

Nueva
Antropología **27**

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

**LA IZQUIERDA EN MEXICO:
controversias en torno a la unidad.**

MIGUEL ANGEL VELASCO, La unidad de la izquierda, una visión histórica * JAVIER ROMERO, La unidad de la izquierda, entre deseo y realidad * EDUARDO IBARRA, Pormenores de un proyecto unitario para 1982 * ROGER BARTRA, La unidad ¿para qué? * HUMBERTO MONTEON, Mella murió por la Revolución * OLGA CABRERA, Un crimen político que cobra actualidad * JUAN LUIS SARRIEGO, Comportamiento político y acción sindical * CAMILO VALENZUELA, Problemática y perspectiva de la unidad de la izquierda mexicana * Documentos.

La unidad, ¿para qué?

Roger Bartra

A Arthur Miller la idea de unidad le parecía, no sin razón, muy espinosa:

El concepto de unidad —escribió—, en el que lo negativo y lo positivo son atributos de la misma fuerza, en el que lo bueno y lo malo son relativos, siempre cambiantes y se encuentran invariablemente juntos en el mismo fenómeno —tal concepto está aún reservado a las ciencias físicas y a los pocos que han entendido a fondo la historia de las ideas (*The Crucible*, I).

Sin embargo este extraño y peligroso concepto es una de las nociones más importantes en la tradición marxista, y tiene su origen en la filosofía hegeliana. A tal punto la noción de

unidad se encuentra enraizada en el pensamiento socialista, que basta su evocación para convocar los más antiguos rituales —con frecuencia sin mayor análisis— en torno a un conjunto de ideas que van de la “unidad y lucha de contrarios” en la dialéctica hasta la “unidad de la clase obrera frente al capital”, pasando por la “concepción monista de la historia”, la “unidad del partido” y la “unidad de la izquierda”. Aunque detrás de la palabra *unidad* hay graves y complejas discusiones y discrepancias, se ha convertido en una noción que provoca, entre la gente de izquierda, una suerte de acto reflejo condicionado: es difícil que se nos ocurra poner en duda la necesidad de alcanzar la unidad. La unidad es buena y salvable en todo: síntesis de contra-

rios, condición para la revolución, necesidad nacional, ingrediente del Estado socialista, fuerza contra el fascismo, exigencia de la clase proletaria, obligación de la vanguardia y requerimiento del progreso. Es decir, la unidad no es sólo un concepto político y filosófico; es también uno de los más caros mitos de la izquierda.

Igualmente, el concepto contrario —la pluralidad— se ha convertido en un mito. Un mito del capitalismo y de la derecha liberal. De allí vino el éxito de la frase de John F. Kennedy en 1963: “Si no podemos acabar con nuestras diferencias —dijo—, al menos podemos asegurar en el mundo la diversidad”. Esta frase es reveladora, a pesar de que no es más que un pequeño fragmento extraído de la política veta de lugares comunes de llamado “mundo libre”. Así, se supone que el mundo liberal capitalista asegura la existencia de una sociedad de una sociedad compleja, abigarrada y plural; surcada de divisiones y diferencias, pero marcada por un abanico multicolor; inconexa y desordenada, pero heterogénea y heterodoxa. Pareciera que allí impera, como expresión de la ley del más fuerte, el viejo refrán: “divide y vencerás”.

En cambio el mundo socialista —en esta mitología— es un espacio homogéneo y ortodoxo; campea en él la cohesión y la unidad, aunque adolece de una gran centralización. La sociedad está dotada de una fuerza indivisible y predomina la igualdad, pero se ex-

pande la monotonía; la política es un monólogo permanente, en un reino organizado por solidaridades infinitas.

Esta polaridad mitológica es —si se quiere— grotesca. Es una caricatura. Sin embargo, es preciso reconocer que hace referencia a elementos reales de la cultura política del siglo XX. A mi parecer, es un imperativo de las fuerzas socialistas cambiar esta simbología, y escapar del corsé que estruja al cuerpo teórico marxista y le impide moverse con libertad: pues estos mitos se han convertido en dogmas, en ceremonias absurdas y en rituales anquilosados. En este sentido, creo que vale la pena poner en duda muchas de las ideas establecidas que giran en torno a la noción de unidad.

Al respecto, durante mucho tiempo en la tradición marxista más ortodoxa, predominó la concepción *monista* explicada por Plejanov y desarrollada después por Lenin. Plejanov, en un texto olvidado por muchos (*La concepción monista de la historia*), en polémica aguda con Mijailovsky, desarrolla una crítica a las ideas dualistas que “reconocen al *espíritu* y a la *materia* como *sustancias* separadas”. Plejanov afirma: “Todo *idealista* consecuente es un monista en el mismo grado que todo *materialista* convencido”. Es cierto: en ese aspecto los extremos se tocan. La misma concepción sobre la “unidad del mundo” es defendida con gran vehemencia por Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*, en defensa de las tesis de Engels en el Anti-

Dühring y contra las interpretaciones de raíz kantiana. Pero Lenin de ninguna manera finiquitó la discusión: la herencia de la dialéctica hegeliana es puesta en duda, cada día con más fuerza, por muchos marxistas. Quiero aquí sólo citar a Colletti, que ha insistido en que el principio mismo del materialismo es “la heterogeneidad del pensamiento y del ser, el carácter extralógico de la existencia”. Colletti dice, creo que con razón, que la tesis hegeliana según la cual todas las cosas “son” y “no son” implica una anulación —por la vía de la lógica— del materialismo mismo (cf. *El marxismo y Hegel*). La ciencia moderna, por diversos caminos, nos muestra que la realidad se rebela con frecuencia al dominio de la lógica dialéctica: este problema nos es planteado en la forma más abstracta por el famoso teorema de Gödel que prueba que no caben todas las verdades aritméticas en un solo sistema axiomático coherente. Pero, de manera más viva y cotidiana, estamos envueltos en una gran revolución tecnológica que provoca una expansión alucinante de la inteligencia artificial; la cibernética y la ciencia de la información han probado que tenía razón Wiener, uno de sus fundadores que decía que la información es sólo información, no materia ni energía. Ningún materialismo que no acepte este hecho puede sobrevivir en la actualidad.

Con estas breves indicaciones he querido sólo introducir algunas dudas sobre el estatuto filosófico general del

concepto de unidad: es claro que la idea se presta a un uso peligroso, tanto para la ciencia como para la política. Las largas y sustanciosas discusiones, desde los austromarxistas hasta los althusserianos, revelan que la “unidad y lucha de contrarios” no es un fruto fácil del árbol de la sabiduría, y que no basta alargar la mano y arrancarlo, para gozar de sus virtudes. Muchos que así lo han hecho no han sido expulsados del edén: al contrario, han quedado atrapados en él sin encontrar salida, mordiendo eternamente la manzana dialéctica en un paraíso teórico dogmático.

Es extraño que la izquierda, que recientemente ha rescatado la idea de la democracia política, no haya puesto en duda al mismo tiempo sus tradicionales ideas sobre la unidad. El principio de la democracia representativa admite la existencia en la sociedad de diferencias y divisiones de naturaleza u orígenes varios; y postula que, precisamente debido a esa diversidad, es necesaria la representación de los distintos partidos.

En contraposición, la tradicional idea “marxista-leninista” de unidad política —aunque con distintas apreciaciones sobre el ángulo de apertura— postula la presencia en la sociedad de una sola gran división, que separa a los trabajadores de los explotadores. En virtud de esto, se afirma la necesidad política de la unidad de la clase obrera, en matrimonio monogámico con el campesinado. Bajo ciertas condiciones

excepcionales se llega a admitir en el seno de la familia revolucionaria monogámica a sectores medios, a la pequeña burguesía, a intelectuales y aun a algunos burgueses "nacionalistas", todos los cuales —a pesar de su carácter "vacilante"— pueden ser compañeros en el viaje de bodas (con el consiguiente peligro de que se metan a la cama con la novia —las masas rurales— y se la lleven).

Nos enfrentamos a un doble problema. En primer lugar, nos debemos preguntar hasta qué punto la polaridad esencial no es una extrapolación lógica de principios dialécticos generales: en las sociedades abigarradas y heterogéneas (a veces llamadas "atrosadas") es evidente que hay una multipolaridad; pero en las sociedades industriales "avanzadas" es difícil demostrar que hay una homogeneización de los explotados: el hecho de que campesinos y artesanos desaparezcan casi totalmente no quiere decir que sean sustituidos por un piélagos monótono de proletarios idénticos el uno al otro, enfrentado a monopolios capitalistas que operan de acuerdo a un modelo único. No cabe duda que en la sociedad capitalista avanzada hay una profundización de los mecanismos de explotación: pero la mayor explotación crea una mayor complejidad social; no hay una simplificación de las confrontaciones sociales y económicas a lo largo de un solo eje bipolar.

El segundo problema es el siguiente: las fronteras que separan a las clases

sociales nunca han coincidido con las líneas divisorias en los terrenos de la política, las opiniones, los valores, la etnicidad, la religión, la sexualidad o la raza. Esto ya lo sabíamos: pero en las sociedades industriales modernas descubrimos que esa complejidad no disminuye, sino que aumenta. La sociedad industrial moderna no está resultando ser, como la describió Weber, un mundo plano y desencantado, sumido en una racionalidad unidireccional y en un insensato culto al progreso y a la máquina. Tenía razón Durkheim, quien previó que en la sociedad del futuro la religión y los ritos no se extinguirían. Así, en las sociedades más avanzadas surgen nuevas formas de etnicidad, nuevas sectas, nuevas religiones, nuevas formas de sexualidad y de organización familiar, nuevos rituales, nuevas formas de organización política, nuevos medios de comunicación, nuevas expresiones de magia, nuevos cultos. Y, desde luego, nuevas formas de enajenación, dominación y explotación.

Ante esta situación: ¿qué quiere decir la "unidad de la clase obrera"? Evidentemente no es posible pensar en cadena: misión histórica del proletariado —unidad de la clase social— unidad del partido—unidad del proceso revolucionario—dictadura del proletariado. La historia nos ha demostrado que las cosas no se encadenan de esta forma, y que los socialistas de fines del segundo milenio nos encontramos con una clase trabajadora muy heterogénea, en

el seno de la cual es cada día más difuso el núcleo proletario puro y duro llamado a constituirse en vanguardia. Antaño se decía que uno solo era el verdadero partido de la clase obrera, y los otros partidos de confesión socialista representaban “desviaciones”, de izquierda o de derecha, a la línea justa que, casi invariablemente, era trazada desde Moscú. ¿Pero cómo reconocemos hoy en día la “línea justa”? Es preciso admitir —y ello es parte de la crisis del marxismo— que no hay punto fijo de referencia. Nos encontramos en una situación en la que el espacio socialista está cubierto, en la mayoría de los países, por varios partidos: comunistas de signo soviético, maoístas, socialdemócratas, trotskistas, populistas y diversas expresiones nacionales de vocación socialista. ¿Qué es lo que hace que un grupo revolucionario salvadoreño sea más socialista que otro? ¿Cuál de todos los partidos comunistas de la India es más auténtico? ¿De todos los grupos y sectas de la izquierda peruana, cuál es el más revolucionario? ¿Son en Europa más radicales los comunistas que los socialistas?

Hay otro ingrediente que agregar a la confusión: es completamente imposible demostrar que la unidad de la izquierda es un requisito indispensable, ya sea para preparar el proceso revolucionario o bien para ganar una mayoría electoral. Basta un vistazo a la historia de las revoluciones socialistas para rendirse a la evidencia de que la uni-

dad es *rara avis in terris*: el caso más evidente es el de la revolución de octubre, pero la revolución china tampoco es un ejemplo de unidad. Y curiosamente en Francia ganó la izquierda las elecciones cuando se rompió la unión de la izquierda.

Se podría argüir que la unidad es una necesidad transitoria de la clase obrera (teoría de los “frentes populares” y de los “movimientos de liberación nacional”). Y que tan pronto como la revolución entra en una fase socialista, es preciso despedir a los aliados y compañeros de viaje. Claro que se presenta un problema: ¿quién despide a quién? Sin duda el más fuerte desplaza al más débil (aunque su fuerza la saque el partido “auténtico” del apoyo exterior, como ha ocurrido en Europa oriental).

No pienso que debemos tirar a la basura la idea y la realización de la unidad, en los múltiples contextos en que se requiere. Pero creo que para ello no debemos basarnos en un trascendentalismo de corte teleológico, sino en la dimensión histórica concreta de las fuerzas políticas que confluyen en la lucha por el socialismo. Y, sobre todo, no olvidar nunca que todo proceso unitario debe garantizar las condiciones para la expansión de la democracia política.

Es necesario aceptar la evidencia: hay serias contradicciones entre la idea tradicional de unidad incubada en los nidos marxistas-leninistas y la posibilidad de un socialismo democrático.

Tendencialmente, los procesos de unidad orientados por la consabida estrategia "marxista-leninista" pueden amenazar el futuro democrático del socialismo. Tarde o temprano el pluralismo democrático se verá avasallado por la dictadura proletaria.

Bujarin y Tomsy hicieron en algún momento una declaración que nos

revela trágicamente una dimensión concreta de la contradicción entre diversidad y unidad: "En la dictadura del proletariado pueden coexistir 2, 3, 4 partidos; pero con una condición: que uno esté en el poder y los demás en la cárcel".

¿Para esto queremos la unidad?

20 de enero de 1985

