis, M. (2001), *Olocausti tardovittoriani*, trad. it. de G. Carlotti, Feltrinelli, Milán.
- Del Bene, M. (2009), «Propaganda e rappresentazione dell'altro nel Giappone prebellico», en AA.VV., *Le guerre mondiali in Asia orientale e in Europa*, Unicopli, Milán.
- Deng Xiaoping (1992-1995), *Selected Works*, Foreign Languages Press, Pekín.
- Du Bois, W. E. B. (1914), «The African Roots of the War»: *Atlantic*, mayo, pp. 707-714.
- (1986), *Writings*, The Library of America, Nueva York.

- Durkheim, É. (1895), *Le regole del metodo sociologico*, trad. it. de A. Negri, Sansoni, Florencia, 1964 [trad. esp., *Las reglas del método sociológico*, Akal, Madrid, 2001].
- (1897), «La concezione materialistica della storia», en *Durkheim. Antologia di scritti sociologici*, ed. de A. Izzo, Il Mulino, Bolonia, 1978.
- Fanon, F. (1961), *I dannati della terra*, trad. it. de C. Cignetti, Einaudi, Turín, ²1967 [trad. esp., *Los condenados de la tierra*, Txalaparta, Tafalla, 2011].
- Ferguson, N. (2001), *The Cash Nexus. Money and Power in the Modern World*, The Penguin Press, Londres [trad. esp., *Dinero y poder en el mundo moderno, 1700-2000*, Taurus, Madrid, 2001].
- (2004), *Colossus. The Rise and Fall of the American Empire*, Penguin Books, Londres, 2005 [trad. esp., *Coloso. Auge y decadencia del Imperio Americano*, Debate, Barcelona, 2005].
- (2006), *Ventesimo secolo, l'età della violenza*, trad. it. de D. Laddomada, Mondadori, Milán, 2008.
- (2011), *Civilization. The West and the Rest*, Penguin Books, Londres [trad. esp., *Civilización. Occidente y el resto*, Debate, Barcelona, 2013].
- Figes, O. (1996), *La tragedia di un popolo. La Rivoluzione russa 1891-1924*, trad. it. de R. Petrillo, Tea, Milán, 2000.
- Fiori, G. (1966), *Vita di Antonio Gramsci*, Laterza, Bari.
- Fitchett, J. (2000), «Clark Recalls 'Lessons' of Kosovo»: *International Herald Tribune*, 3 de mayo, pp. 1 y 4.
- Fontaine, A. (1967), *Storia della guerra fredda*, trad. it. de R. Dal Sasso, Il Saggiatore, Milán, 1968.
- Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, París [trad. esp., *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012].
- (1976), *Bisogna difendere la società*, trad. it. de M. Bertani y A. Fontana, Feltrinelli, Milán, 2009 [trad. esp., *Hay que defender la sociedad*, Akal, Madrid, 2003].
- (2004), *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, ed. de M. Senellari, Gallimard/Seuil, París [trad. esp., *Nacimiento de la biopolítica*, Akal, Madrid, 2012].
- Franklin, J. H. (1947, ²1980), *Negro. Die Geschichte der Schwarzen in den USA*, trad. al. de I. Arnsperger, Ullstein, Fráncfort del Meno/Berlín/Viena, 1983.
- Fredrickson, G. M. (2002), *Breve storia del razzismo*, trad. it. de A. Merlino, Donzelli, Roma.
- Gandhi, M. K. (1969-2001), *Collected Works*, Government of India, Nueva Delhi (nueva edición en 100 volúmenes).
- Gernet, J. (1972), *Il mondo cinese. Dalle prime civiltà alla Repubblica popolare*, trad. it. de V. Pegna, Einaudi, Turín, 1978.
- Gleason, A. (1995), *Totalitarianism. The Inner History of the Cold War*, Oxford University Press, Nueva York/Oxford.

- Goebbels, J. (1992), *Tagebücher*, ed. de R. G. Reuth, Piper, Múnich/Zúrich.
- Gramsci, A. (1975), *Quaderni del carcere*, ed. de V. Gerratana, Einaudi, Turín [trad. esp., *Cuadernos de la cárcel*, Era, Buenos Aires, 1985].
- (1980), *Cronache torinesi 1913-1917*, ed. de S. Caprioglio, Einaudi, Turín.
- (1987), *L'Ordine Nuovo, 1919-1920*, ed. de V. Gerratana y A. A. Santucci, Einaudi, Turín.
- Grigat, S. (2015), «Befreite Gesellschaft und Israel. Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Zionismus», en Íd. (ed.), *Feindaufklärung und Reeducation, Ça Ira*, Friburgo.
- Guevara, E. *Che* (1969), *Scritti, discorsi e diari di guerriglia 1959-1967*, ed. de L. Gonzalez, Einaudi, Turín.
- Hardt, M. (1999), «La nuda vita sotto l'Impero»: *Il manifesto*, 15 de mayo, pp. 8-9.
- Hardt, M. y Negri, A. (2000), *Impero*, trad. it. de A. Pandolfi, Garzanti, Milán, 2002 [trad. esp., *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2005].
- (2012), *Questo non è un manifesto*, Feltrinelli, Milán.
- Harvey, D. (2003), *The New Imperialism*, Oxford University Press, Oxford, 2013 [trad. esp., *El nuevo imperialismo*, Akal, Madrid, 2016].
- (2005), *Breve storia del neoliberalismo*, trad. it. de P. Meneghelli, Il Saggiatore, Milán, 2007 [trad. esp., *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2015].
- Haug, F. (2007), *Rosa Luxemburg und die Kunst der Politik*, Argument, Hamburgo.
- Hegel, G. W. F. (1969-1979), *Werke in zwanzig Bänden*, ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Heydecker, J. J. y Leeb, J. (1958), *Der Nürnberger Prozess*, Kiepenheuer und Witsch, Colonia, 1985.
- Hitler, A. (1925-1927), *Mein Kampf*, Zentralverlag der NSDAP, Múnich, 1939.
- (1928), *Zweites Buch. Ein Dokument aus dem Jahre 1928*, ed. de G. L. Weinberg, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1961.
- (1951), *Tischgespräche*, ed. de H. Picker, Ullstein, Fráncfort del Meno/Berlín, 1989.
- (1965), *Reden und Proklamationen, 1932-1945*, ed. de M. Domarus, Süddeutscher, Múnich.
- Ho Chi Minh (1925), *Le procès de la colonisation française*, Le Temps des Cerises, Pantin, 1998.
- (1969), «Il Testamento», publicado como apéndice a Le Duan (1967).
- Hobson, J. A. (1902), *L'imperialismo* (³1938), trad. it. de L. Meldolesi, Ise-di, Milán, 1974 [trad. esp., *Imperialismo*, Capitán Swing, Madrid, 2009].
- Hofstadter, R. (1958), *Great Issues in American History*, Vintage Books, Nueva York, 1982.
- Holloway, J. (2002), *Cambiare il mondo senza prendere il potere. Il significato della rivoluzione oggi*, Carta, Roma, 2004 [trad. esp., *Cambiar el mundo sin tomar el poder: la revolución hoy*, El Viejo Topo, Barcelona, 2003].
- Horkheimer, M. (1939), «Die Juden und Europa», en *Zeitschrift für Sozialforschung*, VIII, pp. 115-137.

- (1942), «Lo Stato autoritario», en *La società de transizione*, ed. de W. Brede, Einaudi, Turín, 1979, pp. 3-30 [trad. esp. «El Estado autoritario», en *Sociedad en transición. Estudios de filosofía social*, trad. de J. Godó, Planeta, Barcelona, 1986, pp. 97-123].
- (1950), «La lezione del fascismo», en *La società in transizione*, cit., pp. 31-57 [trad. esp. «Enseñanzas del fascismo», en *Sociedad en transición*, cit., pp. 125-150].
- (1963), «Riflessioni sull'educazione politica», en *La società di transizione*, cit., pp. 122-130 [trad. esp., «Ideas sobre la educación política», en *Sociedad en transición*, cit., pp. 79-87].
- (1967), *Eclissi della ragione. Critica della ragione strumentale*, trad. it. de E. Vaccari Spagnol, Einaudi, Turín, 1969 [trad. esp., *Crítica de la razón instrumental*, trad. de J. Muñoz, Trotta, Madrid, ²2010].
- (1968a), «La psicanalisi nell'ottica della sociologia», en *La società di transizione*, cit., pp. 131-142 [trad. esp., «El psicoanálisis desde el punto de vista de la sociología», en *Sociedad en transición*, cit., pp. 187-198].
- (1968b), «Marx oggi», en *La società di transizione*, cit., pp. 152-163 [trad. esp., «Marx en la actualidad», en *Sociedad en transición*, cit., pp. 43-53].
- (1970), «La teoria critica ieri e oggi», en *La società di transizione*, cit., pp. 164-180 [trad. esp., «La teoría crítica, ayer y hoy», en *Sociedad en transición*, cit., pp. 55-70].
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. W. (1944), *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. de R. Solmi, Einaudi, Turín, 1982 [trad. esp., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. de J. J. Sánchez, Trotta, Madrid, ¹⁰2016].
- Huntington, S. P. (1968), *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven [trad. esp., *El orden político en las sociedades en cambio*, Paidós, Barcelona, 2014].
- Jaffe, H. (1980), *SudAfrica. Storia Politica*, trad. it. de A. Carrer y D. Danti, Jaca Book, Milán, 1997.
- James, C. L. R. (1963), *I Giacobini neri. La prima rivolta contro l'uomo bianco*, trad. it. de R. Petrillo, Feltrinelli, Milán, 1968.
- Kakel III, C. P. (2011), *The American West and the Nazi East. A Comparative and Interpretive Perspective*, Palgrave Macmillan, Londres.
- (2013), *The Holocaust as Colonial Genocide. Hitler's «Indian Wars» in the «Wild East»*, Palgrave Macmillan, Londres.
- Kant, I. (1900), *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, Berlín/Leipzig, 1900 ss.
- Kaplan, R. D. (1999), «A NATO Victory Can Bridge Europe's Growing Divide»: *International Herald Tribune*, 8 de abril, p. 10.
- Kapur, S. (1992), *Raising Up a Prophet. The African-American Encounter with Gandhi*, Beacon Press, Boston.
- Kautsky, K. (1927), *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Dietz, Berlín.
- Kelley, R. D. G. (1990), *Hammer and Hoe. Alabama Communists during the Great Repression*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill/Londres.
- Kershaw, I. (1985), *Che cos'è il nazismo? Problemi interpretative e prospettive di ricerca*, trad. it. de G. Ferrara degli Uberti, Bollati Boringhieri, Turín, 1995.

- (2015), *All'inferno e ritorno. Europa 1914-1949*, trad. it. de G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Bari/Roma, 2016 [trad. esp., *Descenso a los infiernos: Europa 1914-1949*, Crítica, Barcelona, 2016].
- Kissinger, H. (2011), *On China*, The Penguin Press, Nueva York [trad. esp., *China*, Debate, Barcelona, 2012].
- Kotkin, S. (2014), *Stalin. Paradoxes of Power 1878-1928*, Penguin, Londres.
- Lacouture, J. (1967), *Ho Chi Minh*, trad. it. de M. Rivoire, Il Saggiatore, Milán.
- Le Duan (1967), *Rivoluzione d'Ottobre, rivoluzione d'agosto*, EDB, Verona, 1969.
- Lenin, V. I. (1955-1970), *Opere complete*, Riuniti, Roma (en el texto se remite a esta edición con las siglas OL y la indicación del volumen y la página) [trad. esp., *Obras escogidas*, 3 vols., Progreso, Moscú, 1961].
- Lévinas, E. (1934), *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, Quodlibet, Macerata, 2012.
- Lin Piao (1969), *Rapporto al IX Congresso Nazionale del Partito Comunista Cinese*, Casa editrice in lingue estere, Pekín.
- Losurdo, D. (1997), *Antonio Gramsci dal liberalismo al «comunismo critico»*, Gamberetti, Roma [trad. esp., *Antonio Gramsci, del liberalismo al comunismo critico*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2015].
- (2002), *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringheri, Turín.
- (2005), *Controstoria del liberalismo*, Laterza, Roma/Bari [trad. esp., *Contrahistoria del liberalismo*, El Viejo Topo, Barcelona, 2007].
- (2007), *Il linguaggio dell'Imperio. Lessico dell'ideologia americana*, Laterza, Roma/Bari.
- (2008), *Stalin. Storia e critica de una leggenda nera*, Carocci, Roma [trad. esp., *Stalin. Historia y crítica de una leyenda negra*, El Viejo Topo, Barcelona, 2011].
- (2010), *La non-violenza. Una storia fuori dal mito*, Laterza, Roma/Bari [trad. esp., *La cultura de la no violencia. Una historia alejada del mito*, Península, Barcelona, 2011].
- (2012), «Psicopatologia e demonologia. La lettura delle grandi crisi storiche dalla Restaurazione ai giorni nostri»: *Belfagor. Rassegna di varia umanità*, marzo, pp. 151-172.
- (2013), *La lotta di classe. Una storia politica e filosofica*, Laterza, Roma/Bari [trad. esp., *La lucha de clases. Una historia política y filosófica*, El Viejo Topo, Barcelona, 2014].
- (2014), *La sinistra assente. Crisi, società delle spettacolo, guerra*, Carocci, Roma [trad. esp., *La izquierda ausente. Crisis de la sociedad del espectáculo*, El Viejo Topo, Barcelona, 2015].
- (2015), *Il revisionismo storico. Problemi e miti*, Laterza, Roma/Bari (nuova edizione, ampliata).
- (2016), *Un mondo senza guerre. L'idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente*, Carocci, Roma [trad. esp., *Un mundo sin guerras*, El Viejo Topo, Barcelona, 2016].

- Löwy, M. (1988), *Redenzione e utopia. Figure della cultura ebraica mitteleuropea*, Bollati Boringheri, Turín, 1992.
- Lukács, G. (1922), *Storia e coscienza di classe*, trad. it. de G. Piana, SugarCo, Milán, 1988 [trad. esp., *Historia y conciencia de clase*, Orbis, Barcelona, 1985].
- (1924), *Lenin. Studie über den Zusammenhang seiner Gedanken*, Luchterhand, Neuwied/Berlín, 1967 [trad. esp., *Lenin: la coherencia del pensamiento*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016].
- (1967), «Prólogo» a Lukács (1922).
- (1971), *Ontologia dell'essere sociale*, trad. it. de A. Scarponi, Riuniti, Roma, 1976-1981 [trad. esp., *Marx, ontología del ser social*, Akal, Madrid, 2007].
- (1980), *Pensiero vissuto. Autobiografia in forma di dialogo. Intervista di István Eörsi*, trad. it. de A. Scarponi, Riuniti, Roma, 1983.
- (1984), *Epistolario 1902-1917*, ed. de É. Karádi y É. Fekete, Riuniti, Roma.
- Macaulay, T. B. (1850), *Critical and Historical Essays, contributed to The Edinburgh Review*, Tauchnitz, Leipzig.
- Mann, G. (1951), «Vom Totalen Staat»: *Die Neue Zeitung/Die amerikanische Zeitung in Deutschland*, 20-21 de octubre, p. 14.
- (1986), *Memorie e pensieri. Una giovinezza in Germania*, trad. it. de M. Keller, Il Mulino, Bolonia, 1988 [trad. esp., *Una juventud alemana. Memorias*, trad. de C. Gauger, Plaza & Janés, Barcelona, 1989].
- Mao Tse-Tung (1969-1975), *Opere scelte*, Casa editrice in lingue estere, Pekín [trad. esp., *Obras escogidas*, Fundamentos, Madrid, 1974].
- (1979), *Rivoluzione e costruzione. Scritti e discorsi 1949-1957*, ed. de M. Arena Regis y F. Coccia, Einaudi, Turín.
- (1998), *On Diplomacy*, Foreign Languages Press, Pekín.
- Marcuse, H. (1964), *L'uomo a una dimensione*, trad. it. de L. Gallino y T. G. Gallino, Einaudi, Turín, 1967 [trad. esp., *El hombre unidimensional*, trad. de J. García Ponce, Joaquín Mortiz, México, 1968].
- (1967a), *La fine dell'utopia*, trad. it. de S. Vertone, Laterza, Bari, 1968 [trad. esp., *El final de la utopía*, Planeta, Barcelona, 1986].
- (1967b), «Repressive Toleranz», en AA.VV., *Kritik der reinen Toleranz*, trad. al. de A. Schmidt, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Margolin, J.-L. (1997), «Cina: una lunga marcia nella notte», en S. Courtois *et al.*, *Il libro nero del comunismo. Crimini, terrore, repressione*, trad. it. de A. L. Dalla Fontana *et al.*, Mondadori, Milán, 1998 [trad. esp., *El libro negro del comunismo*, Ediciones B, Barcelona, 2010].
- Marx, K. (1953), *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, Dietz, Berlín [trad. esp., *Grundrisse: elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, Madrid, 1976].
- Marx, K. y Engels, F. (1955-1989), *Werke*, Dietz, Berlín (en el texto se remite a esta edición con las siglas MEW y la indicación del volumen y la página).
- Mazower, M. (2008), *Hitler's Empire*, Penguin Books, Londres, 2009 [trad. esp., *El imperio de Hitler: ascenso y caída del nuevo orden europeo*, Crítica, Barcelona, 2008].

- Merleau-Ponty, M. (1947), *Umanismo e terrore*, trad. it. de A. Bonomi, Sugar, Milán, 1965 [trad. esp., *Humanismo y terror*, Leviatán, Buenos Aires, 1956].
- (1955), *Le aventure della dialettica*, trad. it. de F. Madonia, Sugar, Milán, 1965 [trad. esp., *Las aventuras de la dialéctica*, trad. de L. Rozitchner, Leviatán, Buenos Aires, 1957].
- Mukerjee, M. (2010), *Churchill's Secret War. The British Empire and the Ravaging of India during World War II*, Basic Books, Nueva York.
- Mussolini, B. (1951), *Opera Omnia*, ed. de E. Susmel y D. Susmel, La Fenice, Florencia, 1951 ss.
- Navarro, M. (1999), «U. S. Aid and 'Genocide'»: *International Herald Tribune*, 27-28 de febrero, p. 3.
- Olusoga, D. y Erichsen, C. W. (2010), *The Kaiser's Holocaust. Germany's Forgotten Genocide*, Faber and Faber, Londres, 2011.
- Ponting, C. (1992), «Churchill's Plan for Race Purity»: *The Guardian*, 20-21 de junio, p. 9.
- (1994), *Churchill*, Sinclair-Stevenson, Londres.
- Robespierre, M. (1950-1967), *Oeuvres*, PUF, París.
- Romano, S. (2014), *Il declino dell'imperio americano*, Longanesi, Milán.
- (2015), *In lode della guerra fredda. Una controstoria*, Longanesi, Milán.
- Roosevelt, Th. (1951), *Letters*, ed. de E. E. Morison, J. M. Blum y J. J. Buckley, Harvard University Press, Cambridge, 1951 ss.
- Rosenberg, A. (1930), *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, Hoheneichen, Múnich, 1937.
- Rosenkranz, K. (1844), *Vita di Hegel*, trad. it. de R. Bodei, Vallecchi, Florencia, 1966 [trad. esp., *Hegel. Una biografía*, trad. de C. García Trevijano, Acento, Madrid, 2002].
- Ruscio, A. (1998), «Introducción» a Ho Chi Minh (1925).
- (2003), «Au Vietnam: un siècle de lutttes nationales», en M. Ferro (ed.), *Le livre noir du colonialisme*, Laffont, París.
- Sartre, J.-P. (1946), *L'esistenzialismo è un umanismo*, ed. de F. Fergnani, Mursia, Milán, 1978 [trad. esp., *El existencialismo es un humanismo*, trad. de V. Prati, Orbis, Barcelona, 1984].
- (1947), *Materialismo e rivoluzione*, ed. de F. Fergnani y P. A. Rovatti, Il Saggiatore, Milán, 1977.
- (1960), *Critica della ragione dialettica*, trad. it. de P. Caruso, Il Saggiatore, Milán, 1990 [trad. esp., *Crítica de la razón dialéctica*, Losada, Buenos Aires, 2004].
- (1967), «Prólogo» a Fanon (1961).
- Schmidt, H. (2012), entrevista a G. di Lorenzo («Verstehen Sie das, Herr Schmidt?»): *Zeitmagazin*, 13 de septiembre.
- Schreiber, G. (1996), *La vendetta tedesca 1943-1945: le rappresaglie naziste in Italia*, trad. it. de M. Buttarelli, Mondadori, Milán, 2000.
- Shulman, D. (2012), «Israel in Peril»: *The New York Review of Books*, 7 de junio.
- Sieyès, E.-J. (1985), *Écrits politiques*, ed. de R. Zapperi, Éditions des archives contemporaines, París.

- Snow, E. (1938), *Stella rossa sulla Cina*, trad. it. de R. Pisu, Einaudi, Turín, 1967.
- Spengler, O. (1933), *Jahre der Entscheidung*, Beck, Múnich [trad. esp., *Años decisivos*, trad. de L. López-Ballesteros, Espasa-Calpe, Madrid, 1962].
- Stalin (1971-1973), *Werke*, Roter Morgen, Hamburgo.
- Stoddard, L. (1921), *The Rising Tide of Color Against White World-Supremacy*, Negro University Press, Westport, Conn., 1971.
- (1923), *The Revolt Against Civilization. The Menace of the Under Man*, Scribner, Nueva York, 1984.
- Strauss, L. (1952), «Progress or Return?», trad. it. en *Gerusalemme e Atene*, ed. de R. Esposito, Einaudi, Turín, 1998.
- Sun Yat-Sen (1924), *The Three Principles of the People*, trad. del mandarín de F. W. Price, Soul Care Publishing, Vancouver, 2011.
- Taureck, B. H. F. (2004), *Michel Foucault*, Rowohlt, Hamburgo.
- Thierry, A. (1853), «Saggio sulla storia della formazione e dei progressi del Terzo Stato», trad. it. en *Scritti storici*, ed. de R. Pozzi, UTET, Turín, 1983.
- Timpanaro, S. (1970), *Sul materialismo*, Unicopli, Milán, 1973.
- (1975), «Prólogo a la segunda edición», en Timpanaro (1970).
- Todorov, T. (1982), *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, trad. it. de A. Serafini, Einaudi, Turín, 1984 [trad. esp., *La conquista de América: el problema del otro*, Siglo XXI, Benos Aires, 2010].
- (2012), «La guerra imposible»: *La Repubblica*, 26 de junio.
- Togliatti, P. (1973-1984), *Opere*, ed. de E. Ragionieri, Riuniti, Roma.
- Tronti, M. (1966), *Operai e capitale*, Einaudi, Turín [trad. esp., *Obreros y capital*, Akal, Madrid, 2001].
- (2009), *Noi operaisti*, DeriveApprodi, Roma.
- Trotsky, L. D. (1988), *Schriften. Sowjetgesellschaft und stalinistische Diktatur*, ed. de H. Dahmer et al., Rasch und Röhring, Hamburgo.
- Truong Chinh (1965), *Ho Chi Minh*, trad. it. de I. Bassignano, Riuniti, Roma, 1969.
- Turati, F. (1919a), «Leninismo e marxismo», en *Socialismo e riformismo nella storia d'Italia. Scritti politici 1878-1932*, ed. de F. Livorsi, Feltrinelli, Milán, 1979, pp. 329-333.
- (1919b), «Socialismo e massimalismo», en *Socialismo e riformismo nella storia d'Italia*, cit., pp. 335-359.
- Wade, W. C. (1997), *The Fiery Cross. The Ku Klux Klan in America*, Oxford University Press, Nueva York/Oxford.
- Weil, S. (1934), *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Corriere della Sera, Milán, 2011 [trad. esp., *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, trad. de C. Revilla, Trotta, Madrid, 2015].
- Woodward, C. V. (1951), *Le origini del nuovo Sud*, trad. it. de L. Serra, Il Mulino, Bolonia, 1963.
- (1955), *The Strange Career of Jim Crow*, Oxford University Press, Londres/Oxford/Nueva York, 1962.
- (1998), «Dangerous Liaisons»: *The New York Review of Books*, 19 de febrero, pp. 14-16.

- Young-Bruehl, E. (1982), *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, trad. it. de D. Mezzacapa, Bollati Boringhieri, Turín, 1990 [trad. esp., *Hannah Arendt: una biografía*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2006].
- Žižek, S. (2007), «Mao Tse-Tung, the Marxist Lord of Misrule», Introducción a *Mao. On Practice and Contradiction*, Verso, Londres [trad. esp., *Sobre la práctica y la contradicción*, Akal, Madrid, 2010].
- (2008), *In Defense of Lost Causes*, Verso, Londres/Nueva York
- (2009a), *In difesa delle cause perse* (2008), trad. it. de C. Arruzza, Salani, Milán [trad. esp., *En defensa de causas perdidas*, Akal, Madrid, 2011].
- (2009b), *Dalla tragedia alla farsa*, trad. it. de C. Arruzza, Ponte alle Grazie, Florencia, 2010 [trad. esp., *Primero como tragedia, después como farsa*, Akal, Madrid, 2011].
- (2009c), «De la démocratie à la violence divine», en AA.VV., *Démocratie, dans quel état?*, cit., pp. 123-148.
- (2012), *Un anno sognato pericolosamente*, trad. it. de C. Salzani, Salani, Milán, 2013 [trad. esp., *El año que soñamos peligrosamente*, Akal, Madrid, 2013].

ÍNDICE DE NOMBRES

- Abd el-Kader: 122
 Adorno, Th. W.: 30, 82-88, 91, 94, 103, 137s, 158
 Agamben, G.: 136s, 139s
 Allende, S.: 66, 147, 152
 Althusser, L.: 69s, 72-75, 124, 180
 Aly, G.: 118
 Anderson, P.: 9-13, 29, 55, 105, 107, 156
 Applebaum, A.: 131, 131n
 Arendt, H.: 107, 109-124, 131, 141s, 147, 174n
 Aristóteles: 72

 Badiou, A.: 137, 153-157
 Bakunin, M.: 29s, 102, 143
 Balibar, É.: 70, 73s, 124
 Bastid, M.: 18
 Beaumont, G. de: 172, 174n
 Begin, M.: 110s
 Benjamin, W.: 20s, 25, 28s, 32, 34
 Bentham, J.: 135
 Bergère, M.-C.: 18
 Bergson, H.: 72
 Berlin, I.: 154s
 Bidault, G.: 63
 Bloch, E.: 16s, 20s, 25, 31, 34, 38ss, 52, 55, 75-78, 91s, 103, 106, 157
 Bobbio, N.: 61-65, 78
 Bolívar, S.: 148
 Boulainvilliers, H. de: 128s
 Boulez, P.: 125
 Bryce, J.: 124

 Bujarin, N. I.: 17, 28, 30
 Burke, E.: 111, 161
 Bush, G. (Jr.): 166
 Buzan, B. G.: 165

 Calley, W.: 83
 Camusso, S.: 164
 Carr, E. H.: 22
 Césaire, A.: 99, 101
 Chamberlain, H. S.: 71
 Chávez, H.: 147, 152
 Chen Yi: 27
 Chesneaux, J.: 18
 Chomsky, N.: 160
 Chu En-lai: 27s
 Churchill, W.: 92, 120, 136, 160
 Clinton, H.: 145
 Clinton, W. J. (Bill): 148
 Colletti, L.: 64ss, 180
 Collotti Pischel, E.: 27
 Confucio: 130s, 175
 Coppellotti, F.: 16
 Croce, B.: 130s, 175
 Cromer, E. Baring, conde de: 111, 113, 120

 Damiens, R.-F.: 125
 Danielson, N. F.: 52s, 55
 Davis, D. B.: 64, 142
 Davis, M.: 18
 Del Bene, M.: 71
 Della Volpe, G.: 61, 64s, 72s, 76, 78

- Deng Xiaoping: 27s, 54
 Dessalines, J.-J.: 148
 Dew, Th. R.: 133
 Disraeli, B.: 110s
 Dostoievski, F.: 20
 Du Bois, W. E. B.: 57, 72, 108
 Dulles, F.: 63
 Durkheim, É.: 138

 Eden, A.: 87
 Eichmann, A.: 111, 120
 Einstein, A.: 111
 Eisenhower, D.: 92
 Engels, F.: 11, 22, 52, 66s, 73, 169s, 179, 183, 186
 Erichsen, C. W.: 51, 118n
 Escoto Erígena, J.: 33

 Fanon, F.: 86, 98s, 101, 109
 Ferguson, N.: 54, 124, 142, 164, 166, 175
 Fichte, J. B.: 32, 100
 Figes, O.: 26
 Fiori, G.: 16
 Fitchett, J.: 165
 Fontaine, A.: 63
 Foucault, M.: 124-136
 France, A.: 34, 77, 131
 Franco, F.: 119
 Franklin, B.: 134
 Franklin, J. H.: 133, 176
 Fredrickson, G. M.: 127

 Gadafi, M.: 145, 164
 Galilei, G.: 72
 Gandhi, M. K.: 57, 108
 Gengis Kan: 145, 164
 Gernet, J.: 18
 Gleason, A.: 114
 Gobineau, J. A. de: 111
 Goebbels, J.: 48
 Goethe, J. W.: 85s, 140
 Gorbachov, M.: 73
 Gramsci, A.: 9, 41, 69, 72, 103, 137
 Grigat, S.: 87
 Grocio, H.: 77
 Guevara, E. (Che): 55
 Guillermo II de Prusia y Alemania: 38, 47, 55, 75, 94, 106, 162

 Hamilton, A.: 182
 Harding, W. G.: 139
 Hardt, M.: 33, 114, 124, 141ss, 146, 159, 165s, 184
 Harvey, D.: 151ss, 166
 Haug, F.: 107
 Hayek, F. von: 136
 Hegel, G. W. F.: 84, 125, 139, 163, 182ss
 Heidegger, M.: 140, 149, 183
 Heim, S.: 118
 Herzl, Th.: 91, 115
 Hess, M.: 92
 Heydecker, J. J.: 109
 Hitler, A.: 11s, 47s, 50s, 58, 65, 74, 76, 79, 86ss, 92, 108s, 115s, 118, 120, 123, 127, 130s, 139, 142, 152, 174, 177, 182
 Ho Chi Minh: 19s, 24, 27, 34s, 38-41, 59, 63, 78
 Hobbes, Th.: 28
 Hobsbawm, E.: 19
 Hobson, J. A.: 134
 Hofstadter, R.: 107
 Holloway, J.: 159s
 Hoover, H. C.: 139
 Horkheimer, M.: 11s, 29s, 55, 78-82, 85-88, 91, 94, 103, 106, 137, 184
 Huntington, S. P.: 142

 Jaffe, H.: 57
 James, C. L. R.: 56s, 123
 Jaspers, K.: 109, 113
 Jefferson, Th.: 164, 177
 Jesús: 33, 80, 160
 Johnson, L. B.: 91
 Johnson, P.: 165

 Kakel, C. P. III: 118n
 Kant, I.: 85s, 140
 Kaplan, R. D.: 165
 Kapur, S.: 108
 Karaján, L. M.: 22
 Karol, K. S.: 94
 Kautsky, K.: 47, 106
 Kelley, R. D. G.: 176
 Kennan, G. F.: 107
 Kérenski, A. F.: 15
 Kershaw, I.: 114
 Kissinger, H.: 147, 150s
 Kjellén, R.: 135

- Korsch, K.: 65
 Kotkin, S.: 40, 52
- Lacouture, J.: 19, 24, 39
 Las Casas, B. de: 132s
 Lazare, B.: 115
 Le Duan: 97
 Leeb, J.: 109
 Lenin, V. I.: 9, 15, 19, 21s, 24, 26,
 36-41, 43-48, 55, 59, 66s, 72, 74,
 99, 101ss, 121s, 134s, 149, 151ss,
 156s, 160, 162s, 165, 174, 185
 Lévinas, E.: 136-140
 Liebknecht, K.: 17, 45
 Lin Piao: 95s
 Linguet, S. N. H.: 183
 Liu Shao-chi: 95
 Lloyd George, D.: 18
 Locke, J.: 64, 77, 80
 Losurdo, D.: 11, 17n, 32, 65, 71n, 77,
 85, 87, 92, 100, 115, 118, 120, 122,
 127, 131n, 135, 137, 139s, 143, 147,
 151, 154, 156, 161, 166, 174n, 176s,
 182, 185
 Louverture, T.: 70, 99, 103, 121, 172, 177
 Löwy, M.: 20
 Luis XV, rey de Francia: 125
 Lukács, G.: 16, 20, 29, 32s, 102s
 Luxemburgo, R.: 17, 45, 107
- Macaulay, T. B.: 113, 172
 Maquiavelo, N.: 155s
 Macpherson, C. B.: 155s
 Madison, J.: 64
 Maduro, N.: 147
 Mallaby, S.: 166
 Mann, G.: 113s
 Mao Tse-Tung: 22s, 27, 35, 40, 50, 53,
 59, 69, 77s, 95s, 100, 107, 119
 Maquiavelo: 181
 Marcuse, H.: 33, 88-94, 107, 185
 Margolin, J.-L.: 150s
 Marramao, G.: 164, 166
 Marx, K.: 10ss, 17, 20, 22s, 25, 27, 29ss,
 33, 39, 64, 66s, 69, 72-75, 82, 96,
 103, 107, 110, 116, 120ss, 127, 133,
 137s, 140, 143, 145, 148, 155s,
 169ss, 178s, 182-185
 Mazower, M.: 118n
 Mehring, F.: 45
- Merleau-Ponty, M.: 10s, 31, 180s
 Mill, J. S.: 65
 Molotov, V. M.: 17
 Monroe, J.: 40, 55, 66s, 123, 141, 143, 153
 Montesquieu, Ch.-L. de Secondat, barón
 de La Brède y de: 35, 64
 Mukerjee, M.: 120
 Mussolini, B.: 48, 71, 87, 119
- Napoleón Bonaparte: 70, 103, 154, 177
 Nasser, G. A.: 87, 92
 Navarro, M.: 176
 Negri, A.: 33, 114, 124, 141ss, 146, 159,
 165s, 184
 Nietzsche, F.: 86, 134s
 Nolte, E.: 130, 131n
- Olusoga, D.: 51, 118n
 Orígenes: 33
- Padmore, G.: 56s
 Pedro I de Rusia: 49
 Pétion, A.: 148
 Pjatakov, G. L.: 46
 Platón: 72
 Ponting, C.: 136
 Popper, K. R.: 165
 Proudhon, P.-J.: 68
 Putin, V.: 166
- Radek, K.: 46
 Randolph, A. Ph.: 108
 Reagan, R.: 93
 Ricardo, D.: 139
 Robespierre, M.: 80, 103, 121, 160, 162
 Romano, S.: 142s, 166
 Roosevelt, F. D.: 131n, 173, 174n, 175
 Roosevelt, Th.: 115, 120, 130, 174
 Rosenberg, A.: 71, 88, 127, 131, 139s
 Rosenkranz, K.: 183
 Rossanda, R.: 164
 Rostow, W. W.: 151
 Ruscio, A.: 24, 35, 39
- Salazar, A. de Oliveira: 119
 Sartre, J.-P.: 98-101, 125, 143, 158
 Say, J.-B.: 139
 Schmidt, H.: 150s
 Schmitt, C.: 140, 183
 Schopenhauer, A.: 12

- Schreiber, G.: 48
 Shulman, D.: 146
 Sieyès, E. J.: 128s, 135
 Smith, A.: 139, 182
 Snow, E.: 22, 26ss, 40
 Spencer, H.: 173, 174n
 Spengler, O.: 49, 120
 Stalin, I.: 9, 12, 17, 22, 26, 38, 49, 58,
 73, 106, 109, 130s, 131n, 149, 177s
 Stoddard, L.: 49, 71, 116, 139
 Strauss, L.: 141
 Stuart Hughes, H.: 13
 Sukarno: 66
 Sun Yat-Sen: 18s, 21s, 27, 35

 Taine, H.: 118
 Taureck, B. H. F.: 125
 Thierry, A.: 128s
 Timpanaro, S.: 101s
 Tocqueville, A. de: 118, 121, 123s, 164,
 172

 Todorov, T.: 130, 133, 164
 Togliatti, P.: 9, 61, 63ss, 69, 75, 153,
 156s, 164
 Tolstói, L.: 55
 Tronti, M.: 33, 67ss, 74s, 96, 158
 Trotski, L.: 17, 38, 56, 58
 Truman, H.: 150
 Truong Chinh: 27
 Turati, F.: 105s, 157

 Wade, W. C.: 40
 Weber, M.: 32
 Weil, S.: 29
 Wilson, Th. W.: 38, 40, 76, 143
 Woodward, C. V.: 126, 175, 180

 Yeltsin, B.: 166
 Young-Bruehl, E.: 109, 112

 Žižek, S.: 107, 137, 145-149, 151, 178,
 185

ÍNDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	7
<i>Prefacio: ¿Qué es el «marxismo occidental»?</i>	9
<i>Advertencia</i>	14
<i>Nota del traductor</i>	14
 I. 1914 Y 1917. NACIMIENTO DEL MARXISMO OCCIDENTAL Y ORIENTAL	15
1. Los acontecimientos de agosto de 1914 en el Oeste... ..	15
2. ... y los de octubre de 1917 en el Este	18
3. Estado y nación en el Oeste y en el Este	20
4. La «economía dineraria» en el Oeste y en el Este	24
5. La ciencia, entre guerra imperialista y revolución anticolonial	27
6. Marxismo occidental y mesianismo	31
7. La lucha contra la desigualdad en el Oeste y en el Este	34
8. La delgada línea entre marxismo occidental y marxismo oriental	36
9. El difícil reconocimiento entre ambas luchas por el reconocimiento.....	38
 II. ¿SOCIALISMO VS. CAPITALISMO O ANTICOLONIALISMO VS. COLONIALISMO?	43
1. De la revolución «exclusivamente proletaria» a las revoluciones anticoloniales	43
2. La cuestión nacional y colonial en el corazón de Europa....	47
3. Los países socialistas en la «época de las guerras napoleónicas»	48
4. El dilema de Danielson y los dos marxismos	52
5. Los dos marxismos al comienzo y al final de la segunda guerra de los treinta años	56

III. MARXISMO OCCIDENTAL Y REVOLUCIÓN ANTICOLONIAL: UN ENCUEN- TRO FRUSTRADO	61
1. El debate Bobbio-Togliatti en el año de Dien Bien Phu.....	61
2. El Marx demediado de Della Volpe y Colletti	64
3. «Obrerismo» y condena del tercermundismo	66
4. Althusser, entre antihumanismo y anticolonialismo	69
5. La regresión idealista y eurocéntrica de Althusser	72
6. Herencia y transfiguración del liberalismo en Bloch	75
7. Horkheimer: del antiautoritarismo al filocolonialismo	78
8. El universalismo imperial de Adorno.....	82
9. El que no quiera hablar del colonialismo deberá callar igual- mente sobre el fascismo y el capitalismo	85
10. Marcuse y el trabajoso redescubrimiento del «imperialismo» ...	88
11. El 4 de agosto de la «teoría crítica» y de la «utopía concreta»...	91
12. El 68 y el equívoco de masas del marxismo occidental.....	94
13. El anticolonialismo populista e idealista de Sartre	98
14. Timpanaro, entre anticolonialismo y anarquismo	101
15. El aislamiento de Lukács	102
IV. TRIUNFO Y MUERTE DEL MARXISMO OCCIDENTAL	105
1. <i>Ex Occidente lux et salus!</i>	105
2. El culto a Arendt y el olvido del nexo entre colonialismo y nazismo	107
3. El Tercer Reich: de la historia del colonialismo a la historia de la locura	114
4. ¿Quién se sienta en el banquillo de los acusados: el colonia- lismo o sus víctimas?	119
5. Con Arendt, del Tercer Mundo al «hemisferio occidental» ...	122
6. Foucault y el olvido de los pueblos coloniales de la historia ...	124
7. Foucault y la historia esotérica del racismo... ..	126
8. ... y de la biopolítica	132
9. De Foucault a Agamben (pasando por Lévinas).....	136
10. Negri, Hardt y la celebración exotérica del Imperio.....	141
V. ¿RECUPERACIÓN O ÚLTIMOS COLETAZOS DEL MARXISMO OCCIDENTAL?...	145
1. El anti-anti-imperialismo de Žižek	145
2. Žižek, el envilecimiento de la revolución anticolonial y la demonización de Mao	148
3. Harvey y la absolutización de la «rivalidad interimperia- lista»	151
4. ¡Ay, si Badiou hubiese leído a Togliatti!	153
5. «Transformación del poder en amor», «teoría crítica», «gru- po en fusión», renuncia al poder	157
6. La lucha contra la «frase», de Robespierre a Lenin	160
7. La guerra y el acta de defunción del marxismo occidental...	163

ÍNDICE GENERAL

VI. CÓMO PUEDE RESUCITAR EL MARXISMO EN OCCIDENTE	169
1. Marx y el futuro en cuatro etapas	169
2. La larga lucha contra el sistema colonialista-esclavista mundial	171
3. Dos marxismos y dos temporalidades distintas	177
4. Restablecer la relación con la revolución anticolonialista mundial	180
5. La lección de Hegel y el resurgir del marxismo en Occidente	182
6. Oriente y Occidente: del cristianismo al marxismo	186
<i>Bibliografía</i>	189
<i>Índice de nombres</i>	201
<i>Índice general</i>	205