

En torno y retorno a Marx

Vigencia y compromiso con las nuevas generaciones*

On the subject of and back to Marx Validity and commitment to the new generations

Concepción Delgado Parra

La reflexión gira en torno a la vigencia y legado del pensamiento de Karl Marx, dirigido a las nuevas generaciones. Partimos del supuesto de que para recuperar la herencia del comunismo e imaginar una cultura alternativa para la izquierda en los tiempos que corren, es preciso desmontar el artificio sobre el que fue construida su estigmatización. Con este propósito, rastreamos el proceso intelectual que dio paso a la equivalencia entre estalinismo, comunismo y totalitarismo, al mismo tiempo que el binomio capitalismo-liberalismo emergía como única alternativa a los horrores del siglo XX. Posteriormente, discutimos elementos del diagnóstico de Marx, situando su vigencia entre pasado y presente, cuya manifestación enlaza el compromiso de su pensamiento con las generaciones por venir.

Palabras clave: totalitarismo, estalinismo, comunismo, izquierda, intelectuales.

The reflection revolves around the validity and legacy of Karl Marx's thought, with the new generations in mind. We begin with the assumption that recovering the legacy of communism and imagining an alternative culture for the left at this time requires dismantling the artifice on which its stigmatization was constructed. To this end, we trace the intellectual process that led to the equation of Stalinism with communism and totalitarianism, at the same time as the capitalism-liberalism binomial emerged as the sole alternative to the horrors of the 20th century. We subsequently discuss elements of Marx's diagnosis, locating validity between the past and present, the expression of which links the commitment of his thought to the coming generations.

Key words: totalitarianism, stalinism, communism, left, intellectuals.

Fecha de recepción: 1 de octubre de 2018

Fecha del dictamen: 23 de mayo de 2019

Fecha de aprobación: 31 de mayo de 2019

* La elaboración de este texto es resultado de un conjunto de reflexiones derivadas de textos y bibliografía compartidos por Víctor Hugo Martínez González, miembro del Grupo de Investigación sobre Teoría y Filosofía Política, de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Conjurar de nuevo los espectros de Marx¹ –un espectro es siempre un (re)aparecido, al que nadie puede controlar sus idas y regresos–, no para restaurar aquello que estamos de acuerdo que no debemos repetir, sino para resquebrajar la censura y prohibición que estigmatizan su obra. Pero, sobre todo, para girar nuestra mirada hacia una política de la memoria y la herencia a las generaciones por venir. Se trata de un principio de respeto por quienes ya se fueron y por aquellos que aún no están aquí. Frente a un capitalismo bárbaro y depredador estamos obligados a preguntarnos por la vigencia del pensamiento de Marx para la existencia de las nuevas generaciones. Lo más manifiesto del *Manifiesto*, es la lección urgente y lúcida que nos pone en guardia sobre la experiencia del naufragio de lo político –en el sentido de ser un espacio abierto al conflicto, al pluralismo de las ideas y a la acción ciudadana, a la alteridad y a la división del cuerpo social, eso que Arendt definía como la vida en común de los seres humanos (Arendt, 2009a: 45-47)–, la irreductibilidad de lo técnico y lo mediático en el transcurso del pensamiento más pensante. Pero, no sólo eso, en el tránsito y desaparición del dogmatismo estalinista, no hay excusa para desatendernos de esta responsabilidad. Sin la memoria y la herencia de Marx, de un *cierto Marx*, de al menos uno de sus espíritus, será difícil enfrentar la desilusión derivada del neoliberalismo. En el marco de este retorno a Marx, retumba de manera estrepitosa la pregunta sobre si es posible recuperar su pensamiento poniendo entre paréntesis la historia del comunismo del siglo XX. Hace ya casi 70 años resonaba en los círculos intelectuales y académicos el “fin del comunismo marxista”, desde entonces se discutía hacia dónde se dirigía su pensamiento. Sólo que la resonancia de este discurso estaba inscrita en el contexto de la guerra en Europa, con ella misma y con el otro. En ese momento, lo que estaba en la mesa era una profunda reflexión en torno al “fin”. Discusión que ignoraron Fukuyama y sus seguidores, cuando escribió *El fin de la historia y el último hombre*, en 1992. En la década de 1950, el “fin del marxismo”, el “fin de la historia”, el “fin de la filosofía”, entre otros, constituían el tema de todos los días.² Por un lado, la reflexión se nutría de los clásicos del “fin” (Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger) y, por otro, del terror totalitario en los países del Este (desde los

¹ Recupero la noción de “espectros” (fantasmas), porque es el título que Marx pensó para su *Manifiesto*. Pero, también, porque es el nombre que Jacques Derrida da al libro sobre Marx en el que desarrolla una crítica al nuevo dogmatismo e intolerancia que atraviesa a la Europa de hoy, sostenido sobre la idea de la muerte de Marx y el marxismo (Derrida, 2003: 18).

² Bensaïd señala que en los dos artículos de Marx, publicados en París en 1844 –“Introducción a la filosofía del derecho de Hegel” y “La cuestión judía”–, la cuestión del fin de la historia ya se aborda y no se limita a anunciar la muerte del Dios de las religiones, sino que entabla combate con los fetiches e ídolos que lo sustituyen: el Dinero y el Estado (Bensaïd, 2012a: 29).

procesos de Moscú a la represión de Hungría). Este anacronismo mediático colocó el “retraso del fin de la historia”, como una cuestión de actualidad. Del mismo modo, pero en otro registro, la recuperación de “cierto Marx”, emerge como una impronta de nuestra contemporaneidad. Re-aparece y nos conduce a reflexionar sobre lo que pasa y merece el nombre de *acontecimiento* después de la historia, y a preguntarnos si el fin de la historia no se refiere solamente a *cierto tipo de concepto de fin de la historia*. Esta es la cuestión que proponemos discutir en este texto. No se trata de hacer una re-lectura de Marx, sino de recuperar a “cierto Marx”, después de los llamados “comunismos del siglo XX”. Al ilustrado crepuscular que nos ofrece un diagnóstico vigente de lo que hoy es el mundo y de su legado a las nuevas generaciones. Con este propósito, ensayaremos rastrear el constructo que dio lugar a la identificación entre estalinismo, comunismo y totalitarismo, que derivó en la estigmatización del comunismo marxista, cuya expresión está en la raíz de una izquierda “avergonzada” de su derrota, que le impide reestructurar un proyecto político y cultural que la distinga del liberalismo de derechas. En seguida mostraremos que la teoría de Marx no fue desacreditada como descripción del mundo, su diagnóstico sigue más vigente que nunca, sino derrotada por un cambio cultural y político que la dejó atrás en tanto fuerza práctica. Y, precisamente, ahí aparece el legado desde el que las nuevas generaciones podrían imprimir un giro a la izquierda contemporánea para enfrentar la barbarie de un capitalismo depredador.

DESMONTAR LA AMALGAMA ESTALINISMO-COMUNISMO-TOTALITARISMO

La lectura de Marx a partir de la experiencia estalinista, coloca a la izquierda hoy, en la certidumbre de un infierno totalitario. Algunas de las responsabilidades adjudicadas a Marx son la reducción de la ley a un artificio de dominación; al acotamiento del derecho al territorio del poder; y la destrucción de la teoría política y del Estado en favor del determinismo económico (Bensaïd, 2008). Para muchos teóricos estos “principios” constituyeron el caldo de cultivo para la emergencia del partido único, cuna del Estado totalitario y expresión de la anulación de la sociedad como oposición al Estado. La emancipación del proletariado remite, bajo esta lógica, a afirmar que el enemigo a vencer es la clase trabajadora y los pueblos oprimidos. Este principio inscribe múltiples confusiones al analizar la figura de la izquierda en el presente, que derivan en su irreflexiva estigmatización.

Karl Marx, lector profundo de Goethe y Lessing, es uno de los pensadores ilustrados crepusculares, ubicado en las antípodas del despotismo. El escenario que presenció estuvo marcado por la Alemania prusiana, la Francia liberal y una Inglaterra, cuna

y colonizadora del capitalismo en nombre del progreso. Sin embargo, frente a este contexto, Marx se rebeló de manera permanente, rechazando la expresión gestada por el despotismo ilustrado francés de finales del siglo XVIII, que afirmaba: *Tout pour le peuple, rien par le peuple* (“Todo por el pueblo, pero sin el pueblo”). En un mundo signado por las revoluciones europeas de 1848; la liberación de los siervos en Rusia; las luchas contra la esclavitud; la guerra franco-prusiana; la Comuna de París; y, por el ascenso de Estados Unidos de Norteamérica como potencia económica mundial, lo que se abría en el pensamiento del joven de Tréveris, era la posibilidad de imaginar una realidad más allá del liberalismo, cuyas prácticas remitían al crecimiento espontáneo, supuestamente libre, de las fuerzas del mercado que llevaban a la concentración del capital y terminaban siendo no sólo la negación de la libertad de mercado, sino de cualquier otro tipo de libertad. En su racionalidad radical, quiso hacer del socialismo una ciencia. Del mismo modo que aspiraba alcanzar el comunismo, pero nunca a la manera en que fue interpretado. Postuló que el Estado debía subordinarse a la sociedad, aunque al mismo tiempo, pugnaba por la necesaria dictadura del proletariado como única vía para alcanzar a la sociedad de iguales que supone el comunismo. Ciertamente, traducir un pensamiento supone traición. Aunque de esto no se puede responsabilizar a Marx, como afirma Fernández Buey, ¿es posible separar a Marx del “marxismo” y del comunismo modernos, de modo que la experiencia totalitaria no sea considerada una muestra del fracaso del socialismo. Y, más específicamente, de la izquierda contemporánea? (Fernández, 2006: 193-194).

La idea del totalitarismo, a lo largo del siglo XX, atraviesa por diferentes vertientes en las que se manifiesta una concepción político-cultural, imposible de poner entre paréntesis en los debates contemporáneos, toda vez que “oscurecen” la identidad de la izquierda sobre la que deberían sostenerse sus valores, si de lo que se trata es de pensar una forma “alternativa” de gobierno, derivada de su posibilidad de alcanzar el poder. El “corto siglo”, denominado así por Eric J. Hobsbawm (2000), que abarca los años 1914-1991, fue configurado sobre la memoria de Auschwitz y el fin del comunismo. La catástrofe y la barbarie configuran los signos de identidad de este periodo, su expresión es recurrente y se muestra, incluso después de 1945, como uno de los periodos más terribles de nuestro mundo: las dictaduras militares en América Latina, las guerras de Corea y Vietnam, la guerra contra Irak, las matanzas y “deportaciones” étnicas en Bosnia, la barbarie rusa en Chechenia, entre muchas otras más. El siglo culmina con el “socialismo real” en el pasado, colocándolo en un lugar alejado del presente, pero focalizado bajo el prisma de la dimensión criminal (las deportaciones, el gulag, las ejecuciones masivas), y del fracaso del régimen comunista, invisibilizando por completo su dimensión emancipadora.

El comunismo ya no es visto como un prisma con muchas caras –un comunismo-revolución y un comunismo-“Terminador”, un comunismo libertador y un comunismo opresor, un comunismo-movimiento y un comunismo régimen, un comunismo de la resistencia y de los movimientos de liberación nacional y un comunismo de los aparatos represivos, de los campos de concentración (caras, muchas veces entremezcladas, pero distintas)–, sino solamente como el producto criminal de una ideología mortífera (Traverso, 2005: 100).

El comunismo es reducido al estalinismo y el concepto de totalitarismo recogerá el sentido profundo de su definición en la experiencia del gulag y de Auschwitz. Aparecerá como la antítesis de la visión apologética liberal de Occidente que lo estigmatiza y condena. Sin embargo, la maleabilidad del concepto de totalitarismo, el uso conformista, arbitrario e ideológico del mismo, constituye una cuestión a discutir, toda vez que la deconstrucción del término será la que permita “desmontar” la amalgama estalinismo-comunismo, edificada a la luz de los intelectuales que defendían la idea de que con la caída de la Unión Soviética, el mundo lograba el equilibrio y la historia retomaba su camino del progreso y la razón por las vías seguras del liberalismo.

Siguiendo a Enzo Traverso, dos grandes fases dividen la historia de la idea de totalitarismo. La primera atraviesa la década de 1920 y alcanza el final de la Segunda Guerra Mundial. En este lapso, la interpretación del término está fundamentalmente dirigida a la crítica frente a los sistemas políticos dominantes en Italia, Alemania y la Unión Soviética. En la segunda fase, iniciada con la Guerra fría (1947)³ y concluida con la caída de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), la noción cumple, sobre todo, una función apologética del orden occidental. Durante estos años, el totalitarismo será leído como sinónimo de comunismo, frente a un liberalismo que apuesta por la defensa del “mundo libre” (Traverso, 2005: 101).

Carl Joachim Friedrich, protagonizó en el ámbito intelectual y universitario uno de los debates más importantes sobre el totalitarismo en el marco del estallido de la Guerra Fría (Friedrich, 1953). La característica que el relanzamiento de la cuestión refería estaba trasminado por la idea apologética del orden occidental y estaba dirigido a construir una ideología. En la raíz de este giro anidaba la emergencia hegemónica de

³ La relación de tensión, hostilidad, competencia y conflicto entre la Unión Soviética y Estados Unidos, desarrollada durante el periodo de la posguerra, es conocida con el nombre de “Guerra Fría” (Lane, 2001: 1). El término se adjudica a Bernard Baruch, financiero y millonario estadounidense, consejero de Woodrow Wilson hasta Harry S. Truman, quien por primera vez lo utiliza, en abril de 1947, en un discurso pronunciado en la legislatura de Carolina del Sur.

Estados Unidos, que transformaba la encarnación del totalitarismo en anticomunismo. El debate abandonaba al antifascismo por parte de la intelectualidad europea y se trasladaba hacia la crítica del comunismo totalitario en voz de los intelectuales exiliados y ex comunistas asentados en Estados Unidos (Traverso, 2001: 83-84). La migración de los intelectuales que huyeron del fascismo a este lado del Atlántico (o Inglaterra), lleva con ellos una mezcla de idealismo germánico y la especulación, tamizada por una inclinación anglosajona del empirismo, la investigación y la particularidad de los hechos. Adorno y Marcuse descubrían las virtudes fundadas sobre la emancipación concedida desde arriba e interpretaban el Estado de derecho más en términos de un principio ético que como una conquista política. Experiencia que configuró su idea del totalitarismo, con raíz antifascista, en una crítica a partir de los valores de la libertad y el derecho (Hughes, 1975). Sin embargo, la metamorfosis del antifascismo al liberalismo tomará rumbos diferentes en la intelectualidad exiliada. La cuestión se repensaba a la luz de categorías que apelaban al ideal liberal, pero también a un principio republicano de la libertad (Arendt, 1976).

De algún modo, la crítica de los ex comunistas en su batalla contra el comunismo edificó uno de los “fundamentos” del discurso que expulsaba toda práctica de la izquierda como una vía de emancipación y colocaba al liberalismo como la figura “mesianica”, sobre la que deberían sostenerse las apuestas para alcanzar la libertad y el orden social. Indudablemente, el tono del debate había cambiado. El comunismo tomaba el lugar del fascismo y se convertía en el nuevo enemigo de los intelectuales exiliados. El ex comunista devino en el acusador del totalitarismo ruso y, en el trayecto, se convertía en el intelectual que fundamentaba al liberalismo como única salida a la libertad. Isaac Deutscher relata en su ensayo “The Excommunist’s Conscience”, derivado de la revisión del libro *The God That Failed in The Reporter*, en abril de 1950, que una vez bromeando con Togliatti, el líder comunista italiano, éste afirmaba que la lucha final sería entre comunistas y ex comunistas. Amarga verdad en el chiste, toda vez que en las escaramuzas de propaganda contra los Estados Unidos y el comunismo, el ex comunista o el ex compañero de viaje se transfiguró en el francotirador más activo (Deutscher, 1950). El antitotalitarismo emergió como bandera de los anticomunistas militantes (Sidney Hook, James Burnham, Arthur Koestler). Pronto las reuniones de intelectuales, en nombre del anticomunismo, encontrarán cause en el Congreso por la Libertad de la Cultura, coordinado por Carl Joachim Friedrich, y auspiciado por la Fundación Ford y la CIA, cuya orientación estaba dirigida a difundir la crítica de las teorías del totalitarismo. En el libro *Intelligence de l’anticommunisme. Le Congrès pour la liberté de la culture 1950-1975*, Pierre Gremion muestra que los resultados de la reflexión normalmente eran publicados por revistas conservadoras, tales como *Encounter*,

Preuves, Der Monat, Tiempo presente, consideradas de alto nivel intelectual y siempre anticomunistas. La CIA, por medio de su director, Allen Dulles, no solamente se ocupaba del espionaje industrial y político, sino también de articular el engranaje intelectual de los exiliados europeos mediante el que se daba forma a la idea de un liberalismo redentor frente a la barbarie comunista-totalitaria (Grémion, 1994). Diferentes discursos muestran el modo en que los grandes personajes políticos en Estados Unidos colocaban en lugar equivalente al fascismo, comunismo y totalitarismo, afirmando que cuando se trata de totalitarismos no existe ninguna diferencia entre ellos.⁴ En este periodo, el totalitarismo adquirió un significado de amenaza para la humanidad, vinculado con la URSS y sus aliados. El conflicto fundamental dejaba de ser entre capitalismo y socialismo, derecha e izquierda, democracia y fascismo, ahora tomaba su lugar la confrontación entre libertad y tiranía (Grémion, 1994: 37). A partir de este momento se trataba de combatir al comunismo (URSS y RDA), incluso al precio de una guerra atómica (Merlio, 1986: 119-136).

En Alemania tuvo lugar la consumación del divorcio entre antifascismo y totalitarismo. El primero emigró al este para encadenarse al régimen estalinista y proclamaba el Muro de Berlín como una defensa antifascista. El segundo se convertía en la prerrogativa exclusiva de la República Federal de Alemania (RFA) y lo expresaba excluyendo a los comunistas de los puestos públicos. La metamorfosis del anticomunismo, en clave totalitaria, asumía ahora una doble función política: inmunizaba al sistema occidental colocándolo por encima de cualquier crítica y ponía entre paréntesis el pasado nazi (Traverso, 2001: 90-91). A partir de este momento, Estados Unidos establece una política exterior de intervención tomando como bandera la lucha contra el totalitarismo y así justifica la guerra en Corea, bajo el supuesto de apoyar la represión comunista en Indonesia y, más tarde, en Vietnam. En América Latina, interviene apoyando abiertamente la preparación de dictaduras militares, autoritarias, pero “antitotalitarias”, es decir, anticomunistas (Spiro y Barber, 1970: 3-23). La simbiosis entre fascismo y estalinismo que tomó forma en la década de 1930, recuperó fuerza en este momento, liberales y conservadores tenían el terreno libre para elaborar una ideología del totalitarismo que los erigía en defensores exclusivos de la libertad frente a un sistema de opresión. El relanzamiento de los regímenes liberales, después de la Segunda Guerra Mundial, ligado a un crecimiento económico y de prosperidad del mundo occidental, aprovechó en el plano cultural y político, la idea del totalitarismo, abandonada por la

⁴ Al respecto, véase la Declaración del 13 de mayo de 1947 del presidente estadounidense Harry S. Truman (Adler y Paterson, 1970: 1046).

izquierda y puso en marcha la ilustración negativa del vínculo ontológico que, en la filosofía neoliberal, articula capitalismo y libertad (Traverso, 2001: 93). La denuncia del totalitarismo movilizó una importante corriente de la opinión liberal. La definición del comunismo como sistema totalitario comenzó a tomar forma, toda vez que era presentado, tanto por liberales como por antifascistas y ex comunistas, como la estructura más acabada que había resistido a la destrucción del fascismo y del nacional-socialismo, pero al final procedía de las mismas causas y persecución de fines análogos. No se trataba simplemente de una transferencia al comunismo de rasgos imputados al fascismo, sino de la determinación de una nueva categoría política, cambio que significaba la construcción de Estados enemigos, cuya designación sociohistórica colocaba, específicamente, a la Unión Soviética como amenaza para la existencia de las democracias. Así, el concepto fue tomado como un concepto de derecha, inventado por la derecha y forjado al servicio de un designio reaccionario (Lefort, 1990: 38).

Las revoluciones sociales, políticas y culturales desplazaron el concepto del totalitarismo. En los países en los que se había generado un fuerte debate en la posguerra, el término comenzaba a eclipsarse, solamente quedaba enmarcado como un residuo ideológico de la Guerra Fría. Desde la perspectiva de Traverso, podría fijarse como fecha simbólica de este eclipse la publicación del artículo de Jason Epstein sobre la CIA y los intelectuales, publicado en la *New York Review*, en abril de 1967. El documento revelaba las fuentes ocultas de financiamiento del Congreso por la Libertad de la Cultura, evidenciando que el antitotalitarismo había sido creado como una forma de propaganda ideológica de la política exterior estadounidense. En ese mismo año, Herbert Spiro y Benjamin R. Barber proponían abolir el término de “totalitarismo”, al que identificaban con un arma de la contraideología estadounidense en la Guerra fría, dirigida a deshistorizar y demonizar los regímenes comunistas, al mismo tiempo que justificaba la carrera armamentista atómica occidental, con vistas a una guerra “antitotalitaria” (Spiro y Barber: 1970: 3-23). Los politólogos de la *New Left* estadounidense subrayaron, también, el carácter ideológico de las tesis “totalitaristas” y como formas de coerción y opresión hacia los regímenes comunistas, al mismo tiempo que bajo esa máscara se ocultaba el control, influencia y manipulación sobre la opinión pública, al cobijo de la democracia liberal y la economía de mercado capitalista. Mostraron que las amenazas a la libertad de los individuos provenían de un mercado que condiciona el modo de vivir, mentalidades, gustos y placeres, no solamente de un Estado opresor (Traverso, 2001: 112-14). Otro debate que desplazará la cuestión del totalitarismo en estos años, será el tema de la *Shoah*. El proceso de Eichmann en Jerusalén y la publicación del célebre ensayo de Arendt (2009b), focalizaron nuevamente la atención hacia la diferencia y especificidad del exterminio racial como una particularidad del nazismo, aunque esto

no impidió regresar a la discusión simplista de muchos intelectuales sobre la relación nazismo-comunismo, campos nazis-campos soviéticos.

En 1968, nuevamente se dará un cambio de registro, el debate sobre el totalitarismo regresa a París, bajo la mirada de los ideólogos desilusionados por el maoísmo, a quienes se les denominará “Nouveaux philosophos”. Partiendo de una crítica al trotskismo, igual que Castoriadis, Claude Lefort elabora una nueva teoría del totalitarismo, en la que entrecruza a Marx y Maquiavelo, alejada del liberalismo clásico y del comunismo político. El totalitarismo no es ni un accidente de recorrido en el desarrollo del capitalismo industrial ni una aberración de la cual la psicología proporcionaría la clave, éste realiza una virtualidad inscrita en lo social desde que su institución no puede ser ya concebida ni contenida por un discurso que busque su origen en un lugar ajeno. En ese sentido, no constituye una forma de despotismo sino de totalitarismo, toda vez que se trata de una tentativa de encerrar el espacio social en él mismo, desde el centro imaginario de su institución, de hacer coincidir el ser con el parecer aquí y ahora (Lefort, 1990: 166). Si bien estos filósofos fueron quienes abrieron el debate hacia otros horizontes, hacia reflexiones antes desconocidas, alimentaron una nueva oleada anticomunista. La restauración político cultural del tema, hacía una puesta en escena de la crisis de la extrema izquierda y, una vez más, el totalitarismo ocupaba el centro del debate intelectual, poniendo punto final a la hegemonía cultural del marxismo y de una larga tradición antifascista. En síntesis, la reflexión francesa en las décadas de 1970 y 1980, giró en torno al gulag, la URSS y el comunismo. El significado del totalitarismo nuevamente fue unilateral; leído como sinónimo del comunismo (Traverso, 2001: 133-135).

Finalmente, con la caída del Muro de Berlín (1989), la idea del totalitarismo rejuvenece. El Occidente triunfante no construye nuevos conceptos sobre los cuales fundar su hegemonía, sino que retorna a la categoría de totalitarismo. Renace con la conclusión de la Guerra Fría y se ampara en la teoría del totalitarismo para decretar al orden neoliberal como el mejor de los mundos posibles para enfrentar el pasado totalitario y las dictaduras del siglo XX. De manera paralela, emerge el discurso neohegeliano del “fin de la historia”, para referirse a la conclusión de los totalitarismos. La historia alcanza el “final feliz”, donde capitalismo y democracia liberal no tienen más enemigo enfrente y, de este modo, pueden fincar un horizonte insuperable para la humanidad, después de la barbarie del siglo XX. Sin embargo, lo que llama la atención, como afirma Traverso, es que en esta reconstrucción que hacen del liberalismo intelectuales como François Furet (1995), ignoran que liberalismo y democracia han conocido caminos diferentes, al menos hasta la Primera Guerra Mundial. Pero no sólo eso, llevan a cabo una lectura acrítica del liberalismo, toda vez que lo presentan como

una tradición intrínsecamente virtuosa e históricamente inocente.⁵ Colocan entre paréntesis el imperialismo y el colonialismo –prácticas que Arendt visibilizó en su obra, como una de las fuentes del totalitarismo (1976)–, olvidando que estos dos procesos salvajes constituyeron las causas de la Primera Guerra Mundial, nacida de la crisis del orden liberal del siglo XIX, “por no decir nada de la actitud de los regímenes liberales europeos frente a los fascismos de entreguerras” (Traverso, 2001: 138). Del mismo modo que Dolf Oehler describe en *El Spleen contra el olvido*, el desprecio de la cultura francesa del Segundo Imperio, hacia la revolución de 1848, tratando de exorcizar por todos los medios su recuerdo y volviéndola innombrable –escribe Traverso–, la idea de la revolución está criminalizada, reducida a la categoría de comunismo y de esa forma archivada en el capítulo del totalitarismo de la historia del siglo XX. Asimilada al terror y éste reducido al cumplimiento de una ideología criminal sostenida sobre el pensamiento de Marx. De esta manera, capitalismo y liberalismo regresan, nuevamente, como figuras sobre las que se sostiene el destino ineluctable de la humanidad, que ya había sido descrito por Adam Smith y Tocqueville. Este diagnóstico no designa un nuevo orden en construcción, sino un sistema social y político presentado como la única respuesta posible a los horrores del siglo XX (Traverso, 2011: 83).

Desmontar el artificio sobre el que se edificó la estigmatización del comunismo, no significa justificar al régimen estalinista responsable de perpetrar un crimen sobre la humanidad sin precedentes, sostenido sobre la interpretación del pensamiento marxista. Ciertamente, no hace falta el socialismo para que el capitalismo colapse, sólo hace falta el capitalismo mismo. Lo que sí requerimos es la construcción de una fuerza de oposición para que el sistema actual sea derribado sin que la humanidad sea arrojada a la barbarie. En este sentido, recuperar los lenguajes de Marx, de “cierto Marx”, permitiría proteger un futuro que aún no nace y ofrecer un refugio a las generaciones por venir.

⁵ El mesianismo político (secular) del liberalismo tiene larga historia en este sentido. Una primera fase comienza en 1789. La Revolución francesa se convertirá en una guerra a domicilio. “El pueblo francés vota por la libertad del mundo”, afirma Saint-Just. En 1792, la Convención había decidido ofrecer fraternidad y ayuda a todos los pueblos que quisieran recuperar su libertad. En la práctica, esto significó que era legítimo que los soldados ocuparan su país. Los promotores de las guerras dirigidas a alcanzar la libertad, en particular, los del grupo de los girondinos, entre ellos Condorcet, pedían que se exportara a todas partes la fraternidad y la libertad, incluso por la fuerza de las armas si era necesario. La justificación era que solamente así sería posible alcanzar el objetivo realmente superior, la paz perpetua (Todorov, 2012: 39).

DIAGNÓSTICO VIGENTE Y LEGADO DEL PENSAMIENTO DE MARX

Hoy somos interpelados –*nosotros* y los que están por venir– por el legado de un *cierto* Marx rasgado por tres lenguajes: uno directo, pero lento, que remite a la escritura de su pensamiento. Lento porque toda la historia del *logos* se reafirma en él y directo porque su decir siempre está atravesado por la pregunta y la respuesta. Respuestas formalmente decisivas, pero que adquieren consonancia en el momento en que la historia se detiene. Paradójicamente, cuando responde, las preguntas devienen en indeterminadas. Su pensamiento demanda de un lector que formule otro modo de cuestionamientos. Por ello, el lenguaje de Marx a veces es interpretado en términos de humanismo, historicismo, ateísmo o, incluso, como nihilismo. Su segundo lenguaje es político, momentáneo y directo. Se trata de un modo que irrumpe, no remite a un sentido, sino a una llamada, una violencia, una decisión de ruptura. El exceso es su única medida, convoca a la lucha, recomendando la “revolución permanente” y designando a la revolución no como necesidad a plazo fijo, sino como inminencia, brindándose para ser vivida como exigencia siempre presente, sin cortapisas. El tercer lenguaje es el indirecto del discurso científico, cuya formulación es una apuesta por la objetividad y un pensar teórico que trastorna la idea misma de la ciencia. En este lenguaje, ni la ciencia ni el pensamiento salen intactos, basta leer *El capital* para darse cuenta que se trata de una obra esencialmente subversiva, pero respetuosa de los cánones científicos. Hasta aquí podemos darnos cuenta de que los lenguajes de Marx están trazados por una contestación incesante que rompe y fragmenta, manifestándose en su exposición de formas múltiples. El lenguaje comunista es siempre a la vez tácito y violento, político y sabio, directo e indirecto, total y fragmentario, lento y casi instantáneo. En esto radica la incomodidad de su lenguaje, pero también su actualidad. Siempre vuelto contra él mismo, tropezándose, desuniéndose y uniéndose a la vez. Tal distorsión irreductible es la que obliga a quienes soportan su lectura (la práctica) a someterse a una interpelación incesante, actualizando a un *cierto* Marx, una vez y cada vez (Blanchot, 2007: 94-95).

La yuxtaposición, multiplicidad y desconexión de estos tres lenguajes es lo que nos emplaza a seguir diciendo, “desde un cierto Marx”, lo que hoy nos acontece. Su espectro continúa designando el lugar de asignación desde el cual estamos comprometidos a responder. Pero, cuál es esa marca, ese tiempo, que hoy nos convoca. Es simple, solamente hay que girar la mirada al lugar de las víctimas de la economía global, a los 30 millones de nuevos esclavos; a los 300 millones de nuevos siervos; a los refugiados e inmigrantes sin papeles que el capitalismo explota y excluye de todo derecho ciudadano; a los trabajadores que están obligados a ver el mundo desde abajo. Pero, como sostiene Traverso, no para apiadarnos de ellos, sino para construir una cultura

que busque recompensarlos, que vea a las víctimas de la economía social como sujetos rebeldes, no como sujetos de compasión. Apostar por “cierto Marx”, no implica poner entre paréntesis el duelo y la lamentación, ni mucho menos la derrota, no debemos olvidar que esto forma parte de la lucha misma. Antes de volver a conceptos como “revolución”, noción que hoy se muestra anquilosada e, incluso, estigmatizada, es preciso tornar al descubrimiento de la melancolía de la izquierda (Traverso, 2018: 1-9). Ese gesto revelado en el quiebre histórico de 1989, con el fin del “socialismo real”, desterrado de los discursos oficiales y censurado por la propaganda en el marco de las grandes celebraciones. Recuperando el término de Hannah Arendt, Enzo Traverso nombra a esta experiencia como la “tradicción oculta”, tomando como símil la historia del judaísmo “paria”, irreductible a todo conformismo religioso o político, insumiso tanto en la sinagoga como frente al poder establecido (Traverso, 2018: 1). El *decir de cierto Marx*, al que nos referimos en este texto, en términos de legado, de vigencia, para nosotros y quienes están por venir, se postula en este registro. La actualidad de Marx emerge en aquellos que siguen viendo el mundo desde abajo, con los ojos de los desgraciados, desde quienes miran con dolor y sufrimiento, pero también con melancolía, se trata de una tradición de la derrota, indisociable de las luchas y las esperanzas, de las utopías y las revoluciones, inspira un pensamiento crítico y una reflexión estratégica –volveremos a esto más adelante–, más allá de credos y culturas.

La desconexión de los lenguajes de Marx, su no contemporaneidad en sí mismos, es algo innegable. Sin embargo, a lo que nos convoca a volver siempre, es al valor de su alcance sin límite, a su heterogeneidad, que no significa debilidad o inconsistencia teórica. El defecto de sistema aquí no es un defecto. La heterogeneidad abre a lo otro un espacio para que desde la contemporaneidad vuelvan a reconstruirse las preguntas y las respuestas de su decir. Es preciso insistir en esto para poner sobre aviso, no contra el saber sino contra la ideología cientificista, intelectual, que a menudo en nombre de la ciencia, o de la teoría como ciencia, estigmatiza o purifica la obra de Marx (Derrida, 2003: 47). De lo que se trata es de traer el diagnóstico de Marx al presente para conectarlo con el lugar de asignación de nuestro compromiso hoy. Pero, ¿por qué sigue vigente el diagnóstico de Marx para las víctimas de la globalización neoliberal, a las que no debemos compadecer sino acompañar para construir una cultura que busque recompensarlos?

En el primer volumen de *El capital*, Marx describió los procesos mediante los que el capitalismo creaba la base técnica de la liberación de la humanidad. Al mismo tiempo, reconocía que bajo la lógica interna que propugnaban las fuerzas de producción mutarían en fuerza de destrucción (Marx, 1974: 312 y ss.). Después de un proceso de desarrollo sin precedentes de las fuerzas productivas, apoyadas en el desarrollo

tecnológico y en la acumulación de la riqueza, esta práctica devino en un obstáculo ingente para el progreso social. La cuestión que hoy se plantea a la humanidad es la tarea de romper con la potencia de esta forma capitalista para utilizarlas en beneficio de la humanidad. Los cuestionamientos que se aperturan hoy al pensamiento de Marx, en efecto, se modifican. La aseveración de que el neoliberalismo muestra una cara de destrucción, con su conjunto de políticas económicas y una ideología y reconfiguración de relación entre el Estado y la economía, donde el desarrollo tecnológico deja atrapado al trabajador o, peor aún, lo aísla del proceso productivo, toda vez que ya no lo requiere ni siquiera como fuerza de trabajo barata, conduce a repensar un registro diferente del papel del “proletario”, frente al nuevo espíritu del capitalismo. En la actualidad, hemos dejado atrás eufemismos y paráfrasis, las palabras dejan de esconder sus significados, como señala Bensaïd, volvemos a llamar *gato* al gato, *beneficio* al beneficio, *explotación* a la explotación. Inevitablemente, en el retorno de “cierto Marx”, dejamos de referirnos a la “conflictividad social” del capitalismo y volvemos a discutir sobre la “lucha de clases”, no sólo del capitalismo, sino del liberalismo. Y, de pronto, nos damos cuenta que, por lo menos, un lenguaje de Marx sobrevive a la muerte apresuradamente anunciada del monólogo del capital ventrílocuo. El “mundo conectado” en redes no configura la potencia tecnológica de la libertad, sino que se caracteriza por el adelgazamiento de las empresas y del Estado, por la ligereza y la movilidad, por la fluidez rizomática y la competencia implacable, por la confusión entre la vida pública y privada, por la individualización del trabajo y por la confusión entre la persona y su fuerza de trabajo. Pero no sólo eso, el proceso que habitamos continúa dominado por la lógica impersonal de la valorización y la acumulación de capital. Por supuesto, bajo otras formas combinadas por la revolución informática, la mutación en la organización del trabajo y los nuevos modos de explotación del trabajo asalariado. El resultado de este proceso incrementó la exclusión social, aumentó también los desafectos, la presencia de los sin-nada, llamados por Gabriel Tarde, “los excluidos del mundo”, no se trata de los olvidados, sino de la contrapartida y condición necesaria para que se reproduzca la globalización neoliberal (Bensaïd, 2012b: 29-30).

En el discurso pronunciado por Marx a los obreros londinenses, en abril de 1856, Marx argumentó en qué radica el carácter ambivalente del progreso tecnocientífico en el capitalismo. Por una parte, obnubila las conciencias de los hombres, aliena al trabajador en primera instancia y, por consecuencia, a gran parte de la especie humana. Por la otra, el hombre adquiere un amplio dominio sobre la naturaleza, pero al mismo tiempo, se convierte en esclavo de los otros hombres (Marx, 1856). En ese mismo tono, en el primer volumen de *El capital*, señaló que el progreso de la agricultura capitalista es un “progreso” no sólo en el arte de depredar al trabajador, sino también en el arte de

depreñar el suelo; de manera que todo progreso dirigido a fecundar la tierra en un plazo determinado es, al mismo tiempo, un progreso en la ruina de las fuentes duraderas de esa fecundidad (Marx, 1974). En efecto, “un nuevo espíritu del capitalismo” se eleva en el firmamento del mercado. Un espíritu que justifica la adhesión voluntaria de los explotados al fetiche que los explota. La nueva lógica del trabajo, donde lo que impera es la discontinuidad de los proyectos, las intermitencias del trabajo, la precariedad y la inseguridad, se convierten en el síntoma que paraliza la vida presente y futura de la gente. La duración de los compromisos se contrae y todo se retrae a lo efímero, a lo instantáneo, a lo inmediato. Los contratos son desplazados a un tiempo corto-definido. Mientras tanto, las personas (y las masas) se diluyen en la telaraña de las redes sociales. En el trayecto de esta experiencia las relaciones sociales se desvanecen y toma su lugar, con mayor fuerza, la justificación de los dominantes frente a los dominados. Sumado a lo anterior, somos testigos de la crisis ecológica que, junto con la crisis del trabajo asalariado, constituye el punto de quiebre de la racionalidad mercantil. Lo que se apunta desde aquí, es el afán de lucro desmedido. La preocupación en este sentido coloca en el centro de la cuestión una crítica a un determinado fundamentalismo ecológico, indiferente a la cuestión social, que precisa censurar la reducción inversa a los males sociales. Sin embargo, es preciso asumir que las crisis ecológicas también son resultado de las crisis sociales de la época. Por lo tanto, es necesario reconocer que la crisis ecológica actual está completamente subordinada a la economía. No es causal –como afirma Bensaïd– que los médicos higienistas y los filántropos del siglo XIX, ante los daños sanitarios y urbanos de la industrialización capitalista, se convirtieran en los pioneros de la ecología moderna. Sin duda, fue el liberalismo económico quien generó su propia modalidad de crisis ecológica (Bensaïd, 2012b: 89).

En el *Manifiesto del Partido Comunista*, Marx apuntó que la transformación de las fuerzas productivas en fuerzas destructivas tiene su origen en la lógica del beneficio privado y la edificación de una cultura burguesa basada en el dinero (Marx y Engels, 1978: 42). La forma del dinero en el contexto actual adquirió un significado más complejo y una radicalidad destructiva más profunda. Visible desde hace ya más de un siglo y medio, el “misterio” de la autogeneración del capital, de la multiplicación de los dividendos, potencia su vitalidad colocando sus valores cardinales en el corazón bursátil. Tal proeza exige empeñar el futuro; y para atender los vencimientos, requiere del aumento de la productividad e intensificación de la explotación. El doble imperativo de la velocidad y el desplazamiento son la consecuencia lógica de la reproducción ampliada y de la rotación acelerada destinadas a evitar el colapso del capital. En este ejercicio, la economía global devora territorios convirtiéndolo todo en mercancías. La cultura burguesa basada en el dinero, en su carrera por la “creación del valor”, convence a los asalariados de las bondades del auto-despido, haciéndoles creer que ganarán como

accionistas lo que pierdan como asalariados. Por medio del mecanismo bursátil se crea la ilusión de que el dinero aumenta de valor milagrosamente, omite que el punto de ruptura de este crecimiento mágico esconde el ciclo completo de la metamorfosis del dinero en salarios y medios de producción, de los medios de producción en mercancías y de las mercancías en dinero. De este modo, el milagro cotidiano de las plusvalías bursátiles y de la “rentabilidad de la inversión” elude el momento de la producción en el que se extrae la plusvalía del subsuelo del mercado (Bensaïd, 2012b: 32-33). Roland Barthes, en sus *Mitologías*, afirma que la ideología burguesa se nutre del mito, la convierte en una palabra despolitizada, cuyo sentido es despolitizar (Barthes, 1999). Y esta idea del mito sigue teniendo vigencia. Hoy, como ayer, es imposible referirnos a la inmaculada concepción del capital ni mucho menos a su autogénesis, pero sí podemos seguir hablando de la extorsión y apropiación de la plusvalía.

Marx aseveraba en los *Grundrisse* (2017), que la obnubilación de la conciencia y la extensión de las alienaciones producen la cristalización repetitiva de las formas ideológicas de la cultura y, en particular, la añoranza romántica religiosa. Frente a la desintegración social, caracterizada por la fragmentación de solidaridades colectivas, surge la individualización mercantil, cuya particularidad primera refiere a la pulverización social. Distinguir a alguien, reconocerlo en su dignidad, no constituye hoy una marca de identidad en las personas. Lo que aparece en el escenario social es un conjunto de “personas sin cualidades”, la muchedumbre solitaria de los encuestados que ya no votan, de los consumidores de domingo en un centro comercial, de los anónimos espectadores de series en red, entre muchas otras formas de desdibujamiento colectivo-individual. Para compensar esta peligrosa tendencia, la cultura burguesa ofrece múltiples formas para volver a lo religioso. Ocurre que en este momento todos los valores se esfuman y todo es susceptible de ser considerado un valor. La gente ya no cree en nada o pretende creer para estar más tranquila. No sabe a qué debe ser fiel, ni quién es su dios. Vuelven a la religión tratando de encontrar, una vez más, lo que Marx denunciaba como “el suspiro de la criatura abrumada”, el sentimiento de un mundo sin corazón”, “el espíritu de los tiempos sin espíritu”, como el opio, alivia u adormece. En este momento de confusión, el “capitalismo absoluto” desarrolla su propio sistema de valores y normas, donde la divisa liberal tiende a reemplazar la libertad por el consumo y la solidaridad por la caridad –condicionada esta última, siempre, al designio de la jerarquía económica. El imaginario que adquiere este “giro religioso” es la reducción de las realidades a formaciones puramente discursivas y negociables de placer. Se trata de una religión dirigida a debilitar las resistencias colectivas haciéndonos creer que existe una ética mercantil y una ciudadanía empresarial. Y así, mientras los negocios siguen funcionando y se favorece a los grandes consorcios globales, los trabajadores (flexibles o asalariados), los “incontables” que miran desde abajo, pueden votar en

masa y afirmar, de este modo, la autonomía política como autonomía absoluta. Desde esta transfiguración de la política, los conflictos son vistos como meras invenciones ideológicas, las clases sociales se disuelven en la idea de nación y ciudadanía y los individuos configuran un rebaño de mónadas en pos de la liberación individual, haciéndoles creer que el deseo de cada uno deviene inmediatamente en universal y armoniosamente compatible con todos (Bensaïd, 2012b: 46). Marx no se equivocaba cuando compelió a los proletarios a acabar con las normas repetitivas de la cultura burguesa mediante una revolución y otra cultura. Por supuesto, cuando se refería a una nueva cultura pensaba en la proletarización de la cultura ilustrada. Hoy, la interpelación es la misma, pero terminar con esa escoria demanda construir una cultura otra, una que no se apiade de las víctimas, como señala Traverso, sino que las recompense y reconozca como sujetos rebeldes, activos, no como objetos de compasión. Las Madres de la Plaza de Mayo, en Buenos Aires, son un extraordinario ejemplo de esta nueva cultura.

Lo que tenemos ante nosotros, como legatarios de los lenguajes de Marx, de la dinámica de su mundo observado, es un *tiempo recobrado por la mirada de un espectro* que nos revela un discurso normativo, postulado por la democracia liberal y la economía de mercado, al que se denomina “orden natural del mundo”, que continúa estigmatizando las utopías del siglo XX, y sin dejar ningún espacio para pensarnos desde otro lugar, desde otra cultura. La derrota y la barbarie del siglo pasado son innegables signos de la muerte de un “cierto Marx”. Pero, la marca que hoy nos convoca a quienes estamos aquí, y a los que están por venir, muestra que por lo menos hemos tenido dos vidas. Y aunque esta segunda no tiene derechos, tiene decisión. En este sentido, la tarea de nuestro tiempo es adelantarnos hacia una afirmación de una cultura basada en la *melancolía de la derrota*. Y aquí nos atrevemos a seguir a Traverso. Retornar a la melancolía de izquierda, a un sentido en el que podamos “ser algo más que liberales”, esto ya lo proponía Marx y lo compartía el movimiento obrero desde 1848, después de la barbarie liberal contra la Comuna de París. Emulando el ejemplo de la “tradición oculta” arendtiana, enunciada líneas arriba, la cultura de la melancolía de izquierda no forma parte del relato canónico del socialismo ni del comunismo. Está completamente alejada de la epopeya gloriosa, casi siempre ilusoria y falsa, de los triunfos y las grandes conquistas, de las banderas desplegadas, de los héroes venerados, de las certezas por venir, se trata más bien, dirá Traverso:

[de] la tradición de las derrotas que, como Rosa Luxemburgo recordaba en víspera de su muerte, ha marcado la historia de las revoluciones. Es la melancolía de Blanqui y de Louise Michel después de la sangrienta represión de la Comuna de París; de Rosa Luxemburgo que, en su prisión de Wronke, medita sobre la masacre de la Gran Guerra y la capitulación del socialismo alemán; de Gramsci que, en una prisión fascista, vuelve

a pensar la relación entre “guerra de posición” y “guerra de movimiento” después del fracaso de las revoluciones europeas; de Trotsky en su exilio final en México, encerrado detrás de los muros de una casa-búnker en Coyoacán; de Walter Benjamin quien, exiliado en París, vuelve a pensar la historia desde el punto de vista de los “ancestros sometidos”; de C.L.R. James escribiendo sobre Melville después de su cuarentena en Ellis Island, *enemy alien* en los Estados Unidos del macartismo; de los comunistas indonesios que sobrevivieron a la gran masacre de 1965; del Che Guevara en las montañas de Bolivia, consciente de que la vía cubana estaba entrando en un *impasse* (Traverso, 2018:1).

En las antípodas de la resignación se ubica la cultura de la “melancolía de la izquierda”. Lo que viene es una apuesta por una melancolía rebelde, no autocompasiva. Una marca inscrita en la historia y en los movimientos que desde hace dos siglos han intentado cambiar el mundo. Justamente porque a partir de la derrota se trasmite la experiencia revolucionaria de una generación a otra (Traverso, 2016). En esto radica la fuerza de los lenguajes de Marx, de un *cierto* Marx, de al menos de uno de sus espíritus. Sin su legado será difícil para las generaciones por venir, enfrentar la desilusión derivada de la barbarie que hoy nos habita.

BIBLIOGRAFÍA

- Adler, Les K. y Thomas G. Paterson (1970). “Red Fascism: The Merger of Nazi Germany and Soviet Russia in the American Imagen of Totalitarianism, 1930’s-1950’s”, *American Historical Review*, vol. 75, núm. 4, abril, pp 1046-1064.
- Arendt, Hannah (2009a). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona.
- (2009b). *Eichmann en Jerusalén*. Barcelona: DeBolsillo.
- (1976). *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Houghton Miffling Harcourt Publishing Company.
- Barthes, Roland (1999). *Mitologías*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
- Blanchot, Maurice (2007). *La amistad*. Madrid: Trotta.
- Bensaïd, Daniel (2012a). *Marx ha vuelto*. Buenos Aires: Edhasa.
- (2012b). *La sonrisa del fantasma. Cuando el descontento recorre el mundo*. Madrid: Sequitur.
- (ed.) (2008). *Politiquement incorrects. Entretiens pour le XXIe siècle*. París: Textuel.
- (1984). “Marxismo contra totalitarismo” [<http://danielbensaid.org/Marxismo-contra-totalitarismo?lang=fr>], fecha de consulta: 1 de agosto de 2018.
- Derrida, Jacques (2003). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- Deutscher, Isaac (1950). “The Ex-Communist’s Conscience” [<https://www.marxists.org/archive/deutscher/1950/ex-communist.htm>], fecha de consulta: 23 de septiembre de 2018.

- Fernández Buey, Francisco (2006). “Marx y los marxismos. Una reflexión para el siglo XXI”, en Atilio A. Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso), pp 191-209.
- Friedrich, Carl J. (1953). *Totalitarianism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Furet, François (1995). *La passé d'une illusion*. París: Laffont/Calmann-Lévy.
- Grémion, Pierre (1994). *Intelligence de l'anticommunisme. Le Congrès pour la liberté de la culture 1950-1975*. París: Fayard.
- Hobsbawm, Eric (2000). *Historia del siglo XX. 1914-1991*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Hughes, Stuart H. (1975). *The Sea Change. The Migration of Social Thought 1930-1965*. Nueva York: Harper & Row.
- Lane, Anne (2001). “Introduction: The Cold War as History”, en Anne Lane y Klaus Larres (eds.), *The Cold War: The Essential Readings*. Malden, Mass: Blackwell Publishers.
- Lefort, Claude (1990). *La invención de la democracia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Marx, Karl (2017). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI Editores.
- (1974). *El capital. Crítica de la economía política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1856). Discurso pronunciado el 14 de abril y publicado en el People's Paper del 19 de abril de 1856 [<http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/56-peopl.htm>], fecha de consulta: 2 de septiembre de 2018.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1978). *Manifiesto del Partido Comunista*. Unión Soviética: Ediciones de Cultura Popular.
- Merlio, Gilbert (1986). “Karl Jaspers et l'Allemagne”, en Juan-Marie Paul (ed.), *Situation de l'Homme et histoire de la philosophie dans l'oeuvre de Karl Jaspers*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy.
- Spiro, Herbert J. y Benjamin R. Barber (1970). “Counter-Ideological Uses of “Totalitarianism””, *Politics & Society*, vol. 1, núm. 1, marzo, pp. 3-21.
- Todorov, Tzvetan (2012). *Los enemigos íntimos de la democracia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Traverso, Enzo (2018). “Melancolía de Izquierda”, *Otros diálogos*, Colmex [http://otrosdialogos.colmex.mx/melancolia-de-izquierda#_fn2], fecha de consulta: 29 de septiembre de 2018.
- (2016). *Melancolie de gauche: La force d'une tradition cachée (XIXe-XXIe siècle)*. París: La Découverte.
- (2011). *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- (2005). “El totalitarismo. Usos y abusos de un concepto”, *Las escalas del pasado: IV Congreso de Historia Local de Aragón*, Barbastro, 3-5 de julio de 2003, Alberto Sabio Alcutén y Carlos Forcadell Álvarez (coords.), pp 99-110 [<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1215785>], fecha de consulta: 10 de agosto de 2018.
- (2001). *El totalitarismo. Historia de un debate*. Buenos Aires: Eudeba.

