

VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores
Instituto de Investigaciones Gino Germani
4, 5 y 6 de Noviembre de 2015

Carlos Britos

FSOC-IIGG//Licenciado en Ciencias de la Comunicación (FSOC-UBA)

cbritos@hotmail.com

Carolina Collazo (FSOC-IIGG)

UBA// Licenciada en Ciencias de la Comunicación (FSOC-UBA), Magíster en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (FFyL-UBA), Doctoranda en Cs. Sociales (UBA)

carolina_collazo@yahoo.com.ar

Eje 9. Teorías, epistemologías y metodologías

El concepto de herencia como anudamiento teórico-político

Palabras claves: deconstrucción; lectura sintomática; práctica política; práctica teórica; herencia

¿Qué queda una vez que se ha erigido la tumba del sabio [Marx] y se han tirado al agua las cenizas del artista [Engels]? Muy evidentemente, el marxismo. Entiéndase, no el pensamiento de Marx. El marxismo es lo que queda cuando el creador se retiró de la obra, cuando se encuentra cancelada aquella imperceptible distancia, esa parte asumida del sinsentido, el humor por el cual el filósofo escapa al estatuto de los objetos de su ciencia y al recuento de los miembros de su partido (...) Cuando se suprime esta nada, queda por supuesto todo” (Rancière, 2013: 137)

Este trabajo parte de un supuesto central en torno a los modos de leer la herencia teórica para pensar su politicidad, cuya inscripción principal se ubica en una peculiar articulación entre materialismo y deconstrucción. De un modo más específico, podemos decir que la potencialidad política de la lectura se entiende aquí a partir de las derivas surgidas de un “encuentro” entre la lectura sintomática althusseriana y la estrategia deconstructiva derridiana. Dentro de esa potencialidad, nos interesa destacar el modo en que la relación entre lectura y herencia puede sostener al mismo tiempo la pregunta por la teoría y la pregunta por la política.

En el Prefacio de *Para leer El Capital* (2010), Althusser acuña la figura de “lectura sintomática” para presentar la especificidad de su interrogación de la obra de Marx, cuyo propósito es reponer la filosofía que en estado práctico opera en su texto científico. La lectura sintomática es correlativa a la búsqueda del objeto particular del materialismo dialéctico.

La lectura sintomática es la que da cuenta de la singularidad de una respuesta a “*una pregunta que presenta como único defecto el no haber sido planteada*” (p. 27), de modo que Althusser puede leer sintomáticamente a Marx porque es el propio Marx el que ya ha leído sintomáticamente a los economistas clásicos. La intervención no es una imposición desde afuera, no es una revelación discursiva de un enigma latente o de una ausencia que se vuelve presente al descubrirla. Es la lectura de un vacío o de un silencio que, no obstante, aparece con toda evidencia en las propias palabras que dicen lo que callan.

Lo que la economía política clásica no vio fue lo que hizo: producir “una respuesta nueva sin pregunta, y al mismo tiempo, la producción de una pregunta latente inscrita en esa respuesta nueva” (p. 29). En consecuencia, los economistas políticos, y particularmente el trinomio Quesnay-Smith-Ricardo, produjeron un nuevo problema sin saberlo, convencidos de que seguían en terreno antiguo. Esa es la lectura que Althusser hereda de Marx.

Del mismo modo, en Derrida, la lectura deconstructiva es aquella que opera necesariamente desde el interior, tendiendo un puente entre la historia de la metafísica y el carácter autorepresivo de sus estructuras formales. Pero sobre todo, la deconstrucción es la marca de cómo la propia estructura se revela por medio de la resistencia que ella misma genera. De este modo, el vacío es una expresión sintomática de la imposibilidad de la estructura para irrumpir como totalización.

La deconstrucción es, en el sentido althusseriano, una “lectura al pie de la letra” que piensa la genealogía estructurada de los conceptos filosóficos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo desde un lugar incalificable por la propia filosofía.

Pero toda lectura es política. En primer lugar, hay que concebir a la lectura (sintomática o deconstructiva) de un modo que nada tiene que ver con un “dispositivo interpretativo”, sino más bien como una estrategia de intervención que opera al interior del terreno conquistado por las tradiciones dominantes, lo que Althusser llama “una lucha de tendencias” (1972). En segundo lugar, como consecuencia de esa intervención, una lectura política compromete, en uno de sus aspectos, un modo de leer la genealogía conceptual de la que es heredera. Este segundo aspecto de lo que aquí estamos llamando “lectura política” exige también leer las urgencias coyunturales que le son contemporáneas, en definitiva, ¿se

puede pensar la política prescindiendo totalmente de la coyuntura? La politicidad de la lectura se sitúa precisamente en la articulación de esa doble intervención.

Finalmente, entendiendo con Derrida que la “herencia es irrenunciable” (1998a), y que a su vez, nunca esa herencia es una sola ni trae consigo las condiciones para ser recibida, la articulación propuesta podría enunciarse de la siguiente manera: ante la pregunta ¿cómo heredar? sólo se puede responder tomando posición frente a las urgencias de la coyuntura; paralelamente, la respuesta a la pregunta ¿cómo leer esa actualidad? compromete ya una toma de posición que se expresa en un modo de leer la herencia conceptual.

Si quisiéramos rastrear el primer aspecto de la lectura política en la propia práctica teórica en Derrida, sin dudas habría que mencionar el exhaustivo trabajo crítico que el autor desarrolla en *Políticas de la amistad* (1998b) para indagar el modo en que se ha configurado cierto orden conceptual en torno a la noción de “política”. Allí puede verse claramente cómo la deconstrucción no puede dejar de ser asimismo una serie de preguntas genealógicas sobre el discurso de la conceptualidad heredada, indagando el carácter justificado de ese despliegue para impugnar sus límites autoimpuestos. Más que una reconstrucción histórica de las ideas, se trata de cuestionar rigurosamente la historia de los conceptos, e incluso pensar en la deconstrucción operante en la genealogía misma. Lo que allí gravita permanentemente es la pregunta de si es todavía posible pensar en una política más allá de la determinación impuesta de una tradición que la ha vinculado a un cierto criterio de fraternización.

Con relación al segundo aspecto de la lectura política -que interesa particularmente a los fines del objeto de este trabajo- podemos situar la pregunta derridiana en torno a la herencia marxista o, más precisamente, a cómo pensar la herencia de Marx hoy. Si la herencia nunca es una sola, el modo de leerla no puede prescindir de las exigencias prácticas del contexto en que se toma posición para recibirla. Las divergencias entre Althusser y Derrida en los modos de leer al marxismo, por ejemplo, sólo resultan evidentes si se las entiende en estrecha vinculación con las igualmente divergentes coyunturas sobre las que cada uno, a su turno, interviene. En este sentido, y explicitando una posición en ese terreno de debates, suscribimos a la sugerencia derridiana sobre un Marx que todavía no sido recibido y en todo caso, intervenir críticamente en un campo cuya demarcación responde la pregunta ¿cómo leerlo hoy?:

Marx aún no ha sido recibido (...) Marx sigue siendo un inmigrado, un inmigrado glorioso, sagrado, maldito pero aún clandestino, como lo fue toda su vida. Pertenece a un tiempo de disyunción, a ese ‘time out of joint’ en donde se inaugura laboriosa, dolorosa, trágicamente, un nuevo pensamiento de las fronteras (Derrida, 1993: 250)

El llamado al porvenir y la apelación a la herencia se anudan en la exigencia de una decisión, una toma de posición en un modo de heredar, de un modo de leer la herencia a la que no podemos renunciar en la exigencia de la intervención de una lectura. Esa lectura es también una responsabilidad porque la herencia no nos llega dada, no se anuncia en un tiempo determinado ni nos ofrece sus reglas escritas de forma testamentaria. La herencia nunca es una sola. Y nosotros no somos simplemente herederos de un pasado inmóvil y determinado; la herencia también compromete a un porvenir. Es este sentido que hay que asignar a las palabras de Derrida cuando afirma que Marx aún no ha sido recibido. Si lo fuera, si lo hubiéramos ya recibido, no podríamos velar por un porvenir, no sería ya la lectura política que hace de la herencia una toma de posición sino la neutralización dogmática de una simple curiosidad académica. Y en la lectura política de Derrida, *no hay porvenir sin Marx*: “Para que tenga sentido preguntarse por el terrible precio que hay que pagar, para velar sobre el porvenir, habrá que volver a empezarlo todo. Pero, esta vez, en memoria de esa “impura, ‘impura historia impura de fantasmas’” (1993: 252)

Espectros de Marx... fue sin duda uno de los textos más polémicos y más comentados de Derrida. Como es sabido, el libro tiene su origen en una conferencia pronunciada en 1993, en la Universidad de California (Riverside), como apertura de un coloquio internacional organizado por Bernd Magnus y Stephen Cullenberg bajo el título “*Whither marxism?*”¹.

La intervención de Derrida suscitó las más diversas reacciones, algunas de las cuales están reunidas en una compilación de M. Sprinker, *Demarcaciones espectrales* (2002). En su introducción, Sprinker señala que al referirse a los “espectros” Derrida acude a un doble registro: por un lado remite a uno de los espíritus del marxismo, al espectro de Marx entre nosotros, a esa “herencia irrenunciable” a la que apela su autor; por otro, Derrida remite a los fantasmas que asedian la obra de Marx, en un recorrido que parte del preámbulo del *Manifiesto del partido comunista* y puntualmente de la tan citada frase “un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo” (Marx y Engels, 1963:21), transita por el pasaje sobre la resurrección de los muertos y la historia como repetición en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (Marx, 1963: 246 a 351), sigue en la discusión que Marx mantiene con Stirner sobre el carácter fantasmagórico de la esencia humana en *La ideología alemana* (ed. or. 1945) y finalmente llega al fetichismo como enigma de la forma mercancía en *El Capital* (Marx, 2012).

¹ “¿A dónde va el marxismo?”, aunque también su juego léxico podría sugerir “El marxismo ¿está en decadencia?” o “¿está acabado el marxismo?”.

Ese doble registro implica no solo buscar los fantasmas en dos escenas distintas, sino en dos espacios superpuestos que coinciden con lo que venimos proponiendo: un trabajo de lectura sobre la deconstrucción operante como necesidad inherente a toda conceptualidad inscrita en una genealogía. Y por otro una lectura de la coyuntura en la que aquella operación habilita un espacio de intervención en las coordenadas actuales tomando en cuenta el modo de heredar en esa actualidad.

De modo que la rigurosidad del trabajo sobre el concepto es siempre, y a la vez, una necesidad de inadecuación interna y una necesidad de inadecuación ejercida desde afuera. A la vez no significa un doble movimiento que confluye en el mismo punto, sino la imposibilidad de alternancia entre o bien un trabajo conceptual o bien una acción política. Al no poder situarse más que en los espacios abiertos o los vacíos de tal lectura, la intervención no es lo que irrumpe en el orden de los acontecimientos, sino ese mismo espacio en el que se *apuesta al encuentro azaroso de una intervención con un sitio de acontecimiento*².

Este desdoblamiento de una misma problemática, se juega, según Derrida, en la superposición de los siguientes interrogantes: ¿por qué Marx? ¿Por qué, hoy? En primer lugar, entonces, los fantasmas que recorren el texto de Marx; luego, el fantasma de Marx entre nosotros. Haciendo énfasis en esta segunda arista del problema podemos ubicar los avatares de un diálogo posible entre Althusser y Derrida.

La lectura que Derrida llama a heredar como efecto de al menos uno de los espíritus de Marx, es una lectura que compromete una toma de posición, sobre la que el propio autor insiste especialmente en los primeros apartados del libro, cuando afirma reiteradamente que no sólo hay más de un espíritu del marxismo, sino que además *deben* ser más de uno. Esta multiplicidad de espíritus permite mantener de cierta forma vivo al marxismo frente a la amenaza de una utilización de “Marx en contra del marxismo a fin de neutralizar o de ensordecir, en todo caso, el imperativo político en la tranquilidad exegética de una obra archivada” (1993: 53).

Frente a una lectura que tolera neutralizando, habría otra lectura que politiza activando, y por ello privando toda lógica de archivo, de propiedad y de unificación. De modo que habría una forma de heredar correlativa a la fuerza política de esta lectura:

² Me sirvo de esta expresión de Elías Palti porque expresa de modo cabal la idea del párrafo, aunque habría que aclarar que en su contexto original la frase forma parte de la explicación de Elías Palti sobre la noción de “militancia” en Badiou. Cfr. *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su ‘crisis’* (2006) Buenos Aires: FCE, p. 178

Una herencia nunca se reúne, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir en la *inyunción* de *reafirmar eligiendo* (...) Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquél nunca podría ser heredado. Se estaría afectado por él como por una causa –natural o genética-. Se hereda siempre de un secreto –que dice: ‘Léeme. ¿Serás capaz de ello?’- (1993: 34)

Si la deconstrucción es un pensamiento de los límites del concepto, la herencia es también un concepto que requiere ser leído en su propia deconstrucción. Por lo tanto la herencia no es simplemente lo que uno recibe, sino la reafirmación, la reactivación de lo que no se puede dejar de heredar. Es la “experiencia de un exceso que se goza hasta el desborde” (Derrida y Roudinesco, 2009: 13). Pero esta experiencia no se agota en el puro éxtasis al modo de una lección o deseo. Como no se puede dejar de heredar, hay cierta urdimbre conceptual entre lo heredado y cierta responsabilidad; una responsabilidad de una decisión que no concierne solo a la herencia, sino también a lo que viene. La responsabilidad alcanza entonces no solo al modo en que se hereda sino a la deuda de un porvenir. La lectura sintomática del presente hace ya de éste un tiempo desquiciado, *out of joint*.

Pero hay más, aún, sobre esta potente articulación entre lectura y herencia para pensar el marxismo hoy. Lo que ofrece Derrida es una disputa por la lectura política que mantenga vivo uno los espíritus de la doctrina marxista frente al avance de una tendencia que busca sepultar a Marx -y con él, el espectro del comunismo, o su correlato contemporáneo, el terrorismo internacional- para reivindicar la democratización global, la neutralización y la realización de la reconciliación universal que en la actualidad encarna el discurso neoliberal sobre la fin de la política. Dicho en otras palabras, Derrida encuentra en la lectura de Marx, un espacio -espectral- de intervención potente frente al diagnóstico que lee en la coyuntura contemporánea. De allí que la espectralidad se inscriba en el doble registro de una figura que habita el texto marxista mismo pero habita al mismo tiempo en el campo de su recepción, dentro de ciertas coordenadas sobre las que se lee el campo político de cada tiempo.

Espectros de Marx tiene que ser leído, como el propio Derrida afirma, al modo de una advertencia, en este sentido: como una protesta contra la domesticación que avanza en torno al marxismo y una advertencia acerca del riesgo de neutralización de su sobrevida revolucionaria (1999). Para revivir la intempestividad de Marx como “un pensamiento de lo político”, no hay que retornar a él, sino leerlo a veces gracias a él y en ocasiones también en su contra. *Hoy* resulta necesario no desatender ese otro lado del asunto que es el punto de partida de la lectura que, como diría Elías Palti, supone pensar al marxismo -como a cualquier

otra tradición- no como la demarcación de un espacio de inscripción, sino como la indicación de un *problema* (2006: 113).

El esfuerzo de Derrida está puesto precisamente en una lectura que implica más un “*trabajo*” sobre la problemática que una exégesis sobre un objeto, y ese trabajo es el de la política propiamente dicha. Esa misma preocupación habita en la lectura althusseriana del marxismo. Lo que en todo caso diverge son los contextos en los que se disputa la vigencia de su herencia, los conflictos políticos que les fueron contemporáneos a cada uno de ellos como así también las actualizaciones que fue registrando la lectura entre diversas exigencias a las que se enfrentó en el transcurso de la segunda mitad del siglo XX. De cualquier manera es posible sostener en términos generales que ambos comparten su resistencia a la neutralización política del marxismo y a la tendiente estrategia que opera en la lógica del archivo.

Cuestiones políticas urgentes

Pero el núcleo de la cuestión conserva su mayor peso en una pregunta: ¿por qué *hoy*?

El *hoy* althusseriano debe ser leído al calor de los acontecimientos de las décadas de los '60 y los '70. Entre 1965 -año en que se publica la obra althusseriana más celebrada: *La revolución teórica de Marx-* y el homicidio de su mujer Hélène en 1980, los escritos de Althusser tuvieron una amplia difusión “entre comunistas e intelectuales de izquierda de todo el mundo y se convirtieron en objeto de encendidas polémicas que obligaron al movimiento comunista internacional a salir de su letargo teórico y ponerse a pensar” (Fernández Liria, 2002: 74). Para Derrida, en cambio, aquella época lo encontraba, según sus propias palabras, en una situación sumamente incómoda. Refiriéndose a todo ese movimiento de lectura del marxismo, Derrida confiesa:

Lo que entonces se denominaba mi parálisis también era un gesto político: yo no quería plantear objeciones que parecieran antimarxistas. Es necesario pensar en ese momento de la historia política de Francia, cuando una objeción recibida como signo político de anticomunismo era muy grave en el medio en que me desempeñaba; equivocadamente o con razón, cediendo al mismo tiempo a una convicción política y, sin duda, también a la intimidación, siempre me abstuve de criticar al marxismo de frente. Insisto: de frente.” (2012: 18 a 25)

Pero ya en 1978, cuando el Partido Comunista Francés rompe con la Unión de la Izquierda, Althusser escribe algunos artículos críticos en *Le monde*, en especial una carta redactada junto a E. Balibar, G. Bois, G. Labica, J. P. Lefebvre y M. Moissonnierb, en la que reclamaban: “una verdadera discusión política en el PCF” (Balibar, 2005: 107). Althusser, que hasta ese entonces jamás había abandonado el partido ni dejado de participar en su célula

-pese a que hacía algunos años hacía públicas sus objeciones- es finalmente apartado de manera definitiva.

Luego del trágico incidente de 1980, Althusser entró a la filas de los llamados “autores malditos” y condenado a un olvido al que sin lugar a dudas el movimiento comunista europeo contribuyó a consolidar. Durante toda la década del ‘80 (decenio que, por otro lado, encuentra a Derrida alcanzando el reconocimiento unánime de su pensamiento filosófico), el asesinato de Hélène sirvió de salida fácil para que los detractores de Althusser desacreditaran sus argumentos y los eludieran sin mucho rodeo. A partir de allí, y hasta su muerte, Althusser desapareció casi definitivamente de escena pública. En sus últimos quince años de vida estuvo condenado al silencio. Y no sólo por la inimputabilidad del crimen que había cometido, sino por el destierro que el mundo intelectual vinculado al partido ya había decidido para él. El silenciamiento filosófico pero también político de Althusser coincide históricamente con la llamada “crisis del marxismo” hacia fines del siglo XX. La problemática althusseriana trataba “cuestiones *no contemporáneas*, que van contra la corriente con respecto tanto del marxismo ortodoxo como de lo que es preciso llamar la ortodoxia del antimarxismo, pues desgarran la imagen lineal de un marxismo condenado a desaparecer sin dejar huellas” (Balibar, 2005: 86).

Sin embargo, ya entrada la década de 1990, casualmente quien toma por sorpresa a muchos levantando nuevamente la voz de Marx es Derrida. El *hoy* derridiano, con no demasiados años de distancia con Althusser, fue también la lectura de un “contratiempo”, cuya no-contemporaneidad se atestigua por enormes reacciones. En palabras de Macherey: “Derrida tomó a todos por sorpresa, a contrapié, al revés, cuando relativamente tarde, en 1993, se puso a hablar de Marx (...) precisamente cuando Marx estaba en el fondo del agujero, muerto y enterrado, reducido al silencio” (2008: 135).

Si en Althusser se trataba de pensar lo que Marx había descubierto con independencia de lo que el propio Marx *se le había antojado decir* acerca de ello (Balibar, 2005), la lectura de Derrida tampoco suponía insistir sobre la letra del texto marxista, sino llamar a heredar un cierto espíritu de Marx como, al igual que Althusser, una toma de partido que sin dudas, en ambos casos, abrieron fuertes y encarnizadas batallas. Sin embargo, esta estrategia de intervención en torno a una lectura política no se hace evidente en sus diálogos teóricos, a excepción de los textos de Althusser publicados póstumamente (1985; 1995; 2002; 2008).

En una entrevista de 1974 con Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpeta, Derrida (1977) da algunos indicios que apoyan esa lectura, que sólo de modo sintomático podría luego entenderse como una “alianza”. Por ese entonces, casi dos décadas antes de la conferencia que dio lugar a *Espectros de Marx*, en momentos en que Derrida tomaba una explícita distancia

crítica con el marxismo, el nombre de Althusser aparece (aunque al pasar y sin mucha reflexión) a modo de cierta “excepción” o “a pesar de”: “A pesar de la crítica tan necesaria que Althusser ha propuesto al concepto ‘hegeliano’ de historia” (1977: 56), por ejemplo.

En ese sentido, con relación a la crítica al idealismo, el materialismo dialéctico no le suscita a Derrida reticencia alguna, por lo que no queda claro en dónde radicaría su distancia. Lo que en todo caso resulta llamativo es la mención a ciertas “lagunas” que parecieran anticipar de alguna manera el sentido dado por Althusser a los “intervalos” visibles en el texto marxista, como lugares de una “transformación práctica... *todavía por venir*” (1977: 61).

Lo cierto es que la pregunta que tanto incomodó al tiempo de Althusser fue entonces ¿dónde buscar la fecundidad de un marxismo que resista a la extinción de palabras como “revolución” o “la lucha de clases” de nuestro vocabulario? Ese materialismo que necesariamente debe ser muy distante del de la tradición racionalista -un materialismo de la necesidad y de la teleología que no es sino una forma encubierta de idealismo- Althusser lo encuentra en un “intervalo” o podríamos decir, en una “fisura” o una “grieta”. Es alrededor de ese hiato donde el autor de *Para leer El Capital* establece su referencia del marxismo: “Nacido muerto como filosofía, salvado como génesis histórica de la lucha y la formación de clases, *su destino se juega en este intervalo*. Es a nosotros a quienes corresponde, en vez de caer en masivas condenas o apologías ciegas, *actuar sobre dicho intervalo*” (2002: 29)

Es en ese *intervalo* donde se ubica lo central de este materialismo que había estado silenciado por la filosofía logocéntrica pero indudablemente presente, no sólo en Marx, sino también en muchos otros pensadores. La principal apuesta de Althusser era “librar de su represión a este materialismo del encuentro; descubrir, si es posible, qué implica para la filosofía y para el materialismo reconocer sus efectos escondidos ahí donde actúan sordamente” (2002: 33). Cómo no reconocer allí también el modo de leer de un Derrida que dice que “hay que extraer de la memoria de la herencia las herramientas conceptuales que permitan impugnar los límites que esta herencia impuso hasta ahora” (2009: 28).

Digamos, para dejar como resto de este apartado, que esa impugnación que hace de tal límite una demarcación borrosa, y que en cierto momento se impuso en la relación conflictiva que mantuvo Althusser con el PCF, se expresa también en Derrida cuando confiesa no haber podido nunca ni suscribir ni criticar el gesto althusseriano del retorno a Marx.

Si por diversas causas, decía Balibar (2009), el diálogo entre Althusser y Derrida se mantuvo “suspendido”, algunas de las huellas que podrían marcar el camino para la reconstrucción de ese encuentro, pueden hallarse, paradójica y casualmente, bajo el nombre de Marx o en nombre de uno de sus espíritus. Podría ser, quizá, el que se mantuvo en silencio

o silenciado -reprimido-, según Althusser; confiscado o conjurado, en términos de Derrida. Sostener que hay más de un espíritu del marxismo, es decir, no discutir la exégesis del marxismo sino anular las pretensiones objetivantes y propietarias llamando a los espíritus que tanto se había intentado exorcizar en función de tales pretensiones, señala la politicidad de la lectura propuesta tanto por Althusser como por Derrida. La politicidad de la lectura es el gesto de su propia intervención, allí donde se vuelve legible un diálogo entre voces suspendidas o que a primera vista se hallaban desencontradas hasta para los propios protagonistas. Ese diálogo inconcluso, o incluso nunca comenzado, inesperadamente se reúne en una similitud asombrosa en el nombre de Marx, o más que en su nombre en uno de sus espíritus y en cierto modo de dialogar con él. De leerlo, y de leer *con él*. No es en absoluto casual que ambos hayan extraído de la lectura del *El Capital* el legado que llaman a heredar.

Apóstatas y lectores

Dijimos al comienzo que la *lectura symptomale* y la estrategia deconstructiva se emparentan en su constituirse como una intervención que opera al interior del terreno conquistado por las tradiciones dominantes, y añadimos que (y como consecuencia de esa intervención) una lectura política comprometía un modo de leer la genealogía conceptual de la que es heredera³. Ahora bien, si de herederos y traiciones tratamos, quizás, y por diferentes decursos históricos, pocos nombres nos resuenen con mayor eco (al menos en tierra marxista) que los de dos de los máximos representantes de la socialdemocracia rusa de comienzos del siglo XX. Lenin y Trotsky fueron, quizás, los principales exponentes de la presencia activa y efectiva del pensamiento materialista durante los años de lo que luego pasaría a periodizarse (para poder formar parte en tanto que efeméride de los anaqueles de la historia) como la revolución rusa. Y que aquí los citemos en conjunto no tiene nada de azaroso ni fortuito: representantes de tendencias opuestas (bolchevique el primero; menchevique el segundo, por valernos de dos etiquetas emblemáticas), sus opiniones divergieron y se confrontaron con frecuencia, acusaciones cruzadas mediante, durante los álgidos y polémicos años de batallas ideológicas y teóricas que precedieron y prepararon el terreno (y, ciertamente, posibilitaron) de las acciones revolucionarias, de Febrero a Octubre de 1917.

³ Revisamos ahora la *Advertencia a la primera edición*, que, a modo de prólogo, se incluye en un texto capital de Althusser para, perfilándola frente a lo que se recorta, dilucidar respecto de cuál modo de leer los escritos de Marx se descolocaba su lectura: “A la lectura ‘literal’ de esos textos realizada hasta el presente por la gran mayoría de los teóricos, el filósofo francés opone una lectura que denomina ‘*symptomale*’ y que parte del reconocimiento del ‘texto’ de Marx· no como un ‘gran libro abierto’, donde todo está dicho de manera clara y definitiva y al que sólo basta glosar mediante una ‘lectura inocente’, sino como un discurso que inaugura una nueva problemática con conceptos todavía inadecuados” (Althusser, 2005:7).

La obra de uno y de otro resultan clamorosos testimonios de esta fluctuante y compleja relación. De parte del primer líder supremo de la URSS, textos como *El sentido histórico de la lucha interna del partido en Rusia* o *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática* se forjaron al calor de algunos de los puntos más sensibles de la crítica leninista a Trotsky; de parte del fundador y más notable comandante del ejército rojo, quien fuera luego perseguido y asesinado por el estalinismo, para citar un artículo que condense y exprese muchos de los puntos álgidos de disidencia basta remitirse a *Nuestras Diferencias*⁴. Alain Brossat ha conseguido plasmar esas diferencias de manera cabal, clara y ordenada:

Aunque próximo a Lenin en una parte de su argumentación contra los liberales, contra los liquidadores, por la clandestinidad y la combinación de las actividades legales e ilegales, Trotsky se encuentra de nuevo indefectiblemente opuesto a él, en cuanto Lenin, que parte de un análisis clarividente del alcance de las divergencias, acepta de manera realista la perspectiva de la escisión y *practica una política absolutamente intransigente en el plano de los principios* (1976)

Hay que decir que esta escisión, significativa por entablarse entre dos de los máximos referentes del marxismo y de los partidos comunistas del siglo XX, no fue ni por asomo la única. En la larga marcha de los bolcheviques hacia el poder, Lenin hubo de combatir teóricamente a los populistas rusos, a la tendencia anarquizante del partido, a los “infantiles izquierdistas”, al mencionado mencheviquismo, a los ideólogos de la *II internacional* y, en resumidas cuentas (según la célebre definición que inmortalizó Rosa Luxemburgo), al “cadáver pestilente” de toda la socialdemocracia, rusa y alemana.

Si nos interesan estos revisionismos, no es por ventilar rencillas personales ni por promover polémicas regionales, sino al contrario por la significación histórica y teórica de aquellos entredichos. Lo que estaba en juego en aquél ida y vuelta de acusaciones, impugnaciones e imputaciones cruzadas era, si podemos decirlo de este modo, una herencia; o más, precisamente, una forma de heredar. Una forma de heredar a Marx en la que se dirimía la existencia y la suerte que habría de correr el legado de su doctrina. En el compromiso de una posición frente él se jugaba ni más ni menos que la supervivencia del marxismo. Por ello nos quedamos, y reservamos para dentro de algunas páginas, la última frase de Brossat (“Lenin practica una política intransigente en el plano de los principios”), porque esa intransigencia, creemos, da la clave de lectura para la recepción bolchevique de Marx.

⁴ “Lenin no ve otra salida que una limitación voluntaria del papel político asumido por el proletariado; y esta limitación se justifica por medio de la teoría de que la revolución (...) es una revolución burguesa. Lenin impone esta dificultad objetiva a la conciencia del proletariado y resuelve la cuestión con un ascetismo de clase que tiene su origen no en una fe mística sino en un esquema ‘científico’. Es suficiente estudiar esta concepción teórica para comprender de qué idealismo procede”, dice Trotsky (1909): <http://www.ceip.org.ar/Nuestras-diferencias>

Pero antes de enfrascarnos en dar las medidas de esa cifra, debemos introducir el problema de manera genérica. Señalamos en la primera mitad de este escrito que es cierta “multiplicidad de espíritus” lo que, para Derrida, permite mantener vivo al marxismo, impidiendo utilizar a Marx en contra del marxismo, neutralizando su imperativo político “en la tranquilidad exegética *de una obra archivada*”. Ahora bien, si reparamos ahora en la elección terminológica realizada por Derrida, es necesario asumir (o al menos sospechar) que a Lenin no le era ajeno todo lo que el concepto de herencia implicaba y ponía en movimiento. Y quizás por ello se esforzó tempranamente por asignarle al término un sentido y un carácter precisos. Es así como, en 1898, examinando genealógicamente el contenido de la herencia a la que debía enfrentarse la socialdemocracia rusa, y distinguiendo básicamente en su interior a los discípulos (quienes *continuaban* los principios y valores ilustrados) de los *narodnikis* (populistas que idealizaban una figura romántica de la vida campesina comunal), el ruso se posiciona dentro de los primeros y se desmarca de los últimos. Y lo que dice en ese temprano texto importa porque, entre sentencias y análisis de lucidez notables, entrega allí una frase cardinal (tanto que puede tomarse como la cifra de toda la intervención del bolchevique en los siguientes 25 años, hasta su muerte en 1923). Dice Lenin:

Los discípulos son guardianes de la herencia mucho más consecuentes y mucho más fieles que los *narodnikis* (...) pero de por sí se entiende que los ‘discípulos’ no guardan la herencia como los archiveros conservan los viejos documentos. *Salvaguardar la herencia no significa, ni mucho menos, limitarse a ella; y a la defensa de los ideales generales europeos los ‘discípulos’ unen el análisis de las contradicciones que nuestro desarrollo capitalista llevan implícitas* y la apreciación de dicho desarrollo desde el punto de vista específico anteriormente señalado⁵ (2013a: 54).

¿Cómo no leer allí, bajo palabras aún no proferidas, el exhorto a una recepción mediada irrevocablemente por las exigencias de un tiempo y un lugar? Ese es el contenido más profundo de sostener que la herencia no es un archivo. Derrida reformuló la idea casi un siglo más tarde, conservando intacto su espíritu: salvaguardar el potencial político de una lectura implica suspender todos los intentos de archivar, silenciando y neutralizando, el conjunto de textos a los que se considera la obra de una tradición. Agreguemos con palabras leninistas que ser consecuentes y fieles implica asumir que una herencia no está en rigor jamás cerrada, acabada o consumada: es una obra viva y abierta en su perpetua actualización.

Frente a esto, el mordaz título *¿A qué herencia renunciarnos?* que el político ruso eligió para su breve texto adquiere un cariz metafórico. Apropiándonos de una imagen que el

⁵ “Ya hemos señalado que si ha de hablarse de la ‘herencia’ que se nos ha legado a los hombres contemporáneos deben distinguirse *dos herencias*”, agrega Lenin en la página siguiente, “la ilustrada y la *narodniki*”.

propio Lenin incluye en dicho artículo, diremos que su “tono” conmueve más que su música⁶ (sugiriendo con este gesto que el nombre del artículo nos significa *algo más* que su contenido), pues al sugerir la posibilidad de renunciar a una herencia para diferenciar con ello dos corrientes o tendencias intelectuales-políticas, aquí se señala muy otra cosa: que “la” herencia no es algo monóticamente unívoco, sino que (y para decirlo de otra *buena manera leninista*) siempre es una dividiéndose en dos. Esto hace que sea necesario, para apropiársela consecuentemente, estar negándola continuamente: Marx ‘renunció’ a Hegel cuando lo invirtió, retomándolo; Lenin ‘renunció’ a Marx cuando lo expandió más allá de los límites de Europa; Althusser ‘renunció’ a Lenin cuando declaró que su teoría marxista del Estado daba lo esencial, pero permanecía “en estado descriptivo”... Una zaga de ‘renuncias’, dimisiones que, lejos de ser “traiciones” (en el sentido peyorativo con el que Laclau refiere a esta dinastía en *Posmarxismo sin pedido de disculpas*, con el evidente propósito de justificar su pretendido abandono de cierto marxismo canónico), no están sino exigidas para mantenerse fieles al legado del marxismo. Por nuestra parte, también nosotros debemos desistir de ver en los textos heredados una letra muerta, si es que aspiramos a que permitan proferir lo que aún no han pronunciado. O, dicho en otros términos, debemos renunciar a cualquier hermenéutica silenciadora y tranquilizadora si queremos mantener *viva* una tradición.

Derrida es, diríamos, categóricamente precavido al respecto:

No se puede considerar el texto de Marx, de Engels o de Lenin, como una elaboración acabada, que debiera ‘aplicarse’ simplemente a la coyuntura actual. Estos textos no pueden leerse siguiendo un método hermenéutico o exegético que buscaría en ellos un significado consumado bajo la superficie textual. *La lectura es transformadora*. Creo que ciertas proposiciones de Althusser lo confirman (1977: 61)

A decir verdad, hay en la obra de Althusser más de “ciertas proposiciones”. Existe toda una serie de indicaciones más o menos explícitas que apuntan en esa dirección: abundan los enunciados respecto a la presencia “en estado práctico” de una dialéctica que en Marx y Lenin (principalmente, pero no sólo ellos) se encuentra operando aunque no esté teóricamente formulada; así como todas sus precisiones indicativas acerca del modo sintomático de leer; la cantidad de apuntes y observaciones, más o menos marginales y dispersas, sobre la primacía cronológico-histórica de una ciencia sobre el reacomodamiento filosófico al que da origen, que lleva de suyo la afirmación de éste último como acontecimiento posterior; y, finalmente, toda su panoplia argumentativa acerca del marxismo como teoría finita (así como lo que

⁶ “Por el carácter mismo de nuestro objetivo, el *tono* (a pesar del proverbio) *no hace la música*, y el tono de Skaldin, precisamente porque no es típico, destaca con más relieve su “música”, es decir, el contenido de sus concepciones” (Lenin, 2013a: 33).

podría llamarse sus “elogios del error”) alumbran cierta idea de una doctrina que jamás está definitivamente terminada, cerrada o acabada; sino que, por el contrario, y coherente con la premisa materialista de la primacía del objeto real, sólo puede albergar sus pretensiones de verdad en la medida que asume su finitud y vitalidad.

Hemos señalado que la lectura de Derrida no suponía insistir sobre la letra del texto marxista, sino, al igual que Althusser, llamar a heredar tanto un cierto espíritu de Marx como una toma de partido; y que ambos gestos dieron lugar a encarnizadas batallas. Pero antes que ellos estas luchas las hubo de librar Lenin quien, como un Hamlet decimonónico, combatió en nombre de un espectro: el fantasma de Marx acechaba sus intervenciones, imponiéndose desde el interior como lagunas del texto marxista y desde el exterior como urgencias políticas.

Fósiles de biblioteca

La intransigencia en el plano de los principios nos daba, algunas páginas atrás, la clave de lectura de la obra de Lenin; y la unión de la herencia con el análisis de las contradicciones específicas de un tiempo, la cifra de su intervención. Si el primer texto al que nos referimos está fechado en 1898, nos valdremos de la coherencia ilusoria a la que invocan las cronologías para intentar caracterizar la impronta de lo que podemos llamar la “recepción leniniana”. Entonces, apenas 5 años después de sus reflexiones sobre la herencia, tenemos que Lenin escribe *¿Qué Hacer?*, y remarca allí que Marx, en su crítica al programa de Gotha, reprende severamente el eclecticismo en la formulación de los principios: “si es preciso unirse”, cita el ruso al alemán, “pacten acuerdos que permitan alcanzar los objetivos prácticos del movimiento, pero no trafiquen con los principios, no hagan ‘concesiones’ teóricas” (2013: 84) Todo el artículo, que ha cobrado una preminencia merecida dentro de la obra del marxista ruso, puede verse como una censura del eclecticismo (así como del culto a la espontaneidad).

Pero esto es sólo una de las caras principales del texto, del cual la otra es su insistencia en la consideración de la coyuntura, del “momento actual”, a la hora de apropiarse de una tradición teórica. Este último punto, fundamental para nuestros objetivos, aparece ya nítidamente formulado en este iniciático artículo, en una línea de análisis y de acción que Lenin luego llevará al paroxismo. Podría considerarse que este breve escrito apenas presenta la cuestión, y de este modo:

Cuando se mira hacia atrás, muchos años después de terminar la lucha por la *elección de un camino* y cuando la historia ya ha dado su veredicto (...) no es difícil, naturalmente, exhibir profundidad de pensamiento (...) Pero en un momento de confusión, cuando los ‘críticos’ y los

‘economistas’ rusos rebajan la socialdemocracia al nivel del sindicalismo (...) en un momento así, decir que ‘la táctica como plan está en contradicción con el espíritu fundamental del marxismo’ *no sólo equivale a envilecer al marxismo en el sentido teórico, sino, en la práctica, a arrastrar el partido hacia atrás* (Lenin, 2013d: 103)

Con esto Lenin condensa en algunas pocas líneas muchas de nuestras cavilaciones más urgentes y caras, al mismo tiempo que expone con maestría el anudamiento teórico-político que obligadamente se pone en juego cuando *tratamos* una herencia: no solamente existen consecuencias conceptuales (aquí: “envilecer al marxismo”) sino que (lo que a la postre resulta lo más importante) el modo de recibir un legado está preñado de efectos políticos, prácticos, que pueden definir el curso de la lucha de clases (“arrastrar el partido hacia atrás”). Lo que incipientemente asoma en estos primeros escritos es un triple motivo que se volverá tema recurrente en fundamentales textos posteriores: la teoría, sus límites y los compromisos.

Ahora bien, el gesto propio de la estrategia deconstructiva se consuma, según vimos, en la emergencia de un vacío que resulta una expresión sintomática de la imposibilidad a la que una estructura se ve comprometida en su misma generación; al mismo tiempo, leer una herencia, que es dividirla, es una operación cuya piel es inseparable de aquella que cubre las exigencias prácticas que constituyen una coyuntura política. Ambas necesidades (de inadecuación “interna” y “externa”) resurgen, a nuestro entender, a lo largo de las sucesivas polémicas ya mencionadas que Lenin (como parte del bolcheviquismo) mantuvo contra otras tendencias. Tal es lo que ocurre, por ejemplo, cuando Lenin, frente al riesgo de resultar desarticulada la acción colectiva a través del recurso a un pretendido universalismo paralizante (una defensa en abstracto de la democracia, donde el dirigente bolchevique reconoce no pervivir otra cosa que la concepción burguesa del mundo), se ve conminado a ir más allá de la letra de Marx para hacerle decir algo que éste nunca habló; constituyendo con ese acto (acto que es parte de un gesto continuo, inacabado e inacabable por definición) al marxismo como algo *distinto* y *distante* de lo que pudo efectivamente constituir el pensador a quien le debe el nombre. Esa es la posición radical de Lenin frente a corrientes cuyo punto de vista coincidía con el liberal burgués (como el del menchevique Alexander Martinov) y para quienes “dictadura y democracia se excluyen mutuamente” por “no comprender la teoría de la lucha de clases” (2013b: 297-298) ni poder diferenciar el concepto de dictadura de clase del de dictadura de un individuo. Frente a ellas, el líder bolchevique refuta y sentencia:

Marx habla del “pueblo”. Pero sabemos que luchó siempre sin piedad contra la ilusión pequeñoburguesa de la unidad del “pueblo” (...) Cuando empleaba la palabra “pueblo” Marx no velaba con ella la diferencia de clases, sino que unificaba determinados elementos capaces de llevar la revolución hasta su término (2013b: 299)

La dictadura democrática revolucionaria, añade Lenin en *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*, no era otra cosa que la eliminación efectiva de todo lo que estuviera en pugna con la soberanía del pueblo.

Del mismo modo procede con la cuestión del Estado. Ella planteó al marxismo la necesidad reemplazar el Estado por una cosa distinta; pero al tiempo aquél se constituía en la imposibilidad misma de nombrar esta cosa (podría decirse que la estructura de pensamiento marxista, organizada en torno a una definición teórica y “operativa” del Estado, se trazó a sí misma su propio límite). No obstante, lejos de resultar este límite una potencia negativa, paralizante, resultó plenamente productiva (y productiva *políticamente*): permitió que Lenin, valiéndose de una frase que tomó del propio Engels (quien ya había tomado nota, de alguna manera, de ese vacío, de esa represión que organiza toda la conceptualidad marxista), convierta esa distancia, ese innombrable, en el fin último de la lucha del POSDR (“un Estado que no es ya un Estado en el sentido estricto de la palabra”). Un juego lingüístico, una paráfrasis, una metonimia reprimida (de algo que pugna por deslizarse aunque aún no puede saber hacia dónde) que, como toda figura retórica, señala un más allá que está del otro lado del umbral del lenguaje. Se podría incluso aseverar que todo *El Estado y la Revolución* es un intento de responder una pregunta siempre latente aunque jamás cabalmente planteada⁷.

De esta forma vemos cómo la intervención leniniana encarna la primer arista de la estrategia de deconstrucción, a la sombra espectro de Marx: aquellos “puntos ciegos” de la doctrina, aquella coerción interna e intrínseca, necesaria por las estructuras formales de una conceptualidad, aquel vacío que la lectura puede reponer. Volvemos a encontrar un punto de concurrencia entre la propuesta de lectura sintomática de Althusser y la estrategia deconstructiva derridiana. Por otra parte, asumir la existencia de puntos ciegos del marxismo es considerar que, lejos de ser un accidente o una anomalía, estos vacíos son formalmente constitutivos de toda estructura de pensamiento (el marxismo los “padece” singularmente porque es una doctrina cuyo futuro se juega en su actualidad). Y así se da que cuando Lenin reflexiona sobre la premisa general según la cual “una revolución democrática no es aún la revolución socialista”, la emprende contra los reformistas que (en lugar de plantear que la clase de vanguardia debe formular aún más audazmente sus objetivos) deducen de aquella proposición conclusiones erróneas para los objetivos revolucionarios (p. e. que una Asamblea

⁷ “Hasta qué punto se atiende Marx rigurosamente a la base efectiva de la experiencia histórica, se ve teniendo en cuenta que en 1852 Marx no plantea todavía el problema concreto de saber con qué se va a sustituir esta máquina del Estado que ha de ser destruida. La experiencia no suministraba entonces los materiales para esta cuestión, que la historia puso al orden del día más tarde, en 1871”, dice el ruso en *El Estado y la Revolución*.

Constituyente era ya la victoria decisiva y que la contrarrevolución se sofocaría por medio de un vago, teóricamente neblinoso, “proceso de lucha recíproca”). Esa incapacidad de leer una premisa al calor de las exigencias políticas del momento lleva en *Dos tácticas...* a Lenin a exclamar que “¡ese no es un lenguaje propio de dirigentes políticos, sino de *fósiles de biblioteca!*” (2013b: 237) y a nosotros a deslizar una respuesta disfrazada de pregunta: con “lenguaje de dirigentes políticos”, ¿quiere decir Lenin “lectores en coyuntura”?

Avancemos. La idea de un lenguaje político nos da pie para pasar al segundo aspecto. Porque también encontramos los textos del marxista ruso pródigos en ejemplos de la coerción *externa* sobre la herencia (mucho más, tal vez, que su hermenéutica sintomática sobre las lagunas del texto de Marx; lo que sería coherente con su carácter más político que teórico, aunque acorde a las premisas de este trabajo no se pueda ser lo segundo sin ser lo primero... y ello no depende de la voluntad del lector). Este segundo aspecto de la lectura leniniana cobra mucha más visibilidad en sus escritos posteriores a 1915, que es cuando, según muchos autores conminado por las necesidades políticas de su época, se recluye en una biblioteca en Suiza para estudiar en profundidad el pensamiento de Hegel. Coinciden los biógrafos que emerge transformado de esa reclusión, de esa lectura; pero más importante para nosotros es considerar que ello implica que fue el marxismo quien emergió renovado. Efectivamente, tras la lectura de la *Ciencia de la lógica*, el marxismo ya nunca más será lo que era: la dialéctica adquiere nuevas formas y toma un peso aún más preponderante, y Lenin comienza a *tropezar* con casos de la “ley de transformación de la cantidad en cualidad”⁸. Esto, en las palabras de Sebastián Budgen, Stathis Kouvelakis y Slavoj Žižek, se expresa como que el líder ruso se vio “arrojado a una constelación nueva de catástrofes en los que los viejos puntos de referencia se revelaban inútiles y que por ello se vio obligado a *reinventar* el marxismo” (2010:7).

Lenin heredero... de Lenin

En el medio del proceso de alumbramiento (o quizás debido a él), es sabido que el dirigente ruso tenía poca tolerancia con la apostasía. En el conocido *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, escrito en 1918, Lenin sostiene que el principal error teórico del socialdemócrata alemán es haber hecho una deformación oportunista “de las ideas de Marx sobre el Estado”. Una deformación, dice, “de las ideas”, no de la letra ni de las frases ni del texto: de las *ideas* que Lenin está decidido a recuperar y desarrollar. Es esta misma

⁸ Para un despliegue de estos argumentos, Cf. la segunda parte de *Lenin reactivado*, “Lenin en la filosofía”.

incomprensión de los conceptos lo que está en el fondo de la frecuente imputación de Lenin al marxista alemán sobre quedarse “hipnotizado” con una palabra, una expresión, una “forma determinada”, obturándose así, no sólo la posibilidad de adaptar los principios angulares del marxismo a la coyuntura propia de su época, sino (lo que es, claro, más grave) siquiera de comprenderlo. Así, leemos que

Al llamar socialistas a los no bolcheviques de Rusia (...) Kautsky se guía por su *nombre*, es decir, por una palabra, y no por el *verdadero lugar* que ocupan en la lucha entre el proletariado y la burguesía. ¡Maravillosa comprensión y aplicación del marxismo! (Lenin, 2013c: 329).

Es esta incomprensión de la herencia marxista (a la cual, por lo demás, él cree pertenecer y encarnar) lo que vuelve a Kautsky un liberal; y es el olvido de sus principios esenciales lo que hace de él un renegado. Nuevamente, frente al tratamiento que da el alemán al problema de la dictadura, comenta Lenin: “es lógico que un liberal hable de ‘democracia’ en términos generales. Pero un marxista jamás olvidará preguntar: ‘¿Para qué clase?’”. Y concluye de ello que las afirmaciones “monstruosamente falsas” que realizaba Kautsky, “el marxista”, se debían simplemente a que había “olvidado” la lucha de clases (2013c: 333). O, agregaríamos nosotros una vez más, porque había “traficado con los principios”.

Puede pretender verse en esta insistencia a no transigir en cuestiones teóricas basales una contradicción respecto a considerar las circunstancias de coyuntura como el constituyente político de toda lectura. Sin embargo, lejos de contradecir la tesis, la confirma: es por ser consecuentes con determinados principios básicos (en particular si forman parte de una *teoría viva*) por lo que estamos obligados a tomar en cuenta las circunstancias para salvaguardar la herencia. Y esto es todo lo contrario al oportunismo. Así lo afirma Alan Badiou:

Un teórico es alguien que considera una cuestión, por ejemplo la de la democracia, desde el interior de un momento determinado. Un renegado es alguien que no toma en cuenta el momento, alguien que utiliza una vicisitud particular como oportunidad para lo que es pura y simplemente su resentimiento político. Aquí podemos ver claramente por qué Lenin es el *pensador político que inaugura el siglo*. Convierte la victoria, lo real de la política revolucionaria, en una condición interna de la teoría” (2010:12)

A lo que cabría agregar que no hay consideración posible de momento, de escenario, por fuera de algún bagaje teórico (de un mínimo de lineamiento doctrinal). Todo análisis asume cierta mirada, determinado instrumental, muy a distancia de despojarnos de todo enfoque y de toda *posición*. Porque que una herencia no traiga jamás consigo los medios para recibirla, no excluye que deba *darse* algún tipo de continuidad con lo heredado para poder seguir proclamándose *dentro*, parte de ella. En breve: enfrentamos una herencia provistos de ciertos elementos conceptuales (justamente, los que esa tradición nos ha legado), pero dicho

enfrentamiento no puede jamás darse por fuera de las circunstancias que le imponen a dicha confrontación las condiciones de su consumación.

Si lo anterior es cierto, concluyamos remarcando que lo que da fidelidad a una herencia son principios teóricos (científicos), no axiológicos (en el sentido de valores morales, del tipo “imperativo categórico”). Tanto así que, desde cierto punto de vista, es con algo cercano a los “valores morales” con los que el marxismo admite negociar o transar. Lenin lo expresa claramente ilustrándolo con un ejemplo cotidiano: si siendo víctimas de un asalto el delincuente nos exige dinero a cambio de no asesinarnos, sería absurdo negárselo invocando el imperativo “yo no hago tratos con delincuentes”⁹. Con esto intenta poner de relieve que son los objetivos prácticos de un movimiento los que dictarán qué compromisos asumir y que la misma lectura de esos compromisos no ocurre al margen de ciertas exigencias de coyuntura (lectura a su vez condicionada por una herencia teórica que al mismo tiempo se puede querer conmovir; porque, dirá Derrida, “no disponemos de ninguna otra gramática ni otro léxico”).

Herencias doctrinales; modos de lectura; pactos y acuerdos; coyunturas: modos de leer acuerdos coyunturales desde una doctrina. Cuestiones políticas urgentes sobre las que se debe reflexionar en los tiempos que (nos) corren. Por caso, ante la proclamada, acicateada y pretendida abdicación de SYRIZA, en Grecia. Leer los acuerdos posibles en un escenario presupone leer los textos que conforman una tradición al calor de la coyuntura; por ello jamás terminan de volverse canónicos. Esa es la otra cara de la espectralidad marxiana que aún recorre Europa (y América), y el espíritu de Marx, así, se cierne sobre esta afirmación: la intervención sobre la herencia siempre se hace al calor de cuestiones políticas urgentes.

Para concluir, digamos que afirmar, con Derrida, que la herencia es irrenunciable no nos impidió cerrar este trabajo con el subtítulo con el que lo hicimos. Polémico, para disparar debates, y metafórico: señalar que Lenin no recibe herencia busca solamente indicar que la transforma en el mismo momento en el que la asume. Y que sale modificada de esta relación. Antes señalamos, muy de paso, que no pocos autores han afirmado que el verdadero momento de refundación del marxismo ocurre a partir de la lectura de Hegel por Lenin; una lectura, añaden, que transforma al mismo tiempo la letra hegeliana y la convierte en algo distinto¹⁰. En esa dirección apunta la reflexión de Budgen, Kouvelakis y Zizek cuando aseguran que el

⁹ Cf. *El Izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo* (2013: 449).

¹⁰ Se advierte que es ese gesto alumbrante, que permite estrictamente hablar de un re-nacimiento, lo que sostiene y exige el acto de nominación propio de la necesidad de designar lo diferente para aprehenderlo: el marxismo se transforma en marxismo-leninismo. “Lenin desplaza violentamente a Marx, arrancando su teoría de su contexto original, plantándola en otro momento histórico y así universalizándola de manera efectiva (...) *solamente por medio de ese desplazamiento violento se puede poner en funcionamiento la teoría original...*” (2010:6)

rasgo definitivo de *¿Qué Hacer?* (aunque, creemos, es un diagnóstico que cabe a toda la práctica de Lenin) es

La decisión de intervenir en la situación, no en el sentido pragmático de ajustar la teoría a demandas realistas por medio de los necesarios compromisos, sino por el contrario de eliminar todos los compromisos oportunistas, de adoptar la posición inequívocamente radical desde la que sólo es posible intervenir de tal manera que nuestra intervención cambie las coordenadas de la situación (2010:7)

Esta nueva posición que trastoca las viejas coordenadas reencarna en la crisis filosófica que llevó a Lenin a escribir sus *Cuadernos filosóficos* tras leer la *Ciencia de la lógica*: cuando asume la herencia dialéctica ni él ni Hegel vuelven a ser lo que eran. Transforma no sólo al marxismo, sino al hegelianismo; estableciéndose un nuevo puente entre uno y otro desde el cual puede ahora sostenerse que ambos nunca han sido lo que no pueden sin embargo dejar de ser. Pero lo que es esencial rescatar es que esa lectura fue realizada al calor de necesidades políticas urgentes. Lenin va a transitar el camino de la dialéctica en busca de respuestas para su lucha, para poder hacer frente “la catástrofe que amenazaba”. Y en ese *ir a buscar* hace de Hegel algo diferente.

Así refundó Lenin al marxismo. Y allí radica, sospechamos, uno de sus principales legados (así parecen por lo menos verlo Budgen, Kouvelakis y Zizek: “lo que hizo Lenin en 1914 es lo que deberíamos hacer en la actualidad”). Todo se jugará, entonces, en el modo en que lo consigamos heredar.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., CALETTI, S. y ROME, N. (comp.) (2011), *La intervención de Althusser hoy. Revisiones y debates*, Buenos Aires: Prometeo
- ALTHUSSER, L. y É. BALIBAR (2010), *Para leer El Capital*, México: Siglo XXI
- ALTHUSSER, L., (1972) *Lenin y la filosofía*, Buenos Aires: Cepes
- (2005), *La filosofía como arma de la revolución*, México: Siglo XXI.
- (1995), *Écrits philosophiques et politiques*, Vol. 2, París: Stock/IMEC
- (2002), *Para un materialismo aleatorio*, Madrid: Arena Libros
- (1985), “La única tradición materialista”, en *Youcali, Revista de las artes y el pensamiento*. Nro. 4. Diciembre de 2007, pp. 132-154.
- Badiou, Alan. (2010). “El uno se divide en dos”, en *Lenin Reactivado* Madrid: Akal.
- BALIBAR, É. (2005) *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva Visión
- (2009) "Eschatology versus teleology: the suspended dialogue between Derrida and Althusser" in Pheng Cheah and Suzanne Guerlac (eds.) *Derrida and the time of the Political*. Durham: Duke University Press
- Brossat, Alain (1976) *En los orígenes de la revolución permanente. El pensamiento político del joven Trotsky*. México D.F: Siglo XXI. Recuperamos la cita de una nota al pie del texto *El sentido histórico de la lucha interna del partido en Rusia*, incluido en Lenin, *Obras selectas, tomo I*, p. 390.
- DERRIDA, J. y B. STRIEGLER (1998a) *Ecografías de la televisión*. Buenos Aires: Eudeba
- DERRIDA, J. y E. ROUDINESCO (2009) *Y mañana, qué...*, Buenos Aires: FCE

- DERRIDA, J. (1998b), *Políticas de la amistad*, Madrid: Trotta
- (1993), *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid: Trotta
- (1999) *Sobre el marxismo. Diálogo con Daniel Bensaïd*, en *Staccato*, programa televisivo de France Culture del 6 de julio de 1999, traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte.
- (2012) *Política y amistad*, entrevista con Michael Sprinker sobre Marx y Althusser, Buenos Aires: Nueva Visión
- (1977) Publicado en la revista *Promesse*, nros. 30-31, otoño-invierno de 1971. Luego publicado en *Posiciones*, trad. M. Arranz. Valencia: Pre-Textos
- Lenin, V. (2013a) “¿A qué herencia renunciamos?”, en *Obras selectas, tomo I*. Buenos Aires: IPS
- . (2013b) “Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática”, en *Obras selectas, tomo I*. Buenos Aires: IPS
- . (2013c) “La revolución proletaria y el renegado Kautsky”, en *Obras Selectas, tomo II*. Buenos Aires: IPS
- (2013d) “¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento”, en *Obras selectas, tomo I*. Buenos Aires: IPS
- MACHEREY, P. (2008) “Le Marx intempestif de Derrida”, en AAVV, *Derrida, la tradition de la philosophie*, París: Galilée
- MARX K. y F. ENGELS (1963) “Manifiesto del Partido Comunista”, en *Obras Escogidas*, Tomo I, La Habana: Editorial política
- MARX, K. (1963) “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte”, en *Obras Escogidas*, Tomo I, La Habana: Editorial política
- (2012) *El Capital*, Libro primero, Buenos Aires: Siglo XXI
- PALTÍ, E. (2006) *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su ‘crisis’* Buenos Aires: FCE
- RANCIÈRE, J. (2013) *El filósofo y sus pobres*. Buenos Aires: Universidad Nacional General Sarmiento
- SPRINKER M. (ed.) (2002) *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, Madrid: Akal

Sitios Web: Trotsky, Leon. *Nuestras diferencias*. En revista *Przegląd social-demokratyczny*. 1909. <http://www.ceip.org.ar/Nuestras-diferencias> Fecha de consulta: julio 2015