Revolutionary Road (y II)

Posted on 14 de diciembre de 2016 by Manuel Arias Maldonado

Se ha dicho que la muerte de Fidel Castro representa el tardío fin del siglo XX, dada la capacidad del difunto para simbolizar la alternativa comunista a la democracia liberal-capitalista; una valencia simbólica que sin duda explica algunos de los nostálgicos elogios vertidos sobre su figura. Y es que si el siglo XX ha terminado, lo hace con él también el encantamiento ejercido por las grandes utopías políticas, esas revoluciones permanentes llamadas a producir sociedades cerradas y redondas en su perfección. Aunque quizá sería más exacto decir que su prestigio se ha visto mermado, sin que ello garantice su desaparición: la insatisfacción con la realidad siempre encontrará su mejor consuelo en las satisfacciones que proporciona el ideal. ¡Difícilmente nos convertiremos de buenas a primeras en una especie *realista*! Ahí está la atracción que despierta el califato yihadista para demostrarlo. Y ahí está, en relación con nuestro tema, la fuerza residual que todavía posee la utopía socialista entre la intelectualidad occidental: un fenómeno fascinante que acaso sólo pueda entenderse echando mano del concepto de religión política al que hacíamos referencia en la entrada anterior. Si la fe mueve montañas, ¿por qué no habría de sobrevivir a unas cuantas estadísticas?

En este sentido, es especialmente ilustrativo (tanto que requerirá un detallado tratamiento por separado) el último trabajo del veterano Fredric Jameson: *An American Utopia,*, ensayo de un centenar de páginas sobre la posibilidad de superación de la sociedad liberal-capitalista, prologado por un Slavoj Žižek que también edita el conjunto del volumen, que incluye trabajos de pensadores como Jodi Davis o Alberto Toscano. Jameson comienza lamentando el declive de las utopías, cuya explicación no encuentra en el fracaso del comunismo soviético, sino en la ola neoconservadora de los años ochenta, que consagró el capitalismo como forma de poder dominante. Y continúa ponderando los *medios* a través de los cuales ese *fin* superador podría aún alcanzarse: si el reformismo socialdemócrata se encuentra en bancarrota y la vía revolucionaria ha entrado en vía muerta, ¿qué hacer? Para Jameson, la tercera forma de transición hacia el poscapitalismo es el «poder dual» que inspira su programa político y da forma a su propuesta utópica.

Tal como aclara el propio Jameson, la expresión «poder dual» remite a Lenin, que describió así la situación de coexistencia allá por 1917 del gobierno provisional ruso y la red de consejos de los *soviets*. Pero este es sólo un ejemplo entre muchos: la provisión comunitaria de servicios a cargo de los Panteras Negras en la Norteamérica de los años sesenta o de Hamás en la Palestina contemporánea remite al mismo fenómeno. Son organizaciones que

llegan allí donde no lo hace el Estado. Y su labor constituye el germen de la revolución política:

> En tales situaciones, el poder se desplaza a las redes donde la gente acude cotidianamente en busca de ayuda y liderazgo: en la práctica, se convierten en un gobierno alternativo, sin que se desafíe de forma ostensible la estructura legal. El punto en el cual se producen la confrontación y la transferencia, cuando el gobierno oficial empieza a «desvanecerse», el punto en que aparece la violencia revolucionaria, varía por supuesto en función del contexto político y cultural.

Para Jameson, pues, el poder dual es el instrumento que habría de permitir en nuestro tiempo el socavamiento de la legitimidad del Estado, a fin de sustituirlo por otro Estado que ha ido, en cambio, recabando esa legitimidad en el interior del cuerpo social: una institución paralela en contacto cotidiano con los ciudadanos. Si a alguien que no ha leído a Jameson le suena este razonamiento, es porque se parece mucho al que ha hecho recientemente Pablo Iglesias, líder de Unidos Podemos, en unas declaraciones controvertidas por otra razón, a saber, su llamada a la «feminización» de la política. Si bien se mira, empero, Iglesias está diciendo lo mismo que Jameson, a cuya tradición ideológica pertenece:

> Feminizar la política es construir comunidad en los barrios, en los centros de estudio, en los centros sanitarios, en los centros de trabajo, eso que tradicionalmente conocemos porque hemos tenido madres, que significa cuidar. […] Feminizar la política es lo que hicieron los del partido de los Panteras Negras, que todo el mundo los recuerda por las patrullas armadas por las calles de Filadelfia que se vacilaban con los policías, pero lo importante de los Panteras Negras no eran sus patrullas armadas, era que hacían comedores y hacían instituciones para que la gente dijera: esto es el pueblo.

La razón de que así sea es bien sencilla, a saber, que el espacio fundamental de la política no es el parlamento, sino el de los «contrapoderes sociales». Dado que en el parlamento ?sigue Iglesias? «todo el pescado está vendido y todas las cartas están repartidas», es preciso tomar otro camino si quiere abolirse un orden radicalmente injusto. De esta forma, se entiende, los avances del Estado en su forma socioliberal ?que incluyen la consolidación de los derechos formales y el mejoramiento material de los ciudadanos? son considerados irrelevantes en el mejor de los casos y como un engaño en el peor: una concesión defensiva que sirve a los fines de la hegemonía neoliberal. Es decir: mejor darles algo para que no se den cuenta de su propia sumisión.

Se ve aquí con toda claridad cómo la izquierda radical no ha logrado avanzar ni un milímetro más allá de la famosa descripción marxista del Estado como mero «comité de negocios de la

burguesía». El desprestigio del reformismo no deja otra alternativa que la revolución, aunque haya de ser preparada cautelosamente por medio de ese poder dual descrito por Jameson, de tal forma que su advenimiento se parezca más a la caída de una fruta madura que a la violenta tala del árbol. A esto se ha referido también José Luis Pardo en sus recientes *Estudios del malestar*, señalando la paradoja de que la identificación de la política con la revolución sobrevive al reconocimiento como ciudadanos plenamente legítimos de aquellos a quienes se había excluido de los derechos públicos. Dado que ese reconocimiento ?que no se produce en los regímenes comunistas? es entendido como un trampantojo vacío de todo contenido, la revolución sigue siendo necesaria y requiere, hoy como ayer, de su vanguardia: los arúspices capaces de leer dentro de las palomas muertas del bienestarismo occidental.

Ahora bien, Jameson juzga insuficiente la implantación comunitaria de los contrapoderes asistenciales mencionados más arriba y sitúa en el centro de su utopía americana nada menos que la «renacionalización del ejército». Esto es, una reintroducción de la leva forzosa que devuelva a las fuerzas armadas la condición de «fuerza popular» susceptible de coexistir exitosamente con un gobierno representativo que es cada vez menos representativo. De esta forma, el ejército popular se convierte en «vehículo para la democracia de masas». Este renovado ejército es «el primer atisbo de una sociedad sin clases» y la subsiguiente nación en armas es descrita como «una población general en la que todo el mundo participa». De qué manera participa todo el mundo, naturalmente, no se nos aclara. Estamos ante una concepción mística del pueblo cercana a la que maneja el populismo, a la que parece acompañar una idea de la democracia como forma espontánea de existencia de la sociedad sin clases. Algo de nuevo cercano a la descripción marxista de esta última como lugar donde apenas habría que ocuparse ?abolida la política de la administración de las cosas. Dejemos para otro día las preguntas acerca del modo en que el ejército, institución caracterizada por la jerarquía, habría de transformarse en algo parecido a una sociedad comunista. Y, por supuesto, asuntos menores como los relativos a la organización administrativa, la provisión de servicios públicos o la producción económica. Al fin y al cabo, Jameson nos presenta una utopía.

Destaca, como tal, por dos rasgos sobresalientes. En primer lugar, su apelación a la comunidad: frente al individuo autónomo postulado por el liberalismo, un sujeto «relacional» cuya suma produce una multitud; ni rastro, pues, del «individuo histórico-mundial». En segundo lugar, su naturaleza coercitiva: la leva es forzosa y en ningún momento se plantea la posibilidad de que haya individuos reacios a formar parte de esa «nación en armas». Y es que ante la violencia «estructural» de las sociedades liberales sólo cabe oponer otra violencia, en este caso revolucionaria: pasamos, pues, de la comunidad inconfesable a la comunidad obligatoria. Pero, dejando para otro día el análisis más detallado de esta

propuesta, su naturaleza atestigua el vacío programático de la izquierda radical, ya que el recurso que propone para «superar» el capitalismo es la coerción ?que no osa decir su nombre? por medio de la renacionalización del ejército. ¡Se dice pronto!

No debería sorprendernos. Si volvemos al régimen cubano y a la figura de Fidel Castro, comprobamos que el gran problema de la revolución comunista no es otro que su carácter *forzoso*. Incluso quien quería excluirse del experimento, a pesar de haber sido socializado en su interior y en su favor, se veía obligado a arriesgar la vida en el intento. Privados del derecho a elegir su propia organización política, los cubanos son, en la práctica, rehenes de la voluntad de un solo hombre. Y es que, aunque una sociedad cerrada terminará tarde o temprano por abrirse, puede permanecer cerrada durante un largo período de tiempo si quienes ostentan el poder aplican con eficacia las medidas necesarias. Es decir, una combinación de fuerza coercitiva y persuasión simbólica, que en el caso cubano se apoya en la combinación de las mitologías revolucionaria y nacionalista.

Llegados a este punto, sin embargo, la crítica del socialismo de Estado encuentra su más sencilla herramienta en la crítica renacentista del absolutismo monárquico, que sería a su vez el germen de ese primer liberalismo cuyo fin elemental es la protección de la libertad individual frente a los abusos del poder. Recordemos que Robert Filmer, en *Patriarca o el poder natural de los reyes*, publicado póstumamente en 1680, trataba de resistir esas críticas razonando de la siguiente forma:

> Esta peligrosa afirmación según la cual los reyes quedan sujetos a las *censuras* y a la *destitución por sus súbditos* se sigue, como consecuencia necesaria […] de aquella primera proposición acerca de una supuesta *igualdad y libertad natural de la Humanidad, y de su libertad para elegir la forma de gobierno que prefiera*.

Si bien se mira, la habilidad del comunismo residirá en hacer compatibles teóricamente las dos últimas afirmaciones: que los seres humanos son iguales y libres, pero carecen de la libertad para elegir la forma de gobierno que prefieran. En consecuencia, el líder revolucionario *no* está sujeto a censura ni destitución por sus súbditos. En esto, el acuerdo con Filmer es total:

> Si es antinatural que la multitud elija a sus gobernantes, gobierne o participe en el gobierno, ¿qué pensar de esa condenable conclusión, a la que muchos llegan, según la cual la multitud puede corregir o deponer a su príncipe cuando lo estime necesario?

Entre los más conocidos críticos del absolutismo se encuentra Étienne de la Boétie, a quien debemos el célebre *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, significativamente conocido

también como el *Contra Uno*. Aunque Boétie lo escribió a los dieciocho años de una corta vida que acaba en 1563, cuando contaba apenas treinta y tres años, no se publicó hasta 1572 por mediación de su gran amigo Michel de Montaigne. Se encuentran en él los argumentos esenciales contra cualquier forma de absolutismo político, acompañados por la pregunta acerca de su éxito. Y es tal la perennidad del asunto que una de sus primeras afirmaciones parece un ataque al autoritarismo del siglo XX procedente del pasado remoto:

> la razón se resiste a creer que haya cosa «pública» en un gobierno que depende exclusivamente de una sola y absoluta voluntad.

Aunque, como a menudo es el caso, esa sola voluntad se imponga en nombre del público: ya se trate del público *contemporáneo* o del público *futuro* que el marxismo invoca como justificación para la dictadura ?temporal? del proletariado. Boétie está fascinado con el éxito del absolutismo:

> Y si vemos no ciento, ni mil hombres, sino cien naciones, mil ciudades, un millón de hombres, dejar de acometer a Uno solo y prestarle vasallaje, mientras que éste los trata peor que infelices esclavos, ¿diremos que sea por debilidad?

El joven pensador francés encuentra explicación a este misterio en un conjunto de causas que se alinean para suprimir el natural deseo de libertad del ser humano. A saber: su maleabilidad a través de la educación; los halagos que el poder dispensa en forma de espectáculos y pasatiempos; un clientelismo nepotista que acaba tejiendo una red infinita de complicidades. Todos ellos conservan vigencia, aunque entre los «hechizos» a los que alude Boétie haya de sumarse el proyectado por las ideologías modernas y su promesa de salvación intramundana. El resultado neto es el mismo: la posibilidad de la servidumbre voluntaria de muchos ante uno solo. De hecho, si atravesamos a machete limpio la espesa jungla de las teorías marxistas, llegaremos a una llanura donde nos encontramos justamente eso: a los muchos obedeciendo al Uno, ya se trate del líder revolucionario o del Partido con mayúscula. Y ese triste espectáculo, si se contempla rectamente, apenas necesita argumentos para ser refutado.