



Revista Conflicto Social - Año 8 N° 14 - Julio a Diciembre de 2015

Realismo intransigente y lenta impaciencia. En torno a Perry Anderson, Daniel Bensaïd y el recomienzo del marxismo.

Uncompromising Realism and Slow Impatience.

On Perry Anderson, Daniel Bensaïd, and the New Beginning of Marxism.

Santiago Martín Roggerone *

Recibido: 30 de agosto de 2015

Aceptado: 24 de noviembre de 2015

Resumen: En el presente artículo se indaga en los itinerarios político-intelectuales de Perry Anderson y Daniel Bensaïd. Se hace especial hincapié para ello en trazar los contornos de las actitudes del realismo intransigente y la lenta impaciencia que Anderson y Bensaïd propusieron con el propósito de defender y dar nueva vida al marxismo como proyecto crítico y emancipatorio. Al mismo tiempo, se reconstruye los derroteros biográficos de los autores.

Palabras clave:

Anderson, Bensaïd, marxismo.

Abstract:

The present paper deals with the political-intellectual itineraries of Perry Anderson and Daniel Bensaïd. In order to do that, it makes special emphasis on tracing the contours of the attitudes of uncompromising realism and slow impatience that Anderson and Bensaïd proposed with the purpose of defending and give new life to Marxism as a critical and emancipatory project. At the same time, it reconstructs the biographical trajectories of the authors.

Keywords:

Anderson, Bensaïd, Marxism.

* Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Argentina.
Correo electrónico: santiagoroggerone@gmail.com



En *Impensar las ciencias sociales*, Immanuel Wallerstein plantea que han existido “tres eras marxistas”: ² la de Marx (1840-1880), la del marxismo ortodoxo (1880-1950) y la de los “miles de marxismos” ³ (1950-). Según indica el autor, esta última era en la que “el marxismo ‘hizo explosión’”. ⁴ sería en lo fundamental una era aún no concluida, abierta. Durante este último período, añade André Tosei siguiendo la hipótesis de Wallerstein, lo que progresivamente habría encontrado su final no habría sido el marxismo como tal sino más bien la experiencia histórica del marxismo-leninismo, la experiencia de una “ortodoxia única, dominante” y las “esperanzas depositadas en un marxismo verdadero”. ⁵ Más que la muerte del marxismo, lo que tuvo lugar entonces con la crisis fue el “florecimiento de mil marxismos”; ⁶ más que una conclusión un recomienzo. Y esto pudo constatarse aún después de la caída del Muro de Berlín, el colapso del bloque soviético y la imposición del neoliberalismo como *única alternativa*, cuando los mil marxismos reverberantes se tornaron un verdadero archipiélago y tuvo lugar la irrupción de aquello que siguiendo a Razmig Keucheyan podría denominarse *nuevas teorías críticas de la sociedad*. ⁷

Los dos autores a los que se concederá atención aquí se inscriben sin lugar a dudas en la constelación o campo de fuerzas de estas nuevas teorías críticas. En lo fundamental, forman parte ellos de ese amplio y extenso movimiento intelectual a través del que se ha dado paso a un nuevo comienzo de la crítica. Ahora bien, en lo que concierne a un punto clave ambos toman decidida distancia del resto de los nuevos teóricos críticos. Si bien la mayoría de éstos permanecen fieles al que claramente es el propósito u objetivo general del marxismo —*la crítica implacable del estado de cosas existente*—, en lo que atañe a la reescritura de los proyectos teórico, filosófico y político

2 Wallerstein, I. (1998). *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI, p. 194.

3 Op. cit., p. 195.

4 Ídem.

5 Tosei, A. (2008). “The Development of Marxism: From the End of Marxism-Leninism to a Thousand Marxisms – France, Italy, 1975-2005”. En J. Bidet y S. Kouvelakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden y Boston: Brill, p. 44. Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones me corresponden.

6 Op. cit., p. 42.

7 Cfr. Keucheyan, R. (2013). *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI.



mediante los cuales el mismo se articula, han roto ya decisivamente con él, dando lugar a una verdadera huída. Tanto Perry Anderson como Daniel Bensaïd —los pensadores a cuyas trayectorias a continuación se atenderá— se caracterizan no sólo por seguir apostando por el marxismo como crítica del estado de las cosas sino también por persistir en él como proyecto científico, proyecto filosófico y proyecto político —para ponerlo en las palabras de uno de los autores, por persistir en él como “*teoría del desarrollo histórico*”, “*sistema intelectual*”⁸ y “*llamada política a las armas en la lucha contra el capitalismo*”.⁹

Verdaderos renovadores de la crítica social y política, Anderson y Bensaïd han hecho lo imposible por neutralizar los principales desafíos lanzados al marxismo a nivel de las ideas una vez abierta la crisis más severa con la que éste ha lidiado a lo largo de su historia. Sin embargo, como intentará ponerse de manifiesto en lo que sigue, las estrategias implementadas para ello divergen, pues mientras uno procede desde la posición de la distancia olímpica que le ofrece el observatorio, el otro combate cara a cara con los enemigos en el terreno mismo del campo de batalla. Por consiguiente, se trata de dos estrategias emparentadas pero contrastantes, próximas pero lejanas, que resultan por demás significativas a la hora de *hacer algo* con eso que, para bien o para mal y un poco empecinadamente, se ha dado en llamar *marxismo*. En tanto *hijos de Marx*, en tanto destinatarios de una *herencia* con la que se encuentran obligados a hacer algo, Anderson y Bensaïd se aproximan al marxismo y su crisis por senderos que son semejantes pero diferentes, con el objetivo compartido de dar lugar a un nuevo comienzo.

A continuación se delinearán entonces los contornos de las actitudes político-intelectuales a través de las cuales Anderson y Bensaïd —ya sea en discusión con el frente filosófico del estructuralismo y el post-estructuralismo, el más amplio discurso de la posmodernidad o las modas académicas del marxismo analítico y la teoría de los juegos y la justicia—, se lanzaron a la exultante tarea de la defensa y renovación de la crítica emancipatorio-radical, a

8 Anderson, P. (1986). *Tras las huellas del materialismo histórico*. México: Siglo XXI, p. 106.

9 Op. cit., p. 107.



la maravillosa labor de dar paso a un recomienzo del marxismo —a saber: el *realismo intransigente* (II) y la *lenta impaciencia* (III). Sin embargo, para ello será menester antes reconstruir mínimamente los derroteros biográficos de los autores (I). Hecho todo esto, podrán esbozarse algunas reflexiones finales (IV).

I

Perry Anderson y Daniel Bensaïd: itinerarios los de estas descollantes figuras del marxismo de la segunda parte del siglo XX que tienen mucho y poco en común. Itinerarios que son los de toda una generación que se formó al calor del ascenso de la nueva izquierda, tomó parte en los acontecimientos libertarios de 1968 y experimentó luego la desesperación y soledad de los años oscuros que siguieron. Itinerarios, también, que se intersecan con los del marxismo occidental y los de la reactivación del marxismo revolucionario. Itinerarios de la derrota pero a la vez de la resistencia.¹⁰

Hay algo que unió a ambos desde el vamos: un internacionalismo hecho carne, una extraterritorialidad sumamente íntima. Descendiente de propietarios rurales angloirlandeses, Anderson nació en Londres en septiembre de 1938 y pronto se trasladó a China —país donde su padre había sido enviado a cumplir funciones como oficial de las Aduanas Marítimas Imperiales—, para luego dirigirse a Estados Unidos e Irlanda, y finalmente retornar a Inglaterra. Bensaïd, por su parte, nació en Toulouse en marzo de 1946 y creció junto a refugiados republicanos españoles, italianos antifascistas y ex miembros de la resistencia; éste era el aire que se respiraba en Le Bar de Amis, una taberna de la clase obrera donde celebraba sus mítines la sección local del Partido Comunista Francés y que era propiedad de su padre —un boxeador judío-sefaradí oriundo de Argelia, que había logrado eludir a la Gestapo.

10 Para lo que sigue me baso sobre todo en el estudio biográfico de Gregory Elliott y en las memorias del propio Bensaïd. Cfr. Elliott, G. (2004). Perry Anderson. El laboratorio implacable de la historia. Valencia: Publicacions de la Universitat de València; Bensaïd, D. (2004). Une lente impatience. París: Stock.



Fue este clima internacionalista y de permanente extrañamiento lo que llevó a ambos a acercarse desde muy jóvenes al mundo de las izquierdas. Anderson tomó contacto con la nueva izquierda británica que frecuentaba el University Labour Club —allí conocería a Isaac Deutscher, su mentor— y que pronto lanzaría la mítica *New Left Review* —una fusión de otras dos publicaciones, *University and Left Review* y *New Reasoner*, dirigida en su primer etapa por Stuart Hall y otros. Bensaïd se unió a la juventud comunista y fue ganado por la oposición de izquierda que era animada por Alain Krivine y Henri Weber; junto a ellos, enseguida sería expulsado del Partido y fundaría la Jeunesses Communistes Révolutionnaires, una organización que a regañadientes de Bensaïd —en ese momento guardaba él una mayor estima por el guevarismo que por el trotskismo— se vincularía con el Secretariado Unificado de la IV Internacional.

Con estas peculiares afiliaciones de juventud los itinerarios de las figuras examinadas comienzan a divergir un poco. Pues la trayectoria de uno es la de un historiador independiente al cual el centralismo democrático producía verdadera urticaria, la de un intelectual francotirador que por décadas dirigió una prestigiosa revista teórico-política; la del otro, mientras tanto, fue la de un militante disciplinado, la de un ensayista y profesor de filosofía —Bensaïd se resistía a que se lo tuviese como un filósofo— que durante toda su vida batalló ferozmente contra una razón positivista que a su entender había colonizado al marxismo.

En lo que refiere puntualmente a los acontecimientos de 1968, el rol que cumplió el francés como dirigente revolucionario que era fue por supuesto mucho más destacado que el del británico, quien durante ese convulsionado año se situó en aquella posición a la que una y otra vez regresaría —a saber: la del observatorio olímpico. Mientras uno se jugaba todo por el todo en las barricadas de París —al punto de que el régimen de Charles de Gaulle disolvería su organización y lo obligaría a pasar a la clandestinidad, donde fundaría la Ligue Communiste—, el otro se preocupaba desde las páginas de la



New Left Review por cómo combinar su *deutscherismo* con el comunismo italiano y el marxismo sartre-gramsciano primero, y con el estudiantismo y tercermundismo guevaro-maoísta y el marxismo occidental de Louis Althusser y Lucio Colletti más tarde.

Ahora bien, las caracterizaciones del período abierto a partir de 1968 a las que Anderson y Bensaïd rindieron pleitesía guardaron importantes semejanzas. Ello probablemente tenga que ver con la influencia que sobre ambos generó Ernest Mandel, el economista belga que había sucedido a Michel Pablo como máximo referente de la IV Internacional. Si en Bensaïd tenemos a un dirigente de la sección francesa del Secretariado Unificado —la renovada *Ligue Communiste Révolutionnaire*— que, en tanto responsable político de América Latina y las organizaciones clandestinas del Estado español se reportaba directamente a Mandel, en Anderson tenemos a un intelectual que impresionado entre otras cosas por el debate que el belga había mantenido con Nicolas Krassó, llevó a cabo una gradual transición hacia la tradición del trotskismo —de tal manera que, reconociéndola como “el polo de referencia política central e inevitable dentro de la *NLR*”¹¹ y considerándola como la única “capaz de una visión adulta del socialismo a *escala mundial*”,¹² a mediados de la década de 1970 la idealizaría como el candidato para finalmente dar paso a la tan esperada “reunificación de la teoría y la práctica en un movimiento revolucionario de masas”.¹³

En esta convergencia en torno a la tradición del trotskismo se esconde, sin embargo, una profunda divergencia. Pues mientras que el trotskismo de Anderson fue uno selectivo y si se quiere hasta imaginado —uno que se redujo a Deutscher, Rosdosky y Mandel e ignoró a personajes como Posadas, Lambert o Moreno—, el de Bensaïd fue uno bastante más realista, producto de un minucioso balance de lo vivido en carne propia —recordemos que, con la claridad que concede la distancia, prefirió “hablar de *los trotskismos* en plural”

11 Anderson, P. (1985). Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson. Madrid: Siglo XXI, p. 169.

12 Op. cit., pp. 172-173.

13 Anderson, P. (1979). Consideraciones sobre el marxismo occidental. México: Siglo XXI, p. 125.



antes que “hacerlo de *trotskismo* en singular”, ¹⁴ designándole además a él el estatuto de “una herencia preciosa, pero sin modo de uso”. ¹⁵

Como fuera, el punto es que ambos experimentaron las mismas decepciones, los mismos fracasos. Puede, en efecto, que Bensaïd haya vivido éstos de un modo algo más trágico, pues le tocó presenciar en carne propia cómo el sustitucionismo y la lucha armada que la IV Internacional irresponsablemente impulsó en América Latina se trocaron en la desaparición, la tortura y el asesinato de innumerables camaradas. Pero las ocasiones perdidas y las oportunidades desaprovechadas por el trotskismo en su intento de generar un marxismo alternativo, coherente y creativo también tuvieron sus consecuencias para Anderson. Tras pegar un largo rodeo a través del laboratorio de las formas de la historia y ajustar cuentas con el marxismo occidental y Gramsci primero y E. P. Thompson después, se vio obligado a dimitir de la dirección de la *New Left Review*, que por entonces entraba en un (nuevo) proceso de reorientación.

Los ochenta llegaban y con ellos la consolidación de la derrota. “La reunificación de la teoría marxista y la práctica popular en un movimiento revolucionario de masas experimentó un notable fracaso en cuanto a su materialización”, ¹⁶ escribía Anderson hacia 1983, nuevamente refugiado en la atalaya deutscheriana —una atalaya que, sin embargo, esta vez se erigía desde la comodidad que ofrecía la University of California. Sin moderarse o romper vínculos con el Secretariado Unificado, Bensaïd, quien pasaba sus días enseñando e investigando en la Université Paris-VIII y el International Institute for Research and Education de Ámsterdam, compartía el juicio. La oportunidad se había desaprovechado.

No obstante, las actitudes asumidas ante la derrota contrastan, pues mientras Anderson se abroquela, Bensaïd se entrega a la apertura y el

14 Bensaïd, D. (2002). *Trotskismos*. Madrid: El Viejo Topo, p. 12.

15 Op. cit., p. 45.

16 Anderson, P. (1986), op. cit., p. 26.



encuentro. Efectivamente, tomándose muy en serio lo que Trotsky sugiriera en más de una ocasión a propósito de la imposibilidad de conquistar nuevas posiciones cuando se descuidan las ya previamente conquistadas, durante los ochenta y comienzos de los noventa el primero se atrincheró y entabló una batalla encarnizada contra las corrientes de pensamiento francesas que él mismo había ayudado a difundir desde las páginas de la *New Left Review*; analizó y polemizó con los distintos candidatos a reemplazar al materialismo histórico desde el centro y la derecha; revisó y reconsideró los estudios históricos que había llevado a cabo décadas atrás. Por su parte, padeciendo ya los efectos de ese terrible virus que indirectamente acabaría con su vida en 2010, el segundo se consagró a escribir todo aquello que la militancia hasta el momento le había impedido escribir. *Marx intempestivo*, quizás el más importante de la treintena de libros que aparecieron bajo su firma, constituye una prueba cabal de que en tiempos de oscuridad se entregó a una defensa del marxismo tan o más radical que la de Anderson. Sin embargo, el llevar a cabo esa defensa no le impidió intentar cosas nuevas —allí están la revista *ContreTemps*, la serie de libros que editó en Syllepse o la Société Louise Michel que patrocinó.

Poco antes de morir Bensaïd apoyaba la autodisolución de su organización en el Nouveau Parti anticapitaliste. La decisión más osada que en el último tiempo ha tomado Anderson es la de reasumir la dirección de la *New Left Review*. Pues los sitios seguros de la atalaya y el laboratorio han llevado a uno durante toda su vida a contemplar el *spectrum* del mundo de las ideas y experimentar con las formas de la historia. Por su parte, los incómodos lugares de la razón estratégica y la política profana llevaron al otro a lo largo de su itinerario a esperar pero a no morir clavado detrás de las barricadas, a resistir pero inventando las armas necesarias para trocar el temor en coraje, la derrota en victoria.

II

Conflicto Social



Perry Anderson guardó siempre una estricta fidelidad al sitio desde el que había partido. De lo que en todo momento para él se ha tratado es de tomar distancia, manteniéndose imperturbablemente expectante para así someter lo contemplado a lo que Trotsky llamaba *el implacable laboratorio de la historia*. En términos de Isaac Deutscher —el punto de partida aludido—, podría decirse que durante toda su vida el autor abogó por elevarse “*au-dessus de la mêlée*”¹⁷ a los fines de “observar con imparcialidad y diligencia el caos de un mundo agitado, estar al acecho de lo que va a emerger de él e interpretarlo *sine ira et studio*”.¹⁸ Aficionado al *arte de la espera* con el que alguna vez Jean-Paul Sartre identificó a la tradición del trotskismo, Anderson siguió al pie de la letra a su mentor en la conjugación de la serenidad olímpica, la visión iconoclasta y la astucia política.

Verdaderamente comprometido también con el estoicismo de Gramsci, en todos estos años Anderson ha procurado compensar “la resistencia moral” con “la innovación política”.¹⁹ A su entender, “la derrota” siempre ha sido “una experiencia difícil de dominar”.²⁰ Puesto que “la tentación de sublimarla” una y otra vez se pone en juego cuando ella tiene lugar, se torna necesario, dice Anderson, “mirar a la cara a los adversarios teóricos, sin indulgencia ni autoengaño”.²¹ Pues nunca “es lo mismo ser derrotado que doblegado”.²²

Ciertamente, de esta premisa que en más de un sentido invoca a Trotsky, parten todos sus escritos. En la editorial del 2000 para la *New Left Review*, el autor otorga a ella el nombre de “realismo intransigente”.²³ Diferenciándola de posturas tales como las de la “acomodación” o el “consuelo”,²⁴ se refiere a esta actitud político-intelectual como un punto de vista con el que es posible negar “toda componenda con el sistema imperante” y, al tiempo, rechazar “toda

17 Deutscher, I. (1984). “The Ex-Communist’s Conscience”. En *Marxism, Wars and Revolutions*. Londres y Nueva York: Verso, p. 57.

18 Op. cit., p. 58.

19 Anderson, P. (1992). *English Questions*. Londres y Nueva York: Verso, p. 11.

20 Anderson, P. (2008). *Spectrum*. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas. Madrid: Akal, p. 10.

21 Ídem.

22 Op. cit., p. 13.

23 Anderson, P. (2000). “Renovaciones”. *New Left Review* 1, p. 12.

24 Op. cit., p. 11.



piedad y eufemismo que puedan infravalorar su poder”.²⁵ *Pregonar escepticismo para lo que concierne al presente pero esperanza para lo que respecta al futuro*: de eso trata a grandes rasgos la actitud en cuestión.

Compañeros de ruta de Anderson como Gilbert Achcar²⁶ o Alex Callinicos no han dudado en endilgar a esta perspectiva un cierto “pesimismo”²⁷ que se habría gestado como consecuencia de la renuncia al “proyecto, formulado por Trotsky en 1933, de construir organizaciones revolucionarias independientes del estalinismo y la socialdemocracia”.²⁸ Es cierto que el desacuerdo con la fundación de la IV Internacional y el consecuente repliegue en una atalaya por parte de Deutscher conllevó la expectativa de reformas en la URSS que pudieran “llevar a cabo desde arriba la revolución política que Trotsky hubiera querido que surgiera desde abajo”.²⁹ No obstante, reducir el realismo de la inteligencia y la intransigencia de la voluntad a la abyección y la apatía constituye cuanto menos un error, pues la atalaya nada tiene que ver con la lúgubre y melancólica torre de marfil.

Asimismo, es injusto referirse al enfoque andersoniano a la manera de Elías J. Palti, como una suerte de “*Saber sin Verdad*”³⁰ —es decir, como una suerte de renuncia al horizonte político-práctico del marxismo en pos de una salvación de su teoría. Decididamente inscripto en la tradición de “herederos de Trotsky”³¹ descrita hacia el final de *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Anderson no ha renunciado nunca al anticapitalismo o a la lucha por la consecución del socialismo y el comunismo. Delimitándose de todo tipo de artimañas idealistas, hace gala en sus trabajos de realismo, racionalismo, objetividad y universalidad. A propósito, Ariel Petruccelli escribe que el marxismo andersoniano

Es realista tanto en el sentido ontológico y epistemológico de la palabra (en los que el realismo se opone al idealismo), cuanto en el

25 Op. cit., p. 12.

26 Cfr. Achcar, G. (2000). “The ‘historical pessimism’ of Perry Anderson”. En *International Socialism Journal* (Otoño).

27 Callinicos, A. (1996). “Whither Marxism?”. *Economical and Political Weekly* 4, p. 15.

28 Callinicos, A. (1990). *Trotskyism*. Milton Keynes: Open University Press, p. 48.

29 Op. cit., p. 51.

30 Palti, E. J. (2005). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 23.

31 Anderson, P. (1979), op. cit., p. 121.



sentido político del término: intenta fundar la acción revolucionaria en una adecuada y realista comprensión de la historia y de las coyunturas. Es racionalista en el sentido de confiar en la razón y de creer que, en principio al menos, resultaría posible tener buenas razones para elegir entre teorías rivales. Es objetivista si por “objetivo” entendemos un discurso pasible de ser sometido a contrastación y control. Y es universalista porque sin desconocer la enorme diversidad histórica y cultural de las sociedades humanas presupone que existen, entre todas ellas, ciertos elementos comunes (algunas características, determinadas necesidades, ciertos límites).³²

Tal como Gregory Elliott ha indicado, estos presupuestos permiten a Anderson balancear en su obra “la reflexión sobre ‘el rumbo de los tiempos’ con la resistencia a este mismo rumbo” —esto es, “el realismo de la inteligencia” con “la intransigencia de la voluntad”.³³ En suma, lo que entraña la perspectiva andersoniana es una iniciativa intelectual que pese a todo y contra a todo persiste en el marxismo y el horizonte despejado por la política revolucionaria.

Desesperanzado más nunca desesperado, por consiguiente. La paciente y tozuda espera en la atalaya ha permitido a Anderson resistir una y otra vez las derrotas con las que las izquierdas han tenido que vérselas. Concluyendo su ensayo de 1992 sobre el fin de la historia con el que una vez más volvía a empezar desde el principio, se preguntaba qué era lo que el futuro depararía al socialismo. Para articular una respuesta, procedía por analogía y daba cuenta de un “espectro de posibilidades”, de “una serie de desenlaces típicos ideales”.³⁴ La primera de las alternativas era la del experimento jesuita en Paraguay: “el olvido”;³⁵ la segunda la de lo sucedido con la Revolución Inglesa en el contexto de la Revolución Francesa: la reformulación, la “sustitución de valores”;³⁶ la tercera la de lo ocurrido con la Revolución Francesa en las

32 Petruccelli, A. (2010). El marxismo en la encrucijada. Buenos Aires: Prometeo, pp. 156-157.

33 Elliott, G. (2004), op. cit., p. 383.

34 Anderson, P. (1996). Los fines de la historia. Barcelona: Anagrama, p. 159.

35 Op. cit., p. 161.

36 Op. cit., p. 164.



revoluciones que le sucedieron en el siglo XIX: la “mutación”;³⁷ la cuarta y última la del liberalismo: la “redención ulterior”.³⁸ “Jesuita, *Leveller*, jacobino, liberal”: esas eran “las imágenes en el espejo”.³⁹

Es cierto que por lo general las “analogías históricas” son poco “suggerentes”, pero en ocasiones pueden ellas “resultar más fructíferas que las predicciones”.⁴⁰ Tan “buen conocedor de las ironías de la historia” como su maestro Deutscher, Anderson guardaba predilección por la cuarta de las alternativas contempladas —al fin y al cabo, la restauración del capitalismo en Rusia “podría, al igual que otras restauraciones, tener un papel redentor en el complicado progreso a largo plazo hacia una libertad humana común”.⁴¹ No tiene mucha importancia si la opción por la que entonces el autor se inclinaba será la que finalmente habrá de imponerse. Lo verdaderamente significativo es que en su consideración del problema Anderson no renunció a evaluar todas y cada una de las posibilidades, todos y cada uno de los eventuales desenlaces. Pues dotado de un carácter estoico pero a la vez comprometido, el realista e intransigente Anderson siempre se negó a seguir el camino trazado por el desafío fichteano que alguna vez Georg Lukács lanzara —a saber: si los hechos no se adecúan a las expectativas, “tanto peor para los hechos”.⁴² Las palabras finales que escribe sobre Fredric Jameson en *Los orígenes de la posmodernidad* evocan su propia fisonomía en el mejor modo.

En la relación más amplia que el conjunto de sus escritos mantiene con el mundo exterior, la voz de Jameson no ha tenido igual en la claridad y elocuencia de su resistencia al rumbo de los tiempos. Mientras la izquierda era más numerosa y atrevida, su obra teórica se mantenía a cierta distancia de los acontecimientos inmediatos. A medida que la izquierda se veía cada vez más silenciada y cercada, perdiendo la capacidad de imaginar cualquier alternativa al orden social existente, Jameson ha venido hablando cada vez más

37 Op. cit., p. 166.

38 Op. cit., p. 171.

39 Op. cit., p. 173.

40 Ídem.

41 Anderson, P. (1998). *Campos de batalla*. Barcelona: Anagrama, p. 116.

42 Lukács, G. (2005). “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”. En *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Buenos Aires: El cielo por asalto, p. 47.

directamente al carácter político de la época, rompiendo el hechizo del sistema:
con qué violencia se compra la benevolencia
qué coste en gestos trae la justicia
qué agravios entrañan los derechos civiles
qué acecha
este silencio.⁴³



III

La mejor manera de describir a Daniel Bensaïd es comparándolo con el viejo topo que mina y zapa a lo largo de las páginas de ese maravilloso ensayo que es *Resistencias* —ensayo éste cuyo título marca ya la pauta de que siempre hay más de un modo de lidiar con la experiencia de la derrota y de que, por tanto, la solitaria retirada a la atalaya nunca es la única opción. Habiendo sido derrotado políticamente en más de una oportunidad, Bensaïd jamás optó por entregarse a la resignación, el arrepentimiento o la amargura. Amante de la literatura y dueño de una pluma única, digna de un verdadero alquimista, este judío-sefaradí no-judío continuó adelante una y otra vez, socavando los cimientos del estado de cosas existente.

En la tipología de las nuevas teorías críticas que Keucheyan propone en *Hemisferio izquierdo*, el autor es incluido dentro del grupo de los resistentes. El juicio es por demás atinado, pues ante todo Bensaïd fue un militante disciplinado pero realista que cuando lo hizo falta admitió la derrota y reconoció que la relación de fuerzas era desfavorable. Jamás entregó las armas, sin embargo. Contra la corriente, a contrapelo y a contratiempo, en las últimas décadas de su vida se dotó de la actitud político-intelectual de la “lenta paciencia testaruda”,⁴⁴ de la “paciencia impaciente”,⁴⁵ con la que logró extraer victorias de las derrotas, con la que consiguió dar lugar a “victoriosas derrotas”.⁴⁶

Marx intempestivo debería ser tenida justamente como una victoriosa derrota producto de la labor de la lenta impaciencia. Aparecida en 1995 —es

43 Anderson, P. (2000). Los orígenes de la posmodernidad. Barcelona: Anagrama, pp. 184-185.

44 Bensaïd, D. (2006). Resistencias. Ensayo de topología general. Madrid: El Viejo Topo, p. 18.

45 Op. cit., p. 19.

46 Op. cit., p. 21.



decir, a muy poco del final de la experiencia de la URSS y la consagración del neoliberalismo como *única alternativa*—, la obra reelaboraba el pensamiento de Marx a través de tres críticas: la de la razón histórica, la de la razón sociológica y la de la positividad científica. Regresando para avanzar, retrocediendo para saltar, Bensaïd pensó al marxismo aquí como una ciencia *hecha de otro modo*. Vale decir, una ciencia del trabajo de lo negativo y el punto de vista de la totalidad asociada con nombres como los de Platón, Descartes, Spinoza y Leibniz; una ciencia que posee el sentido de la *deutsche Wissenschaft* hegeliana a la que no asusta la ausencia de clasificaciones estáticas o definiciones unívocas y seguras —antes que de éstas, para la formulación conceptual ella se vale de determinaciones momentáneas—; una ciencia escurridiza, dialéctica, cuyo objeto no es otro que la complejidad de lo real; una ciencia en donde las variaciones e inconsistencias terminológicas conviven con la rigurosidad y la argumentación; una ciencia, en pocas palabras, en la cual el saber racional se anuda con la política, la ética y el goce estético. Al no revestir la forma de ningún tipo de sistema doctrinario, a causa de que no mantiene vínculo alguno con la lógica subyacente a la razón instrumental y el positivismo, a esa *otra cosa* que es el marxismo, a esta peculiar ciencia *hecha de otro modo*, sólo puede caberle el estatuto, asegura Bensaïd, de “una teoría crítica de la lucha social y de la transformación del mundo”.⁴⁷

Es sumamente importante la batalla que en éste y otros trabajos el francés libra contra la “filosofía especulativa de la historia”, la “sociología empírica de las clases”⁴⁸ y la “ciencia positiva de la economía acorde al paradigma [...] de la física clásica”,⁴⁹ porque le permite concebir al marxismo como un *dogmatismo abierto* que pone énfasis en la política y la estrategia. Como señala Sebastian Budgen en el conmovedor obituario que escribió

47 Bensaïd, D. (2003). Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica. Buenos Aires: Herramienta, p. 22.

48 Op. cit., p. 21.

49 Op. cit., p. 22.



homenajando a su amigo,⁵⁰ el marxismo bensaïdiano constituye en lo fundamental un arte de la política, un pensamiento de la revolución permanente y los desarrollos desiguales y combinados, una lectura puntillosa de la “discordancia de los tiempos”⁵¹ y la “no contemporaneidad” de las contradicciones.⁵²

El rechazo de una historia cerrada y replegada sobre sí misma y la consecuente aceptación de la apertura radical a la que la misma estaría sometida —es decir, la aceptación de las crisis, acontecimientos y nuevos comienzos puestos en juego en ella—, entraña para el autor que pese a todo el viejo topo continúa cavando. De Shakespeare a Hegel y de Hegel a Marx, el pequeño mamífero “renace incansablemente de sus propias derrotas”.⁵³ Él evoca “la imagen no-heroica de la abnegación preparatoria, de los preliminares indispensables para el amor, del trabajo ante el umbral” —la imagen de “un agente de la profundidad y la latencia”, de “una especie de texto invisible que corre bajo el visible, que a menudo lo corrige y otras veces lo contradice”.⁵⁴

Este modo cuasi benjaminiano de concebir al marxismo y en particular a la historia se da de bruces con las conjeturas y analogías andersonianas, pues, a entender de Bensaïd, la pretensión científica de prever el futuro desde las alturas es ridícula. Lo único cierto es que la historia es incierta. En todo momento el autor hace suya la hipótesis de Gramsci:

En realidad se puede prever “científicamente” sólo la lucha, pero no los momentos concretos de ésta, que no pueden sino ser resultado de fuerzas contrastantes en continuo movimiento, no reducibles nunca a cantidades fijas, porque en ellas la cantidad se convierte continuamente. Realmente se “prevé” en la medida en que se actúa, en que se aplica un esfuerzo voluntario y con ello se contribuye concretamente a crear el resultado “previsto”.⁵⁵

50 Cfr. Budgen, S. (2010). “The Red Hussar: Daniel Bensaïd, 1946-2010”. En *International Socialism* 127.

51 Bensaïd, D. (2003), op. cit., p. 49.

52 Op. cit., p. 50.

53 Bensaïd, D. (2006), op. cit., p. 17.

54 Op. cit., p. 160.

55 Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel*. México: Era, Tomo 4, p. 267.



Aún así, esta lucha que puede preverse es indecisa, su desenlace nunca está garantizado. ¿Qué hacer, por consiguiente, en un momento como el actual en el que las analogías históricas serían poco más que irrelevantes? Adoptar un modelo a seguir, quizás. Y la figura del marrano, apunta Bensaïd, constituye justamente eso. Como habían hecho los primeros cristianos que practicaban conspirativamente su nueva fe, como harían los trotskistas más tarde, los marranos, judíos-sefaradíes perseguidos durante los tiempos de la Inquisición, hicieron de un término peyorativo una señal de fuerza moral —vale decir, un “signo distintivo de una especie de aristocracia secreta del espíritu”.⁵⁶ Obligados a convertirse al cristianismo, continuaron observando sus costumbres y practicando sus ritos de manera clandestina. Resistiendo, aprendiendo a vivir en el secreto, se adiestraron con maestría en el arte de la lenta impaciencia. A la vez fieles e infieles, los marranos esperaron lo suficiente como para no desistir, como para no ceder al deseo. Lograron, así, trocar la derrota en victoria.

El marrano se presenta [...] como una figura esencial del presente, un espectro que retorna siempre, un topo tal vez, en su resistencia secreta a los poderes de la dominación. En los nuevos tiempos de trastornos, de pánicos de identidad y de pertenencia inciertas, nos vemos confrontados al espectro de un marrano imaginario [...] Como el topo, el marrano es fiel y paciente. Impaciente también. Con lentitud, con tenacidad. Juega con el tiempo. Él dirá la última palabra.⁵⁷

Con obstinación y testarudez, Bensaïd persistió siempre en la excavación de sus agujeros y cráteres. Yendo y viniendo a través de la oscuridad subterránea de los túneles y las galerías, perseveró en la delicada labor de la perforación. Sin prisa pero sin pausa, en silencio pero con constancia, trabajó preparando la crisis del porvenir. Animal eminentemente político, jamás se escondió él en la madriguera de la ontología. Permaneció más acá de la historia, sin por ello cerrarse a la irrupción del acontecimiento. Arrancó éste a la teología y la metafísica para entregarlo a la historia y la política. Dando lugar a

⁵⁶ Bensaïd, D. (2006), op. cit., p. 65.

⁵⁷ Op. cit., p. 67.



un verdadero arte del contratiempo, lo puso en relación con las condiciones históricas que lo (sobre)determinan. Supo perfectamente bien que la revolución es intempestiva, que nunca llega a la hora señalada. Reparó, de hecho, en que ella jamás podrá poner algo como un punto final. Estuvo al tanto de que “una historia sin acontecimientos sería tan impensable como un acontecimiento sin historia”.⁵⁸ Eximio sanador, ese viejo topo que fue Bensaïd suturó la herida que separa a la necesidad de la contingencia.

Para conjurar la crisis, no son suficientes las resistencias sin proyecto y las apuestas sobre una hipotética salvación circunstancial. Es necesario mantenerse firme a la vez sobre la lógica de la historia y sobre la improvisación del acontecimiento. Quedar disponible a la contingencia del segundo sin perder el hilo del primero. Es el propio desafío de la acción política. Pues el espíritu no progresa en un tiempo vacío, “sino en un tiempo infinitamente pleno, lleno de luchas”.

Y de acontecimientos, de los que el topo prepara la llegada.
Con una lenta impaciencia. Con una paciencia impaciente.
Pues el topo es un animal profético.⁵⁹

IV

Al comienzo de su réplica a los críticos de *Espectros de Marx*, Jacques Derrida se preguntaba:

¿cómo entender y *pensar* los términos “filosofía” y “política” de ahora en adelante? ¿Y, ante todo, el *pensamiento* de Marx, aquel que heredamos (o aquel que, mediante una hipótesis quizás audaz pero aparentemente común, *querríamos* o *deberíamos* heredar, como si fuéramos los “hijos de Marx”)? ¿Es este pensamiento de Marx, *esencialmente*, una filosofía? ¿Es esta filosofía, *esencialmente*, una metafísica *en tanto que* ontología? ¿Posee una ontología más o menos legible de fondo? ¿Debe hacerlo? ¿Qué tipo de suerte debemos, nosotros mismos, por medio de un acto de interpretación activa (y, por lo tanto, también política), asignar hoy por hoy a este “*esencialmente*”? ¿Se trata de un dato o de una promesa por hacer venir? ¿Por desplazar? ¿Por relanzar o re-interpretar de otro modo, a veces incluso hasta abandonar este valor mismo de *esencialidad* que corre el peligro de estar demasiado estrechamente ligado a cierta ontología? Habría que consagrar numerosas y voluminosas obras

58 Op. cit., p. 163.

59 Op. cit., pp. 180-181.



únicamente a este enjambre de preguntas (“¿Qué se podría decir, en definitiva, de la filosofía en Marx o desde Marx?”).⁶⁰

Dejando de lado el tema de la filosofía y la ontología, el tema para nada menor del estatuto del marxismo, Derrida plantea aquí una cuestión clave: la cuestión de la *herencia*.⁶¹ En efecto, ¿cómo *heredar a Marx*? Es sabido que éste ha sido dado por muerto innumerables veces. Es debido a ello que en un contexto de crisis como el actual —esto es, un contexto de crisis del marxismo pero también del modo de producción del capital—, la “hipótesis” de Derrida, o más bien su “toma de partido”, sigue siendo pertinente —pues “no hay porvenir sin Marx”.⁶² Hipótesis ésta que es la hipótesis de la existencia de más de un Marx, la hipótesis de que necesariamente aún hoy “*debe haber más de uno*”.⁶³ Y si es que hay más de un Marx, *al menos algo de él queda*. Y si algo de Marx queda, es también que *algo le ha sucedido*. ¿Qué ha pasado con aquello que se ha dado en llamar *marxismo*? ¿Qué ha sido de él? ¿Se trata solo de un perro muerto? ¿O es más bien, nuevamente con Derrida, “una cosa espectral” —es decir, “la Cosa que se las ingenia en habitar sin propiamente habitar, o sea en *asediar*, como un inaprensible espectro, tanto la memoria como la traducción”—?⁶⁴ Si efectivamente se trata de que el marxismo hoy día persiste como espectro, si Marx o el marxismo (lo mismo da) opera, resiste y desafía “a la manera de un fantasma”,⁶⁵ no puede más que estarse obligado a *hacerse algo*, a *hacer algo* con el marxismo. ¿Conjurararlo? ¿Exorcizarlo tal vez? De ninguna manera. El legado de un pensamiento como el comenzado por Marx es ante todo una realidad que hay que *heredar*, acto éste que “no es nunca algo *dado*, es siempre una tarea”.⁶⁶

60 Derrida, J. (2002). “Marx e hijos”. En M. Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales*. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida. Madrid: Akal, p. 249.

61 En lo fundamental, cabría entender al marxismo como una crítica implacable del estado de cosas existente —una teoría de la lucha social y la transformación del mundo, como decía Bensaïd—, que, en tanto tal, sobrepasa el horizonte de la filosofía, y se estructura mediante tres proyectos entrelazados pero relativamente autónomos: el proyecto teórico del materialismo histórico, el proyecto filosófico del materialismo dialéctico y el proyecto político de la consecución del socialismo y el comunismo.

62 Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx*. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional. Madrid: Akal, p. 27.

63 Ídem.

64 Op. cit., p. 32.

65 Ídem.

66 Op. cit., p. 67.

Heredar no es algo que simplemente ocurre. La herencia nunca es sencilla. No se trata de un bien que se recibe y deposita en el banco. Al mismo tiempo herramienta y obstáculo, arma y fardo, siempre es algo a transformar. Todo depende de qué se haga con esa herencia sin propietarios ni instrucciones para su uso.⁶⁷

Precisamente. Una herencia se acepta o se rechaza. Todos y cada uno de los *hijos de Marx* —y en absoluto importa si ellos son bastardos o legítimos—, se hallan obligados a hacer algo con ella porque ella ya está en ellos. Pues hasta que no hagan algo con esa herencia llamada *marxismo* —herencia que “lo quieran o no, lo sepan o no”, pende sobre las cabezas de “todos los hombres [...] en toda la tierra”—⁶⁸ se verán atormentados por los fantasmas más terribles.

A sus diferentes maneras, Perry Anderson y Daniel Bensaïd han estado al tanto de ello. Eso explica por qué, oponiéndose al resto de los nuevos teóricos críticos de los que han sabido ser contemporáneos, han optado por no *huir* del marxismo, por no echar a correr una carrera a ningún lugar a partir de lo que en él hay de más traumático —es decir, a partir no de su objetivo o propósito general (la crítica del estado de las cosas) sino de los modos específicos de despliegue de la teoría, la filosofía y la política que en él habitan. En otras palabras, contra viento y marea, Anderson y Bensaïd han optado por permanecer en el marxismo *tout court*. Sus trabajos no son tanto trabajos de reescritura como de defensa de los proyectos teórico, filosófico y político del marxismo. El nuevo comienzo de éste por el que apuestan y abogan es más bien una reactivación. Sin embargo, como se ha visto en las páginas precedentes, las estrategias que emplean para defender y reactivar el marxismo divergen. Pues mientras uno procede desde las alturas de la atalaya, el otro lo hace desde el terreno mismo en el que se desarrollan las luchas; mientras que uno detenta una imperturbable mirada a la que nada conmueve y afecta, el otro se entrega en todo momento a la apertura y el encuentro;

67 Bensaïd, D. (2003), op. cit., p. 11.

68 Derrida, J. (1998), op. cit., p. 133.





mientras que uno hace culto de la espera estoica que es propia de un realismo verdaderamente intransigente, el otro evita, a través de la puesta en práctica de una lenta impaciencia, de una paciencia impaciente, la pestilencia y podredumbre del estancamiento.

Se trata, por consiguiente, de dos estrategias, de formas de lidiar con la crisis del marxismo —con la herencia y recomienzo de él, al menos. Es claro— ha llegado la hora de decirlo con todas las letras— que quien escribe esto se inclina por la estrategia de Bensaïd —lo que no implica, por supuesto, renegar totalmente de la de Anderson. Ello obedece a que se encuentra convencido de que la espera sólo tiene sentido si se la practica a la manera del marrano. A fin de cuentas, recuerda Derrida, el propio Marx era un marrano, “una especie de inmigrante clandestino, un hispano-portugués [lo apodaban *el moro*] disfrazado de judío alemán que habría fingido convertirse e incluso ser algo antisemita”.⁶⁹ Nieto del rabino de Tréveris e hijo de un abogado apóstata, el autor de *El capital* vivió como judío los primeros seis años de su vida. Podría pensarse que la ruptura con el padre y la radicalización que lo llevara a París, al abordaje de la espinosa cuestión judía y a la conversión al comunismo son una cifra de cómo reprobaba la asimilación al orden establecido. Ni acomodación ni consuelo ni resignación: de lo que siempre se trató para él es de solidarizarse con los derrotados de la historia, de ofrecer resistencia al rumbo de los tiempos, de adoptar —también— un punto de vista realista e intransigente, de criticar el estado de cosas existente que niega al sueño de una realidad finalmente racional el derecho a ser. Alguien tan ávido en el arte del marranismo que terminó entonces olvidando lo que era. Como sugiere Derrida, esto no es algo que pueda decirse exclusivamente sobre Marx: se aplica a todos aquellos que, no importa si judíos o gentiles, se reconocieron (y continúan reconociéndose) *marxistas*; se aplica, por tanto también, a Perry Anderson y Daniel Bensaïd.

69 Derrida, J. (2002), op. cit., p. 305.

¡Éste sí que sería un buen golpe! Añadiríamos que los propios hijos de Marx no sabían nada del asunto. Tampoco las hijas. Y ahora el golpe supremo, el envidia abismal, el plus-valor absoluto: ¡marranos tan bien escondidos, tan perfectamente encriptados que ya ni ellos mismos sospechaban de serlo! O que lo habían olvidado, rechazado, negado, renegado. Sabemos que esto también les ocurre a los “verdaderos” marranos, a aquellos que siendo realmente, habitualmente, actualmente, efectivamente, *ontológicamente* marranos, ni siquiera lo saben ya.

Recientemente, también se ha insinuado que la cuestión del marranismo ha muerto.

No lo creo en absoluto. Aún están los hijos —y las hijas— que, sin saberlo ellos mismos, encarnan o experimentan un proceso de metempsícosis de los fantasmas ventrílocuos de sus ancestros.⁷⁰



Bibliografía

Achcar, G. (2000). “The ‘historical pessimism’ of Perry Anderson”. En *International Socialism Journal* (Otoño).

Anderson, P. (1979). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.

_____ (1985). *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*. Madrid: Siglo XXI.

_____ (1986). *Tras las huellas del materialismo histórico*. México: Siglo XXI.

_____ (1992). *English Questions*. Londres y Nueva York: Verso.

_____ (1996). *Los fines de la historia*. Barcelona: Anagrama.

_____ (1998). *Campos de batalla*. Barcelona: Anagrama.

_____ (2000). *Los orígenes de la posmodernidad*. Barcelona: Anagrama.

_____ (2000). “Renovaciones”. En *New Left Review* 1.

_____ (2008). *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*. Madrid: Akal.

Bensaïd, D. (2002). *Trotskismos*. Madrid: El Viejo Topo.

_____ (2003). *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires: Herramienta.

⁷⁰ Op. cit., pp. 305-306.



- _____ (2004). *Une lente impatience*. París : Stock.
- _____ (2006). *Resistencias. Ensayo de topología general*. Madrid: El Viejo Topo.
- Budgen, S. (2010). "The Red Hussar: Daniel Bensaïd, 1946-2010". En *International Socialism* 127.
- Callinicos, A. (1990). *Trotskyism*. Milton Keynes: Open University Press.
- _____ (1996). "Whither Marxism?". En *Economical and Political Weekly* 4.
- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*. Madrid: Akal.
- _____ (2002). "Marx e hijos". En M. Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*. Madrid: Akal.
- Deutscher, I. (1984). "The Ex-Communist's Conscience". En *Marxism, Wars and Revolutions*. Londres y Nueva York: Verso.
- Elliott, G. (2004). *Perry Anderson. El laboratorio implacable de la historia*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.
- Gramsci, A. (1999). *Cuadernos de la cárcel*. México: Era, Tomo 4.
- Keucheyan, R. (2013). *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI.
- Lukács, G. (2005). "¿Qué es el marxismo ortodoxo?". En *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Palti, E. J. (2005). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Petrucelli, A. (2010). *El marxismo en la encrucijada*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tosel, A. (2008). "The Development of Marxism: From the End of Marxism-Leninism to a Thousand Marxisms – France, Italy, 1975-2005". En J. Bidet y S. Kouvelakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden y Boston: Brill
- Wallerstein, I. (1998). *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI.