

Daniel Bensaïd y el misterio de la revolución.

Cecilia.

Cita:

Cecilia (2021). *Daniel Bensaïd y el misterio de la revolución*. XIV Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-074/49>

Eje temático: Mesa 253. Actualidad de las teorías críticas de la sociedad

Autora: María Cecilia Feijoo (25.144.025)

macefe76@gmail.com

Institución: Facultad de Ciencias Sociales

Título: Daniel Bensaïd y la revolución como apuesta

Resumen

El objetivo de esta ponencia es analizar el desplazamiento teórico que propone Daniel Bensaïd desde una teoría de la revolución hacia una teoría del acontecimiento en la postrimerías de la década del '90. Para abordar la singular posición que adoptó Bensaïd dentro del campo cultural del pensamiento radical nos centraremos en dos aspectos de su obra producida en esa década.

Analizaremos la emergencia de una teoría del acontecimiento que desplaza la teoría de la revolución social formulada por el marxismo clásico y que ubica a Daniel Bensaïd en un nuevo territorio conceptual desde el cual retomar referencias centrales de la política marxista como son las de táctica y estrategia, revolución y termidor, clase y partido.

Otro de los elementos paradigmáticos que es retomado por el autor y que implican una reorientación teórica del marxismo contemporáneo es la reflexión en torno al vínculo entre crisis capitalista y revolución. El desplazamiento de la teoría de la revolución hacia una narrativa del acontecimiento actúa sobre otro concepto clave de la cultura marxista clásica: el concepto de crisis catastrófica. Para Bensaïd la articulación entre crisis y revolución se rompe y da lugar a una nueva hipótesis, la del acontecimiento-revolución, y aquella que plantea, por el mismo carácter de este acontecimiento, la ausencia de un vínculo demostrable entre crisis y revolución social. Un nuevo territorio se establece a partir de estas nuevas coordenadas desde donde pensar las experiencias contemporáneas de protestas, rebeliones, levantamientos, crisis capitalistas o sistémicas y las herramientas teóricas propuestas para interpretarlas.

Palabras claves

Daniel Bensaïd, revolución, acontecimiento, crisis capitalista, melancolía

Introducción

El objetivo de esta ponencia es analizar la labor de conservación y reconversión del marxismo realizado por Daniel Bensaïd en las postrimerías de la década del '90. Para abordar la singular posición que adoptó Bensaïd dentro del campo cultural del pensamiento radical nos centraremos en dos aspectos de su obra producida en esa década: la emergencia de una teoría de la revolución y el planteo de la inexistencia de un vínculo entre crisis sistémica y revolución social.

En primer lugar, analizaremos la emergencia de una teoría del acontecimiento que desplaza la teoría de la revolución social y permite al autor conquistar un nuevo lugar desde el cual retomar en sus obras posteriores referencias centrales de la política marxista como lo son la relación entre táctica y estrategia, entre tradición e innovación, entre revolución y terror, entre sujeto social y sujeto político, entre otras. Estas reflexiones son aquellas que integran su libro bisagra, aquel que marca un antes y un después en el pensamiento del autor: "*Walter Benjamin. Centinela mesiánico. A la izquierda lo posible*" (Bensaïd, 1990/2010).

En segundo lugar, abordaremos la forma en que este desplazamiento de la teoría de la revolución hacia una narrativa del acontecimiento actúa sobre otro concepto clave de la cultura marxista clásica, como es el concepto de crisis catastrófica. Para Bensaïd en "*La discordancia de los tiempos. Ensayos sobre las crisis, las clases y la historia*" la articulación entre crisis y revolución se rompe y da lugar a una nueva hipótesis sobre la revolución en la cual las crisis son fenómenos demostrables pero no así su vinculación con la revolución social (Bensaïd, 1995).

Los textos que trabajaremos en esta ponencia son textos situados en un momento determinado: el inicio de la década de los '90. Es el momento de los "fines" del socialismo real o comunismo burocrático y del mundo cultural surgido en torno al modelo de producción fordista que se afincaba en la fábrica. Es un momento que es percibido como crítico y del que surgen varios senderos, uno de los cuales es el emprendido por Bensaïd¹.

El autor inicia un giro narrativo que aparece como el producto de una larga reflexión y como un intento de hacer inteligible los cambios que estaban aconteciendo en la cultura de izquierda en la década de los '80². Su lectura parte de la certeza que una época ha llegado a

¹ Otras lecturas sobre la derrota que implicó para la izquierda estos acontecimientos fueron las realizadas por el marxismo anglosajón. El artículo "Renovaciones" de 1992 de Perry Anderson aborda esta discusión de fin de siglo y su relación con el marxismo como empresa cultural y política.

² Una de las particularidades del ambiente reaccionario de la década de los ochenta en Francia estuvo dada por el hecho de que los principales portavoces del discurso liberal, humanitarista y anticomunista eran los antiguos "gauchistes". Una descripción de esta atmósfera y sus características es realizada por François Cusset en *Le décennie. Le grand couchemar des années 1980* (Cusset, 2006).

su fin y que es necesario realizar un trabajo de *conservación y reconversión* del marxismo con el objetivo de permanecer dentro del campo cultural signado por esta tradición. En estas dos obras que analizaremos Bensaïd plantea de manera parcial lo que va a profundizar luego en dos libros complejos como lo son “La apuesta melancólica” y en “Quién es el juez” que escribirá en el transcurso de un largo diálogo de época. En esta trayectoria emprendida el autor modifica y transforma núcleos claves de la constelación conceptual del marxismo y lo hace como una forma de reafirmar la apuesta por la acción política. Es decir, para el autor persiste la urgencia de que el marxismo sea una teoría y una práctica militante, pero ahora desde un terreno conceptual y vital completamente diferente (Bensaïd, 1997).

Daniel Bensaïd posee una dimensión de militante marxista que es imposible soslayar. Su experiencia estuvo marcada por el protagonismo en el mayo del '68, la militancia clandestina en la España franquista y el Brasil de la lucha contra la dictadura de la década de los '80, según relata en su propia autobiografía “*Una lenta impaciencia*” (Bensaïd, 2004). Fue militante de la Liga Comunista Revolucionaria, un sector del trotskismo francés asociado a la figura de Ernest Mandel, y a partir de los años 2000 del proyecto vinculado al Nuevo Partido Anticapitalista.

Esta experiencia militante es un recuerdo y un testimonio desde el cual interpretar las elecciones y transformaciones conceptuales que crea Bensaïd en los años '80 y '90. No es una herencia determinante, porque otros y otras emprendieron otros caminos y otras trayectorias. Pero es quizá el elemento que persiste de manera *paradójica* en la posición del autor, porque Bensaïd produce y propone modificación del marco epistemológico del marxismo, otorga un nuevo sentido a referencias claves de la cultura marxista como los conceptos de crisis catastrófica y revolución, y propone llevar adelante este trabajo de *reconversión* como una forma de *conservar*, de preservar esa herencia del marxismo como acción militante.

El texto inicial que abre esta etapa paradójica de conservación y reconversión del marxismo es “*Walter Benjamin. Centinela mesiánico*” porque aparece en Bensaïd una reflexión sobre la nueva sensibilidad que emerge con la derrota de la apuesta socialista y comunista a finales del siglo XX. La certeza es que se ha producido un cambio significativo, un cambio de época, que afecta la teoría pero también la práctica, la dimensión sensible y vital. Es una certeza que se va construyendo en una determinada coyuntura y un clima local particular creado en Francia con el triunfo del socialista Mitterrand y el pasaje de las esperanzas sociales a la consagración del nuevo discurso progresista, liberal y promercado. Un clima nacional que culmina con el ascenso del discurso reaccionario en la conmemoración del

bicentenario de la Revolución Francesa³ y su conjunción con las grandes manifestaciones contra los Estados del Este que culminan en 1992 en Berlín⁴.

Es el momento del trabajo de duelo y la melancolía, es el momento de recordar el pasado para conservarlo de la única manera que el autor concibe posible, transformándolo. Este trabajo de duelo tendrá un punto culminante con las manifestaciones en América Latina, como el alzamiento Zapatista en México, o la oleada de huelgas y manifestaciones en Francia, que pondrán fin a esta etapa y abrirán un nuevo momento que marca su obra de los años posteriores, pero sobre el nuevo territorio marcado por este momento melancólico de la cultura de izquierda del siglo XX.

Analizar las características que adoptó esta lectura es parte de nuestro presente trabajo.

Bensaïd y la revolución como apuesta

En el libro "*Benjamin. Centinela mesiánico*" Bensaïd recupera la figura de Walter Benjamin, una figura que aun con presencia clara en el mundo académico de esos años, no era parte de la constelación de autores "clásicos" del marxismo militante. Es a raíz de Benjamin que Bensaïd se sumerge a través de una narrativa "emocional" en toda una serie de sensaciones y sentimientos que emergen al constatar una derrota política y, también, existencial.

En este sentido, en el texto que estamos analizando, Bensaïd aborda su objeto de análisis sin descartar el aspecto emocional que lo lleva a posar la mirada sobre determinados conceptos, momentos de la obra del autor que presenta como *alter ego*: Walter Benjamin. La introducción del análisis de Benjamin es un recurso discursivo que permite a Bensaïd entender su propio lugar, su propia época, como una "época oscurecida", a la vez que como un "pensamiento de la resistencia que trabaja en los intervalos de la totalidad quebrada" (Bensaïd, 1990/2010, p. 47).

³ Arno Mayer escribió su gran obra "Las Furias. Terror, violencia y venganza en la revolución Francesa y Rusa" inspirado por este clima reaccionario que rodeó al bicentenario de la Revolución Francesa (Mayer, 2014). Perry Anderson realiza un mapa de este debate que tuvo a antiguos comunistas como Furet como uno de sus animadores consagrados en su libro el "Nuevo Viejo Mundo" (Anderson, 2012). Ver también en este sentido el texto de Enzo Traverso "La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX" (Traverso, 2012).

⁴ Los debates sobre el significado del derrumbe de los comunismos burocráticos fueron diversos. Hubo quienes vieron en esta caída "efectos benéficos" como la corriente inglesa de Alex Callinicos (Davidson, 2017) o las corrientes animadas por los seguidores de Nahuel Moreno en nuestro país para quién si bien se trataba de un hecho contradictorio el derrumbe del comunismo real destruía un "obstáculo" que tenían las masas en su camino hacia la revolución socialista.

Es este elemento el que le da a la narración un contenido casi íntimo, vivencial, a diferencia de otros escritos producidos desde el campo de la izquierda sobre Benjamin por esos años⁵. La lectura de Bensaïd sobre la obra de Benjamin se abre a través de una serie de coincidencias temporales y de trayectorias, aun señalando algunas de las drásticas diferencias.

Bensaïd ve en Benjamin el pensador que ha vivido, como él mismo, procesos de radicalización política y social. Además de haber presenciado la derrota de esos procesos. Benjamin experimentó los consejos obreros de Berlín de 1918, la Rusia posrevolucionaria y la experiencia del Frente Popular en Francia. Bensaïd siente la afinidad de estas vivencias con las propias, los momentos liberadores del mayo del '68, la lucha anticolonial de Argelia, Vietnam, las luchas antidictatoriales de España y Brasil. La afinidad se establece entonces para Bensaïd entre el universo de sentimientos que inaugura la derrota de estos procesos y los peligros del triunfalismo de los vencedores: el nacionalsocialismo o el neoliberalismo rapaz. Estos puntos comunicantes habilitan la respuesta al “por qué” de la importancia de Benjamin en este momento de la obra de Bensaïd.

“La soledad” aparece como el otro elemento afín entre Bensaïd y Benjamin. La soledad del materialista histórico, la “regla claustral”, el “replegarse sobre sí mismo” del teólogo que Benjamin reivindica y que Bensaïd hace propio frente a los abandonos y las traiciones de antiguos compañeros y compañeras de su generación (Bensaïd, 1990/2010, p. 71). Para Bensaïd la ciudad de París se transforma en su contrario, al igual que para Perry Anderson que define a la ciudad francesa como la capital de la reacción intelectual (Anderson, 2012). Es este ambiente hostil el que consume “soledades” y “momentos melancólicos”.

Por esta razón Bensaïd se presenta como el “centinela que resguarda la tradición de los vencidos frente a las inclemencias de los vencedores” y de los tránsfugas inversos. Es en ese “instante crítico”, que no es otro que “el *status quo* que amenaza permanecer”, lo que lleva a Bensaïd a tomar la opción por la soledad y a reflexionar en torno a ella (Bensaïd, 1990/2010, p. 72).

Si bien es posible asimilar momentos afines entre las experiencias de Benjamin y Bensaïd es importante destacar que las derrotas sufridas desde el punto de vista del proceso histórico no son similares. La generación de Bensaïd no ha vivido las guerras mundiales y no ha experimentado los campos de concentración nazi, ni el gulag soviético. Tampoco ha vivido el triunfo de procesos revolucionarios como el de la revolución rusa, yugoslava o china. Esta diferencia habilita a pensar la distancia con “su objeto” como plantea Alain Brossat en “La prueba del desastre”: “el déficit del conocimiento íntimo y sintético del

⁵ Los más significativos son sin duda los producidos por Michael Löwy y Robert Sayre en 1992 “Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad” (Löwy, Sayre, 2008) y el texto de Löwy de 2001 “Walter Benjamin: Aviso de incendio” (Löwy, 2011).

momento (de lugar, de tiempo...) que es su destino habitual es de otra especie". El "haber nacido después" puede erigirse como un obstáculo, una situación particular de incomunicación entre aquellos que han "sufrido" estas experiencias y todos los otros (Brossat, 1996, p. 15). Evitar las trampas de la objetivación, permitir ese diálogo entre aquella generación que experimentó las esperanzas de la revolución y su derrota y nosotros, aquellas y aquellos que hemos venido después de la catástrofe, permitir que ese pasado se haga inteligible, es una de los objetivos que nos propone Bensaïd.

Las derrotas de los procesos revolucionarios de las décadas de los '70 y el '89 con el colapso de los "socialismos reales", la restauración de las relaciones capitalista impuestas a través de grandes movilizaciones de las masas, establecen un diálogo con las experiencias catastróficas de los campos y la solución final. Inauguran un sentimiento común para Bensaïd, el del exiliado en su propia tierra, el del derrotado y desesperanzado centinela, guardián de una tradición amenazada con la extinción y con la muerte definitiva. Frente a esta amenaza para Bensaïd es necesario recordar que "La victoria no prueba nada". La victoria del capital no prueba que es el horizonte insuperable de la vida comunitaria o que no existan alternativas. Pero como veremos, las coordenadas que adquieren estas alternativas han cambiado significativamente.

Este cambio de coordenadas es parte de un análisis crítico del marco de referencias conceptuales que Bensaïd dice en parte haber compartido y en parte haber criticado, dada su adhesión a una vertiente disidente dentro del marxismo, el trotskismo francés.

Para realizar esta operación, Bensaïd realiza una reflexión a partir de las "Tesis de filosofía de la Historia" de Benjamin sobre aquello que las hace actuales cincuenta años después de haberse escrito. Es la forma de Bensaïd de reflexionar sobre las corrientes de pensamiento que fueron dominantes durante la posguerra. Aun sin pertenecer a esas corrientes de pensamiento, Bensaïd identifica creencias y esperanzas compartidas en el pasado. La derrota no aparece como un resultado de la simple acción del enemigo, sino también como un resultado de las propias acciones, de las creencias compartidas y de la predominancia de ciertas interpretaciones del marxismo⁶.

Para Bensaïd la derrota se fue tejiendo a través de una serie de imaginarios. En primer lugar, la de un marxismo seguro del Estado como agente transformador, como los marxismos soviéticos, maoístas, castristas, etc. En segundo lugar, de un marxismo que hizo

⁶ Uno de los núcleos de esta herencia compartida gira en torno a la propuesta que realiza Trotsky de la necesidad de conservar las conquistas de la revolución rusa a través del planteo de la revolución política. Esta consigna surgida en la coyuntura de los años '30 se basaba en la idea del "defensismo" de la URSS. Fue la lógica de este defensismo la que dejaba en una posición extremadamente compleja a las corrientes marxistas disidentes de occidente. Bensaïd reflexiona sobre este no lugar en que los colocaba la continuación sin cambios del planteo original de Trotsky en su texto "Trotskismos".

culto al trabajo y al esfuerzo individual como el stajanovismo soviético y la ética protestante heredada por la socialdemocracia. Y en tercer lugar, de un marxismo que hizo culto a la religión del progreso y al positivismo como el estructuralismo marxista. Es frente a estos marxismos “triumfales” que aparece una tradición subterránea, a contracorriente, un marxismo “oculto” cuyas expresiones visibles para Bensaïd serían Benjamin y el último Trotsky, el exiliado y “profeta derrotado”.

Es en este proceso de “desenterramiento” de una tradición oculta que el marxismo que encarna Bensaïd opera sobre una serie de giros radicales. En este trabajo nos centraremos en el giro que plantea la reconversión del concepto de revolución hacia una teoría del acontecimiento.

En su libro Bensaïd reflexiona a partir de Benjamin pero también de Charles Péguy sobre el sentido del tiempo (Bensaïd, 1990/2010) (Péguy, 1915/2009). El contenido teológico de la mística judía encarnada por Benjamin, le permite a Bensaïd transformar el pasado en un elemento activo. Es este pasado el que se actualiza en el presente, este pasado que aparece “como una acumulación de ruinas” grita su venganza. Se produce un cambio de perspectiva porque la idea de revolución en sentido clásico tomaba prestado de la ideología de los dominadores la idea de progreso.

La revolución, como fue entendida por los marxistas de la primera mitad del siglo XX, estaba llena de esperanzas proyectadas en el futuro. Era el futuro liberado el que actualizaba el presente de la revolución (esta liberación era bien concreta como detener la guerra, conquistar la paz para miles de soldados, trabajadores y campesinos de la Europa de los años ‘20 o de los ‘40 o la supresión de los derechos de las persistentes clases nobiliarias). Pero este imaginario de la revolución como “aceleradora de la historia” debe ser criticado

Liberando la fuerza explosiva del tiempo dialéctico contra el formalismo hueco del tiempo lógico, la Revolución ya no es la locomotora de la historia, que avanza dócilmente sobre el destino de sus rieles, sino más bien la interrupción que consiste en “hacer sonar la señal de alarma” (Bensaïd, 1990/2010, p. 48).

Esta crítica conlleva un cambio epistemológico que afecta la concepción del tiempo. Para Bensaïd la mirada del dialéctico no mira hacia el futuro, sino que esta vuelta hacia atrás, hacia el pasado. El dialéctico recupera, actualiza el pasado y tiene la misión de traerlo a la vida. En esta nueva percepción, el acontecimiento es entendido como una señal, una “alarma” benjaminiana, que detiene el tiempo mecánico y permite el tiempo-presente como recuperación del pasado (*jetztzeit*).

Los elementos que componen este cambio de significado del tiempo propuesto por Bensaïd se continua a través de varios argumentos. Uno de ellos, es la rivalidad entre historia y

memoria: “A diferencia de la historia gran negociadora de armisticios y tratados, la memoria es belicosa” (Bensaïd, 1990/2010, p. 52). La revolución para Bensaïd, entendida como acontecimiento, es una cuestión de memoria. La memoria mira al pasado como un elemento activo que nutre la acción presente, mientras que la historia entrelaza el pasado, el presente y el futuro a través de un *continuum* bien demarcado por el historicismo y la historia positivista. El pensamiento de Bensaïd se desliza a través de unos pares binarios en el cual la historia plasma la quietud, la fijación, el tiempo mecánico, la seguridad de un devenir anunciado. Por el contrario, la memoria revive el pasado, lo trae al presente, se enfrenta a lo establecido:

La historia, dice Péguy, consiste en pasar a lo largo del acontecimiento. La memoria consiste esencialmente en que, estando dentro del acontecimiento, no debe salir, debe permanecer en el y remontarlo desde dentro...” En un caso, en el caso de Jesús o en el caso Dreyfus, perder “literalmente la memoria” es transformarse prematuramente en historiadores (Bensaïd, 1990/2010, p. 87).

Es partiendo de estos cambio paradigmáticos que aparece en Bensaïd un desplazamiento o un dialogo entre la revolución y el acontecimiento. En otras palabras, como ya mencionamos, de la revolución como acontecimiento. Siguiendo a Péguy, el acontecimiento es aquello que irrumpe, pero también puede no irrumpir, no acontecer, puede fallar. Puede “No presentarse a la cita”. Aun si no sucede, su espera debe inscribirse en el orden de este tiempo “cósmico” opuesto al tiempo mecánico que caracteriza a la modernidad.

Bensaïd sostiene que no hay determinaciones que anticipen el acontecimiento, pero tampoco éste es la irrupción del puro azar⁷, de aquí su carácter paradójico. Los debates en torno al significado de la última de las revoluciones europeas del siglo XIX, la Comuna de París, son retomados por Bensaïd desde esta nueva percepción

¿Qué es pues lo que se alcanza o lo que comienza en 1871, tanto para Péguy como para Landauer? ¿Culminación institucional de la revolución burguesa o comienzo de la revolución proletaria? ¿Ensayo general de “la revolución social” o instante en que sube el telón de la Republica burguesa?

La revolución, sin lugar a dudas, escapa a la definición. Traduce en una fastuosa imagen inconclusa esencial la insatisfacción permanente. Nunca alcanza su objetivo. Nunca se detiene ni descansa bajo la mirada. No se deja expresar con palabras: “La revolución no puede ser otra cosa que una manera de ponernos en marcha.” Si no alcanza su objetivo, es

⁷ Bensaïd discutió contra esta concepción del acontecimiento “que no viene de ninguna parte” en los planteos de Alain Badiou. Ver a este respecto su libro “Elogio de la política profana” (Bensaïd, 2008).

porque su propia estela la contraría y la contradice constantemente, el surco mismo que va dejando la traiciona, su propia huella la niega (Bensaïd, 1990/2010, p. 62).

Definir la revolución sería detenerla, transformarla en algo fijo, traicionarla porque sobre ese “surco que abre” en el tiempo se opera una usurpación, una restauración del orden, la edificación de una nueva jerarquía. La dialéctica del acontecimiento no solo habilita la contraposición, la furia dialéctica entre revolución y contrarrevolución⁸, sino también aquella que emerge sobre la propia “huella”, la dialéctica entre revolución y reacción dentro de la revolución, entre acontecimiento y termidor⁹. En el acontecimiento, en la revolución entendida como insatisfacción permanente, “Lo que está en juego es la conquista de nuevos derechos, no del poder” (Bensaïd, 1990/2010, p. 67). Esta afirmación representa un cambio sustancial en el contenido de como la revolución social era entendido por los marxismos del siglo XX¹⁰.

Para los marxismos de principios del siglo XX fueron Lenin, especialmente, y Rosa Luxemburg, quienes plantearon abiertamente la acción revolucionaria cuya finalidad era la toma del poder. Por este elemento muchas veces se acusó de “blanquistas” a estas interpretaciones. Augusto Blanqui, una figura apreciada por Benjamin, formuló en el siglo XIX la idea del “arte de la insurrección” aun dentro de una concepción conspirativa y sin el elemento de “la acción de masas” que incorporaría particularmente Lenin en el siglo XX (no así Luxemburgo quien se mantendría más apegada a la interpretación de la revolución planteada por Marx del siglo XIX)¹¹.

Iniciando una nueva interpretación, para Bensaïd la revolución debe concebirse como una insatisfacción permanente, porque la revolución nunca alcanza, y menos en un período breve de tiempo, sus objetivos, sus aspiraciones y porque si se da por satisfecha se reifica, se vuelve su contrario, se transforma en reacción. Esta certeza es la que obliga el cambio de objetivos. Es decir, no es el poder lo que dinamiza la revolución sino la conquista de más derechos para los sectores subalternos. Esta conquista de derechos significa permanecer en

⁸ El historiador Arno Mayer plantea que revolución y contrarrevolución son “pares dialécticos”, sin embargo, continuando la tradición formulada por Issac Deutscher en “Dos revoluciones”, establece una simetría entre los fenómenos de la revolución francesa y la rusa que lo lleva a subestimar las especificidades del termidor soviético (Mayer, 2014).

⁹ Fueron los propios comunistas soviéticos quienes introdujeron la analogía entre el proceso de burocratización en la URSS y el Termidor de la revolución francesa. Ver a este respecto el tomo II de la trilogía de Isaac Deutscher “Trotsky. El profeta desarmado” (Deutscher, 1959/1989)

¹⁰ Son estos cambios paradigmáticos que realiza Bensaïd lo que llevarán a distintas lecturas que critican estos desplazamientos como corrimientos reformistas o revisionistas. Ver en este sentido el artículo de la revista Ideas de Izquierda “Daniel Bensaïd, la crisis y el marxismo melancólico” (Gutierrez, 2017).

¹¹ Para la definición de estrategia en Augusto Blanqui ver el texto de Samuel Berstein “Blanqui y los blanquistas”, así como el texto de Maurice Dommanget “Auguste Blanqui et la révolution de 1848” (Dommanget, 1972).

el acontecimiento como una articulación permanente de fuerzas y objetivos, no hacia el poder en sí mismo, sino en el terreno de la lucha contra el capital¹². Esta reformulación tendrá un desarrollo propio en el resto de su obra, que no abordaremos en el presente artículo.

Otra de las afirmaciones paradigmática que realiza Bensaïd en su libro sobre Benjamin es que el marxismo subterráneo es una comunidad lingüística. No es ya un partido, no es un Estado/Nación o un dogma abocado a la rememoración (Bensaïd, 1990/2010, p. 120). Esta idea de comunidad lingüística se afirma a través de la analogía entre el pueblo judío y esta corriente del marxismo subterráneo. Los marxistas en la actualidad han perdido su mundo de antaño, han sido exiliados en su propia tierra, y frente a esta pérdida deben preservar la inteligibilidad de su cultura. Como los marranos, los marxistas deben adoptar una posición melancólica. Esta tarea de conservación se realiza a través de la memoria, de la transmisión de la letra escrita y de la transformación de esa letra escrita en un elemento activo. Es decir, así como los marranos transformaron la idea de “salvación” cristiana y la desplazaron de Jesús hacia las leyes mosicas y luego hacia el conocimiento de tercer género y el Dios racional, Bensaïd se propone llevar adelante una transformación similar de la idea de revolución en la tradición marxista.

Los marxistas de esta corriente subterránea, como los marranos de la península europea en los siglo XVI y XVII, son testigos de una cultura que está amenazada de desaparecer y por ello deben aceptar que hay momentos en que la única acción posible es testificar y no olvidar

En los momentos de extrema tensión entre teoría y práctica, testificar, ofrecer un testimonio, puede ser la forma última de la acción. Es necesario, en los periodos más enigmáticos, salvaguardar la inteligibilidad de la historia (Bensaïd, 1990/2010, p. 227).

Olvidar es una forma de reconciliarse con los vencedores. No olvidar que el acontecimiento tiene actualidad, y si la tiene es sin garantía de que sucederá. En el acontecimiento, como en el Mesías de los judíos, la espera se transforma en un asunto activo centrado en la paciencia, en la persistencia, en la capacidad de la acción política y en la apuesta militante aun cuando sus certezas se ven relativizadas. No hay seguridad en torno a su advenimiento como antaño, ni al sujeto que puede “garantizar su triunfo”. La espera del Mesías o de la revolución es un trabajo de conservación, un gesto de resistencia frente al conformismo, al

¹² La hipótesis leninista ha sido una de las hipótesis más cuestionada de los últimas décadas, desde las críticas más antagonista de John Holloway de “Cambiar el mundo sin tomar el poder” hasta las planteadas por el posmarxismo de Laclau y Mouffe.

abandono y a la negación resignada del pasado vivido. Son estas significaciones las que habilitan la permanencia de las figuras del “profeta”¹³ y de la profecía,

El profeta es la campanilla del despertador, un instigador de alboroto, alguien que impide adormecerse en paz. Transmisor de la palabra divina, comunica, a contracorriente de la opinión dominante, una información que constituye un acontecimiento. Profecía extendida y difundida en el pueblo, el mesianismo reivindica la redención intramundana de la tradición judía. Su espera no es postración, sino disponibilidad para mantenerse alerta, espera tensa siempre presta a romperse por la convicción de que, en realidad, no hay “un solo instante que no contenga su oportunidad revolucionaria” (Bensaïd, 1990/2010, p. 229).

Bensaïd: del comunismo marrano al Mesías profano

En los últimos años, esta narrativa inaugurada por el autor ha sido rescatada por otros autores que formaron parte común de proyectos militantes e intelectuales. Razmig Keucheyan destaca la asociación de Bensaïd entre los trotskistas y la figura del “marrano”.

Los marranos, los judíos sefaradíes convertidos por la fuerza al cristianismo bajo la inquisición que conservaron secretamente su fe y practicaron clandestinamente los rituales religiosos (Keucheyan, 2013) son asociados a la tradición marxista por Bensaïd. Y ser marrano es habitar una dualidad, una “dualidad religiosa” que impregna las costumbres, la cultura, los elementos consciente e inconsciente de ese grupo social. Para Yimiyahu Yovel las características clandestinas de esa fe, la educación católica, la incompleta instrucción judía, la mezcla de creencias y el aislamiento respecto de las comunidades judías fuera de la península “habían engendrado un fenómeno remarcable en la historia y la sociología de las religiones: una forma de fe que no era ni judía ni cristiana”, una fe racional (Yovel, 1991, p. 44).

“Marranismo marxista”, como decíamos anteriormente, es para Bensaïd la figuración de una condición histórica y de una mutación intelectual. La necesidad de conservar una tradición de la única manera que parece fructífera, transformándola por un lado y, por otro, aceptando con paciencia y “cautela” (porque el momento no es el propicio) la espera del mesías, la posibilidad de la “salvación”, la revolución como acontecimiento intempestivo.

Las asociaciones parecen imprevistas. La fe católica y las persecuciones de la inquisición se asocian a el marxismo oficial, con sus sacerdotes y agentes policiales, con sus censores de conciencia estructurados desde el Sindicato de Escritores, el Ministerio de Cultura, y el

¹³ La asociación entre el profeta y el político moderno es otro de los topos del libro, argumento que no desarrollaremos en este trabajo. Para analizar esta asociación entre profeta y política revolucionaria ver especialmente J. G. A. Pocock “El momento maquiavélico” (Pocock, 1975/2016).

NVDK¹⁴. Debajo de este marxismo oficial que reprodujo parte de estos mecanismos en los países de occidente –a la vez que recibía una corriente amplia de esperanzas militantes de obreros e intelectuales después de la guerra como en Francia o Italia– persistía oculta otra tradición, una tradición sincrética. Esta tradición oculta fue mutando y desembarazándose de los elementos teleológicos y teológicos de la tradición oficial, una tradición alejada del “triumfo final” y de los liderazgos garantizados. La nueva tradición marxista, profana, que vivió en los intersticio de la cultura de izquierda oficial es la que reivindica Bensaïd al identificarse con la compleja figura del “marranismo”.

Las analogías y correspondencias, sin embargo, no son lineales ni sencillas. Épocas y figuras se fusionan para avanzar en la creación de un nuevo imaginario que responda a las necesidades de defensa, conservación y transformación de parte de esa cultura de izquierda frente a la realidad que se presenta en el cambio de milenio. Después de todo los judíos marranos eran cristianos y judíos, de esta convivencia dieron origen a una cultura nueva, una filosofía atea como la de Spinoza. La asociación que realiza Bensaïd aparece como un gesto de resistencia y también como una forma de salvar su propio recorrido y el de muchos y muchas que como él habitaban esa una dualidad, vivían en dos registros, uno oficial y terrenal, otro subterráneo, y que por esa misma dualidad emergió algo nuevo, una nueva corriente impetuosa. Se plantea así el interrogante sobre los alcances de esta corriente nueva que da origen el marxismo marrano, así como su tesitura y sus formulaciones, que es asunto de los pensadores marxistas contemporáneos sopesar.

Otro de los autores que rescata y establece un diálogo original con la narrativa de Bensaïd es Enzo Traverso en su texto “Melancolía de Izquierda” (Traverso, 2016/2018)¹⁵. El libro se inicia con una cita del propio Bensaïd que delimita los sentidos/sentimientos abiertos en el cambio de siglo. El epígrafe reza que las generaciones que ingresaron al siglo XXI lo han hecho con menos esperanzas que aquellas que atravesaron el siglo XIX y el XX. El nuevo siglo se abre con una derrota, una doble transformación que va a marcar definitivamente a la cultura de izquierda: la del fin del “comunismo real” y la del fin de la sociedad fordista con su “centralidad proletaria”.

Existieron derrotas en los siglos precedentes, lo que se altera en este siglo para Traverso es la dialéctica entre derrota y esperanza, entre pasado y futuro. Es un cambio epistémico. Antaño la victoria era posible luego de un largo “camino de derrotas” según la famosa frase de Rosa Luxemburo, derrota y victoria establecían así un vínculo innegable.

¹⁴ Un vivo relato de los mecanismos persecutorios contra escritores disidentes o no alineados a la narrativa oficial es el realizado en las memorias de Nadiezhda Mandelstam “Contra toda Esperanza” (Mandelstam, 2013).

¹⁵ La primera versión de este texto de Enzo Traverso apareció en 2016 en un número de la revista *Historical Materialism* dedicada a Daniel Bensaïd.

Pero en nuestra época las esperanza de emancipación y liberación están ensombrecidas por la derrota, la derrota aparece así como un acto de clausura de las esperanzas. Solo queda mirar hacia atrás y vivir un presente sin posibilidades de futuro emancipado. A “los naufragos del siglo XXI”, dice Traverso, les resta la memoria de las derrotas y de los derrotados, una memoria sin proyección en el futuro, sin el “horizonte de expectativa” que Koselleck identificaba en la palabra comunismo (Traverso, 2016/2018, p. 34). Como Bensaïd al vencido, que es un sobreviviente y como tal un testigo le queda atestiguar, dar testimonio:

En otras palabras, no podemos escapar a nuestra derrota ni describirla ni analizarla desde afuera. La melancolía de izquierda es lo que queda después del naufragio; su espíritu da forma a los escritos de muchos de sus “sobrevivientes”, garrapateados desde sus botes salvavidas (Traverso, 2016/2018, p. 61)

Traverso realiza la introducción a su libro en primera persona, él es un melancólico de izquierda que escribe como testigo, como sobreviviente y es en esta cadencia que introduce las miradas de otros testigos, otros testimonios, como el que Bensaïd realiza en torno a la obra de Benjamin. Según Traverso Bensaïd en su lectura sobre Benjamin fuerza una proyección ambigua. El filósofo alemán es un “comunista marrano” que navega entre dos tradiciones, la judía y la marxista, sin adherir nunca a ninguna de ellas, sin institucionalizarse en un Estado (como el de Israel), o en un Partido (como el KPD). Esta indeterminación permite a Bensaïd rescatar el gesto melancólico de la espera del Mesías como una espera activa, como una preparación del advenimiento de la salvación, de la revolución.

Pero la revolución como salvación, como rememoración de los vencidos, como tiempo detenido, o “salto de tigre al pasado”, no implica en Benjamin la existencia de un profeta profano y de una “razón estratégica” que Bensaïd aventura encontrar. Es, dice Traverso una transferencia ya que “no encontramos” en la obra del alemán el elemento militante que percibe Bensaïd, elemento que solo es posible de figurar al secularizar por completo el componente teológico que da vida al elemento “activo” del materialismo histórico de Benjamin. El Mesías consumado, el “Profeta secular” que Bensaïd ve en Benjamin es así una “transposición” del propio autor

A diferencia de Bensaïd, Benjamin no creía en un Mesías “secular”. Desde sus escritos de comienzos de los años veinte [...] hasta sus tesis de 1940, concibió la revolución como una acción material y humana (sobre todo después de su descubrimiento de Marx), así como un movimiento espiritual de redención, salvación y restauración del pasado (*restitutio in integrum*) (Traverso, 2016/2018, p. 293).

En este elemento crítico que señala Traverso sobre el texto de Bensaïd existe una disputa por el sentido del acto melancólico. Para Traverso es un acto que amputado de su principio de esperanza internaliza un revés histórico y

Su dimensión estratégica no consiste en organizar la supresión del capitalismo, sino antes bien, en superar el trauma de un derrumbe sufrido. Su arte radica en la organización del pesimismo: extraer lecciones del pasado y reconocer una derrota sin capitular frente al enemigo, con la conciencia de que un nuevo comienzo tomará ineludiblemente nuevas formas, caminos desconocidos. La vista de los vencidos es siempre crítica (Traverso, 2016/2018, p. 155)

Dentro de una narrativa afín se abre una disputa por el sentido del acto melancólico. Es justamente el elemento teológico del pensamiento de Benjamin el que impide abandonar las esperanzas de redención profana en Bensaïd. Es la afinidad que identifica Bensaïd y que da contenidos a su universo sentido, porque aun en momentos de extrema incertidumbre, en una “época oscurecida”, la acción política es una forma de “espera activa”. La apuesta sigue siendo por la acción militante, como una “apuesta melancólica”, y es esta figuración la que lleva al autor a colocar el elemento “activo” que en Benjamin mantiene destellos teológicos hacia las fuerzas secularizadoras de la política de masas. Bensaïd y Traverso formulan de esta manera dos formas diferentes de interpretar y traer hacia el presente el pasado: para uno se trata de superar el trauma, para otro de superar el trauma a través de un desplazamiento que habilita la revolución como apuesta melancólica.

Bensaïd: las crisis catastróficas y su (no)vínculo con la revolución

Este proceso de conservación y reconversión que inicia Bensaïd es un proceso complejo en el cual conceptos marxistas claves como los de revolución, sujeto revolucionario, crisis catastrófica o crisis capitalista son conservados y reconvertidos por un doble movimiento. Por un lado, existe un movimiento que tiende a afirmarlos en su consistencia teórica, a través de sus formulaciones primeras y debates en los que estuvo implicado el concepto. Otro movimiento, tiende hacia la desestabilización, hacia los límites que este concepto tuvo y hacia la necesidad de reconvertirlo. Es un proceso complejo y no siempre evidente, que avanza a través de un diálogo con otras tradiciones, otras interpretaciones, otras escuelas, inclusive la propia del autor, para volver aun más concisas ciertas certezas y mas provisionales sus conclusiones.

Es el proceso epistemológico que hemos visto desarrollarse en torno al concepto de revolución y su transformación en acontecimiento. El otro concepto que veremos

específicamente es el de crisis capitalista, debido a que tiene particular importancia en esta conversión de la revolución en acontecimiento. Primero, porque es un concepto central de la cultura marxista la idea de que el sistema social capitalista tiene límites inherente a ese régimen social, y que estos límites emergen en determinados momentos históricos o fases del desarrollo del sistema capitalista. Por otro lado, porque en su misma aseveración la crisis estaba vinculada a la revolución social. En tercer lugar y por último, porque es un concepto que otros pensadores debieron reactualizar para seguir percibiéndose como conformando el campo del pensamiento crítico y estas reactualizaciones implicaron determinadas operaciones teóricas, desplazamientos o adecuaciones que modificaron el concepto mismo. Estos desplazamientos llevaron el concepto hacia nuevos lugares como es el caso del concepto de Capitalismo Tardío.

La crisis como protagonista en el Capitalismo Tardío

Las crisis o crisis catastróficas son grandes protagonistas de la narrativa marxista. En las primeras décadas del siglo su protagonismo empírico, expresado centralmente en el crack del año 1929, acompañó el intenso debate en torno a su significado y sus consecuencias. Las crisis económicas, las guerras mundiales y las revoluciones que le siguieron aparecieron así como “límites” efectivos del régimen social capitalista. La idea “dialéctica” planteada por Lenin de que el imperialismo era la “época de las crisis, las guerras y las revoluciones” marcó su surco en los marxismos del siglo XX, sea como dogma frío o como esperanza cálida. Es frente a esta herencia que Bensaïd plantea un profundo cuestionamiento y un proceso de desarticulación entre crisis y revolución.

Uno de los grandes problemas para el campo marxista se planteó frente a la ausencia de crisis en el período de posguerra. Grandes catástrofes habían assolado Europa y el mundo. Las guerras, el derrumbe de los antiguos Imperios, la emergencia de un régimen revolucionario en Rusia, la oleada de revoluciones y guerras civiles de la entreguerra, el nazismo y fascismo, los campos de concentración y los gulags. El fin de la guerra con el triunfo de los Aliados parecía haber traído un período de calma luego de las convulsivas décadas pasadas. Al desastre y la desolación le seguía la calma y el crecimiento económico. Frente a esta ausencia empírica, la teoría se adecuó conceptualmente a través de una serie de desplazamientos. Uno que podríamos denominar el desplazamiento hacia el terreno de la dominación política y social, que la Teoría Crítica de Adorno y Marcuse, como dos vertientes específicas, desarrolló en esos años (Horkheimer & Adorno, 1944/1997) (Marcuse, 1954/1984). El otro desplazamiento fue protagonizado por Ernest Mandel, quien dentro de la tradición trotskista europea, desarrolló los aspectos económicos del concepto. Como parte de una explicación dentro de la economía política Mandel planteó la necesidad de incorporar

otras causas, como las geopolíticas y de lucha de clases, como factores explicativos de la ausencia coyuntural de la crisis y de su presencia potencial (Mandel, 1972/1979). Ambas escuelas usaron el concepto de Capitalismo Tardío pero de manera diversa. Bensaïd, en su reflexión sobre las crisis capitalistas parte de la interpretación de Mandel pero, como indicamos anteriormente, para desestabilizar internamente algunas de sus conclusiones (Bensaïd, 1995).

El aporte conceptual más significativo, aparte de los debates de la Teoría Crítica, en torno a la definición del Capitalismo Tardío es aquel realizado Ernest Mandel. Este registro es importante porque Bensaïd parte para su reflexión de la corriente intelectual y política representada por Mandel. El economista belga, a diferencia de Theodor Adorno (Adorno, 1972/2004), se mueve en el espacio delimitado claramente por el marxismo clásico pero renovándolo. Mandel en su texto *“El Capitalismo Tardío”* intenta buscar una explicación multicausal a la ausencia de crisis catastróficas en los años de la posguerra (Mandel, 1972/1979). Su análisis se desarrolla en el terreno económico pero introduce, a través de la hipótesis de las “ondas largas de desarrollo capitalista”, la existencia de factores “exógenos”, factores que se sitúan fuera de estas relaciones, pero que la modifican. Son estas combinaciones las que explican la existencia de un ciclo de crecimiento de la tasa de ganancia capitalista durante la posguerra.

El argumento de Mandel busca ofrecer una hipótesis heterodoxa que permita aun dentro del marxismo clásico preservar los otros elementos que lo caracterizan: la confrontación entre las clases social, la idea de sujeto revolucionario y la posibilidades de una revolución social. Para el autor no existe una direccionalidad unilateral entre economía y política, por el contrario el intento de Mandel es mantener su interdependencia relativa. Es sobre esta hipótesis que va a analizar el Capitalismo Tardío.

Para Mandel el proceso industrial se extendió a toda la sociedad, a áreas que antaño se regían por formas de trabajo no tecnificadas y que, luego de la segunda guerra, abarcan toda las ramas e incluso las áreas antaño no-capitalistas de la “periferia”. Esta extensión de las relaciones industriales se produce a través de tres revoluciones tecnológicas, la última de las cuales expande el régimen industrial de las industrias de consumo hacia la producción de maquinarias y materias primas, hacia la logística y la supeestructura o administración. La segunda fase de esta tercera revolución tecnológica se completa para Mandel con la introducción de

La máquina electrónica procesadoras de datos en el sector privado de la economía norteamericana en 1954 abrió, por fin, muchas, si no todas las ramas de la producción, el campo de la innovación tecnológica acelerada y la búsqueda de ganancias tecnológicas

extraordinarias que constituyen los rasgos distintivos del capitalismo tardío (Mandel, 1972/1979, p. 191).

Contra los partidarios del colapso, del estancamiento o declinación histórica de las fuerzas productivas Mandel demostraba que luego de la Segunda Guerra se habían desarrollado parcialmente las fuerzas productivas¹⁶ y que la tercera revolución tecnológica había implicado un aumento de la masa y de la tasa de ganancia a través de la renta tecnológica. Algunos observaron en esta interpretación la formulación de una especie de “neocapitalismo”, el advenimiento de un nuevo sistema social poscapitalista¹⁷.

Otras de las objeciones que se hizo a los planteos de Mandel fue el de “determinismo tecnológico”. Pero para Mandel la redefinición del capitalismo tardío incluía “límites absolutos inherentes” al modo de producción capitalistas. El proceso de automatización del trabajo tenía como límite absoluto la imposibilidad de sustituir totalmente el trabajo vivo por el trabajo muerto, dada la relación ganancia-plusvalor. Era esta limitación al proceso de automatización la que pondría fin la onda larga de crecimiento que se había iniciado en 1945. De hecho, Mandel publica su libro un año antes que estalle la crisis de 1973 o crisis del petróleo.

Mandel intentó establecer una periodización caracterizada por ondas largas de desarrollo capitalista, ondas que incluían momentos de desarrollo en los cuales por diversos factores (como la renta tecnológica o la destrucción de Europa por la guerra) existe un alza de la tasa de ganancia y momentos de declinación en el cual se impone la tendencia a la caída de la tasa de ganancia. En los momentos de declinación priman los factores endógenos a la economía capitalista, mientras que los momentos de alza son explicados también por elementos exógenos. Por ejemplo, es la destrucción de Europa en la Segunda Guerra Mundial y el triunfo de los Aliados el que va a expandir el modelo fordista americano, generalizando una innovación hasta ese momento circunscripta a una región limitada del mundo.

El mérito de la hipótesis explicativa de Mandel sobre el ciclo expansivo de la posguerra era desplazarse hacia una explicación multicausal. Además, la teoría de las ondas capitalistas de Mandel establecía una articulación entre los elementos económicos, los políticos y de lucha de clases. Como parte del análisis económico Mandel introduce la idea de un ciclo de

¹⁶ Su carácter parcial provenía del hecho de que una parte del globo, Rusia y China, habían quedado “fuera” de la gravitación de la ley del valor.

¹⁷ Elias Palti desarrolla en su libro “Verdades y saberes del Marxismo” las posiciones de Nahuel Moreno respecto a esta hipótesis de neocapitalismo formulada por Ernest Mandel como un nuevo régimen poscapitalista (Palti, 2005). En una entrevista reciente realizada por Santiago Roggerone a propósito de su libro Palti repite este tópico de Mandel como teórico de un neocapitalismo (Roggerone, 2021).

la lucha de clases, con sus ritmos y regularidades. Existe para el autor una articulación entre la onda de desarrollo capitalista y el ciclo de la lucha de clases, articulación que adquiere mayor relevancia en los momento de declinación económica¹⁸.

Bensaïd y el (fin) de la articulación entre crisis y revolución

En su ensayo “*La discordancia de los tiempos. Las crisis, las clases y la historia*” Bensaïd abordada en la primera parte de la obra la problemática de las crisis capitalistas (Bensaïd, 1995). Si bien Bensaïd parte del análisis en torno a Marx, retoma en extenso el debate sobre la teoría de las ondas largas de Mandel, para como decíamos anteriormente, desestabilizar internamente sus conclusiones.

En el primer capítulo de su libro aborda la discusión sobre las crisis capitalistas a partir del análisis del dinero en Marx. Es a partir de este capítulo, titulado “El dinero grita su deseo”, que el autor retoma los argumentos planteados por Marx en *El Capital* y a través de este los debates del siglo XX en torno a las ondas, los ciclos y los ritmos de la economía capitalista.

En ambos momentos Bensaïd indaga sobre una posible regularidad, un cálculo capaz de anticipar y predecir estas “convulsiones periódicas” que sacuden al capitalismo y que Marx analiza en su obra. Mercancía, mercado y crisis alternan lugares en un intento por representar un proceso fracturado, fracturado por las formas de exposición dialéctica y por el propio objeto de estudio. La idea de una totalidad inteligible se ha perdido y es sustituida por una totalidad fragmentada.

Una primera reflexión se instala en el desarrollo de los argumentos de Bensaïd con potencial insistencia. El proceso que expone Marx en Los *Grundrisse*, en Teoría de la Plusvalía y en El Capital es un proceso impersonal. El punto de partida elegido por el autor de El Capital, la mercancía, no es solo una elección metodológica. En este punto originario, quienes se enfrentan son pares binarios: el valor de uso y el valor de cambio, el valor y el plusvalor, el precio y el salario. Estas determinaciones reconocen su igualdad, sus elementos comunes y sus determinaciones divergentes en una lucha, una “danza dialéctica”.

Como plantea Fredric Jameson, los que se enfrentan son objetos como el paño con la levita, y son estos los que luchan por su identidad y no identidad, su autonomía y heteronomía, porque el mundo que se trata de analizar es aquel en el cual las potencias sociales se han reificado (Jameson, 2013, p. 48). No se trata de un método de análisis sino del objeto que se quiere analizar¹⁹.

¹⁸ Claudio Katz realiza un resumen del argumento de Mandel y las distintas impugnaciones que fueron planteadas por otros economistas en “Ernest Mandel y la Teoría de las Ondas Largas” (Katz, 2001).

¹⁹ La idea de formalizar un método en el marxismo ha derivado en múltiples equivocaciones. Supone la posibilidad de separar un procedimiento epistemológico de su objeto y la existencia de autonomía entre sujeto y

Si Marx, retomando la lectura de El Capital, expone una estructura es porque nos sumimos en un momento del proceso social en el cual las cosas han tomado el lugar de los individuos, quienes no han desaparecido, pero han sido desplazados, sometidos, por el proceso de fetichización. Es dentro de esta estructura que se desarrolla el análisis de las crisis. El mundo que se intenta explicar, el proceso de abstracción y de escisión entre contenido y forma ha llegado a un punto en el cual la *forma* dinero (Bensaïd destaca que es Marx quien usa este concepto) se vuelve dominante y subordina el proceso social de conjunto.

A diferencia del trueque, en el cual dos mercancías, dos valores de uso son intercambiados, y como tales son necesidades consumibles, el dinero como equivalente general puede huir del circuito del intercambio y eternizarse. La misma naturaleza dual de la mercancía es la que explica este proceso de autonomización entre compra y venta

El “germen de las crisis” está ya presente “en el dinero como mediador”, como “valor devenido autónomo”, “como forma de existencia devenida autónoma del valor de cambio”. La escisión psicótica resulta de la disolución del vínculo social, del hecho que las relaciones entre los hombres se presentan como relaciones entre cosas. La mercancía le da la espalda repentinamente a su forma mercantil universal monetaria. La discordia se instala entre producción y reproducción, entre la plusvalía producida y el precio realizado, en función de una escisión original en el acto de intercambio mismo entre “dos actos independientes el uno del otro; intercambio de mercancías contra el dinero, intercambio del dinero contra las mercancías; compra y venta”. La unidad y el equilibrio se rompen: compra y venta adquieren en lo sucesivo formas de existencia “espacialmente y temporalmente distintas la una de la otra, indiferentes la una de la otra” (Bensaïd, 1995, p. 43).

Exponemos esta narrativa Bensaïd porque entendemos que el autor apunta a los elementos estructurales que explican las crisis: el capital es un proceso impersonal, las mercancías son objetos que expresan relaciones contradictorias y el dinero es la forma en que aparece la escisión y la fractura de esa contradicción. Como plantea Jameson, la estación lógica del análisis del intercambio es la teoría del dinero: “Se trata en gran medida de una solución a un problema falso... En efecto, el dinero no borra la contradicción sino que la cristaliza: la vuelve manejable; nos permite habitarla y vivir entre sus dualidades” (Jameson, 2013, p. 63). Pero el dinero no solo nos permite habitar la contradicción sino que, en determinado momento, esta contradicción sincera su no correspondencia, su no identidad entre valor de

objeto. Los intentos de formalizar la dialéctica son cuestionados en este sentido. Bensaïd aborda esta discusión en torno a que implica “ciencia” para Marx en “Marx Intempestivo” (Bensaïd, 1995/2003). Con argumentos similares Fredric Jameson impugna esta idea de “método” en el marxismo en su libro “Valencias de la dialéctica” (Jameson, 2013).

uso y valor de cambio, del cual el dinero es solo el desarrollo unilateral de uno de sus lados: el valor de cambio. Es en ese momento, dice Bensaïd, que “la identidad inmediata cesa” y de este “malestar identitario” surge la necesidad de la reactualización de esa unidad a través de la crisis. Porque, “la crisis de sobreproducción no es crisis de los productos (en una sociedad donde la gente no come) sino de beneficio capitalista” (Bensaïd, 1995, p. 56).

La crisis catastrófica tienen como fundamento este proceso impersonal sistémico pero no es la causa de la crisis. La causa no se encuentra en este proceso automático e impersonal. Y con esta aclaración Bensaïd nuevamente reintroduce los elementos contingente, azaroso, imposible de predecir que caracterizan al proceso social. Lo que desencadena las crisis es una crisis geopolítica, una crisis de lucha de clases, una crisis epidemiológica, una crisis situada en una coyuntura y situación.

El análisis de Bensaïd, como aquel planteado por Mandel, se aleja de explicaciones monocausales, de determinaciones en última instancia, de procesos automatizados, de metáforas arquitectónicas que priorizando los elementos estructurales y borran las contradicciones del proceso social.

Es en este punto en el cual se introduce una visión crítica de la hipótesis de Mandel sobre la confluencia entre ondas largas del desarrollo capitalista y los ciclos de la lucha de clases. Para Bensaïd el debate que retoma Mandel sobre las ondas largas, con sus ciclos ascendentes y descendentes, es un intento por establecer una ritmología. La visión planteada por Mandel tiene el mérito, según Bensaïd, de señalar que hay acontecimientos que influyen sobre la economía a largo plazo. Pero, aunque para Mandel los ritmos entre las distintos factores que actúan sobre la economía son *asimétricos* y no existen confluencias mecánicas, existe un intento de medición, de regulación que apunta al establecimiento de leyes predecibles:

Si la salida de la onda larga depresiva implica tantos factores aleatorios, ninguna interpretación mecanicista de los ciclos (menos de su fase descendente) es concebible. La cuestión de su regularidad periódica relativa desaparece: ¿por qué a falta de un “hallazgo” o de un acontecimiento “exógeno”, una onda depresiva no se volvería eterna? Mandel resuelve la dificultad suponiendo que lo “exógeno” tiene también sus leyes y sus regularidades. Emite así la hipótesis de un “*ciclo largo de la lucha de clases*” articulado al ciclo económico. La constatación empírica de su existencia no está demostrada (Bensaïd, 1995, p. 69).

Lo que cambia para Bensaïd es la imposibilidad de predecir los acontecimientos. Los elementos “exógenos” que Mandel intenta periodizar, ritmar, son imposibles de articular de tal manera que otorguen un sentido predecible a lo que vendrá. De esta imposibilidad de

predicción se desprende el planteo que realiza Bensaïd de que la vinculación entre la crisis capitalista y la revolución no es demostrable²⁰.

De esta manera Bensaïd concluye su capítulo sobre las crisis capitalistas afirmando dicho cambio enteramente paradigmático para la cultura marxista

“Una nueva revolución sólo es posible como consecuencia de una nueva crisis. Pero es también tan segura como ésta”. Esta conclusión ambigua de *Las luchas de clases en Francia*, se apoya sobre la correlación entre crisis y revoluciones pasadas para afirmar, no solamente la necesidad (demostrable) de nuevas crisis, sino también el vínculo (indemostrable) entre crisis y revolución (Bensaïd, 1995, p. 84).

Conclusiones

Como hemos analizado en este trabajo Bensaïd inicia en los límites de la década del '90 un trabajo de conservación y reconversión del marxismo como una manera de constatar y reconocer el momento crítico que estaba atravesando la cultura izquierda.

Para llevar adelante esa tarea Bensaïd retoma la figura del Benjamin revolucionario. Benjamin es el pensador y filósofo que experimenta un momento crítico y plantea una lectura novedosa del marxismo para abordar la derrota y los sentimientos de desesperanza y soledad que emergen de ésta. Benjamin es el representante de un marxismo subterráneo, que persistió a contracorriente de las lecturas hegemónicas, y que es necesario rescatar, sacar a la luz y actualizar.

Walter Benjamin sirve a Bensaïd para realizar algunos de los giros argumentales y narrativos que hemos transitado en este trabajo. El primero de ellos, la transformación de la revolución en una teoría del acontecimiento. La revolución es despojada de las antiguas coordenadas para aparecer ahora bajo una nueva fisonomía. La revolución para Bensaïd, como el Dios de Pascal, es un postulado práctico o una apuesta racional, pero no una certeza teórica (Goldmann, 1955/1986) (Löwy, 2017). Esta nueva concepción de la revolución como acontecimiento avanza a través de una serie de transformaciones y de una nueva concepción del tiempo. Avanza a través de resituar la espera del acontecimiento como una espera activa y como un asunto de memoria enfrentado a las legalidades y linealidades de la historia de los vencedores.

El segundo giro argumental que Bensaïd desarrolla a partir de Benjamin es el del marxismo como una comunidad lingüística. Como los judíos marranos los marxistas deben salvar una

²⁰ Quizá que de la crisis capitalista de 2008 hayan surgido movimientos de protesta como el de *Occupy* pero no así procesos revolucionarios es una muestra de esta nueva perspectiva que plantea Bensaïd frente a la formulación pasada que deduce “crisis capitalista” entonces “viene la revolución”.

tradición del peligro de extinción, pero también del conformismo y de la conciliación con los vencedores. Deben salvar esa tradición a través de la memoria, de la lectura de los textos y de la espera activa. Salvar la tradición implica también transformarla, hacer de ella una nueva arma de lucha.

Por último, para Bensaïd el análisis de las crisis catastróficas en Marx y el análisis del Capitalismo Tardío en Mandel permite al autor abordar los fundamentos que exponen el análisis de metabolismo del capital sin por ello deducir ciclos y leyes predecibles o extensibles al todo social. Las crisis son necesarias en tanto fundamento que emerge de las contradicciones del sistema capitalista, pero estas contradicciones no son su causa. Sus causas se inscriben en una coyuntura y una situación. Que en el pasado, como en 1848, Marx haya articulado ambas, y Lenin, en 1914 haya establecido su articulación para toda una época histórica no significa que esa vinculación puede anticipar nuestro presente y futuro. Que el vínculo entre crisis y revolución aparezca como indemostrable es un elemento más de este desplazamiento de la teoría de la revolución clásica hacia una teoría del acontecimiento que nos propone Bensaïd y que hemos analizado en este texto.

Son este conjunto de planteos los que habilitan la lectura paradójica de Bensaïd. Precisamente porque la revolución como acontecimiento no se inscribe en el orden de los tiempos, sino que por el contrario aparece como su interrupción, es que la espera, la militancia, cobra una dimensión significativa. Es su condición de incierta la que vuelve urgente su espera activa. Es su condición de incierta la que vuelve urgente el ejercicio de la memoria de los vencidos del pasado y del presente. Es su condición de incierta la que transforma en aun mas necesaria la apuesta por la militancia política.

Bibliografía

- Adorno, T. (1972/2004). *Escritos Sociológicos I*. Madrid: Akal.
- Anderson, P. (2012). *El nuevo viejo mundo*. Madrid: Akal.
- Arendt, H. (2015). *Crisis de la República*. Buenos Aires: Cuenco de Plata.
- Bensaïd, D. (1990/2010). *Walter Benjamin. Sentinelle Messianique à la gauche du possible*. Paris: Les prairies ordinaires.
- Bensaïd, D. (1995). *La discordance des temps. Essais sur les crises, les classes, l'histoire*. París: Les Éditions de la Passion.
- Bensaïd, D. (1995/2003). *Marx intespestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires: Herramienta.
- Bensaïd, D. (1997). *Le pari mélancolique*. Paris: Fayard.
- Bensaïd, D. (2001). *Resistencia. Ensayo de topología general*. España: El Viejo Topo .
- Bensaïd, D. (2004). *Une lente impatience*. Francia: Stock.
- Bensaïd, D. (2008). *Éloge de la politique profane*. París: Albin Michel.
- Bensaïd, D. (2011). *Le spectacle, stade ultime du fétichisme de la marchandise. Marx, Marcuse, Debord, Lefevbre, Baudrillard...* Francia: Nouvelles Éditions Lignes.
- Brossat, A. (1996). *L'épreuve du désastre. Le XXe siècle et les camps*. Paris.
- Broué, P. (1973). *La revolución en alemana 1. De la guerra a la revolución. Victoria y derrota del izquierdismo*. España: A redondo.
- Cusset, F. (2006). *Le décennie. Le grand couchemar des annes 1980*. Paris: La Découverte.
- Davidson, N. (2017). ¿Es aún posible la revolución social en el siglo XXI? *Conflicto Social* , 10 (18), SN.
- Deutscher, I. (1959/1989). *Trotsky. El profeta desarmado*. México: Era.
- Dommanget, M. (1972). *Auguste Blanqui et la révolution de 1848*. Paris: Mouton Co.
- Frölich, P. (1940/2013). *Rosa Luxemburg*. Buenos Aires: IPS.
- Goldmann, L. (1955/1986). *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Gutierrez, G. (2017). Daniel Bensaïd, la crisis y el marxismo melancólico. *Ideas de Izquierda* (38), 19-24.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1944/1997). *Dialéctica del iluminismo*. México: Sudamericana.
- Jameson, F. (2010). *Marxismo Tardío. Adorno y la persistencia de la dialéctica*. Buenos Aires: Fondo De Cultura Económica.
- Jameson, F. (2013). *Representar El Capital. Una Lectura del tomo I*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Jameson, F. (2013). *Valencias de la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

- Katz, C. (2001). Ernest Mandel y la teoría de las ondas largas. *Razón y Revolución* , 7, 18-31.
- Keucheyan, R. (2013). *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*. París: La Découverte.
- Löwy, M. (2017). El socialismo como apuesta. De Lucien Goldmann a Daniel Bensaïd. *Acta Poética* , 38 (2), 143-152.
- Löwy, M., & Sayre, R. (2008). *Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Mandel, E. (1979/1972). *El capitalismo tardío*. México: Era.
- Mandelstam, N. (2013). *Contra toda esperanza*. Barcelona: Acantilado.
- Marcuse, H. (1954/1984). *El hombre unidimensional*. Buenos Aires: Hispanoamérica.
- Mayer, A. J. (2014). *Las Furias. Violencia y terror en las revoluciones francesa y rusas*. Zaragoza: Prensa de la Universidad de Zaragoza.
- Palti, J. E. (2005). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante sus crisis*. Buenos Aires: FDE.
- Péguy, C. (1915/2009). *Clío. Diálogo entre historia y el alma pagana*. Buenos Aires: Cactus.
- Pocock, J. G. (1975/2016). *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*. España: Técnos.
- Roggerone, S. (2021). Historia intelectual y marxismo. Una conversación con Elías Palti. *Archivos* , IX (18), 123-142.
- Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. Buenos Aires: FDE.
- Traverso, E. (2016/2018). *Melancolía de izquierda. Marxismo, historia y memoria*. Argentina: Fondo De Cultura Economía.
- Trotsky, L. (2006). *Historia de la Revolución Rusa. Tomo I*. Buenos Aires: Antidoto.
- Yovel, Y. (1991). *Spinoza et autres hérétiques*. París: Seuil.

