

## Poder dual. La excepcionalidad de lo plebeyo\*

Oscar Ariel Cabezas\*\*

### Resumen

Lenin se constituye en un teórico de la revolución no porque aplique la axiomática filosófico-histórica supuestamente contenida en *El capital* sino porque, contrariamente, teoriza sobre el carácter acontecimental de lo que denominó el *poder dual*, conceptualización que lejos de significar un índice para una lectura deductiva de la praxis, es una categoría que nombra la ruptura social en su excepcionalidad. La revolución bolchevique es pensada como la emergencia de lo plebeyo, el acontecimiento de otra forma social, más allá de las certezas burguesas. Bajo este respecto, se propone leer a Lenin como un profano de la política, un teórico político antimoderno que configuró un ejercicio teórico y práctico desde el que habría que inscribir a autores como Antonio Gramsci y René Zavaleta Mercado.

**Palabras claves:** Poder dual – plebeyización – excepcionalidad - Lenin

### Resumo

Lênin se constitui um teórico da revolução não porque aplique a axiomática filosófico-histórica supostamente contida em O Capital, mas porque, ao contrário, ele teoriza sobre o caráter de acontecimento do que ele chamou de poder dual, conceituação que, longe de significar um índice para uma leitura dedutiva da práxis, é uma categoria que nomeia a ruptura social em sua excepcionalidade. A revolução bolchevique é pensada como a emergência do plebeu, o acontecimento de outra forma social, para além das certezas burguesas. Nesse sentido, propõe-se a leitura de Lênin como um profano da política, um teórico político anti-moderno que configurou um exercício teórico e prático a partir do qual teríamos que elencar autores como Antonio Gramsci e René Zavaleta Mercado.

**Palavras-chave:** Poder dual - plebeianização - excepcionalismo - Lenin

---

\* Este trabajo es parte de las investigaciones que realizo dentro del Grupo de Trabajo CLACSO “Herencias y perspectivas del marxismo” coordinado por Elvira Concheiro y Jaime Ortega Reyna.

\*\* Doctor en Filosofía por la Duke University, EE.UU. Académico del departamento de Filosofía de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Santiago de Chile.

La burguesía tenía su propio poder impalpable y extenso. No tenía un ejército pero su hegemonía ideológica estaba intacta a través de la influencia del partido pequeño-burgués. La ideología burguesa dominaba tanto en el polo burgués como en el polo proletario. (419)

René Zavaleta Mercado

Fue ante el estallido de la Revolución Rusa de febrero de 1917 que, por primera vez, Lenin colocó la problemática de la dualidad de poderes en el centro de su teoría de la revolución. (26)

Carlos Nelson Coutinho

El nuevo Lenin ya no era el que había consagrado Stalin. Tenía más caras...(18)

Jaime Ortega Reyna

En el número 28 del 9 de abril de 1917 el periódico *Pravda* publicó un artículo de Lenin titulado “La dualidad de poderes” en la que la primera línea del líder sentencia, sin vacilar, que “[e]l problema del Estado es fundamental en toda revolución”<sup>1</sup>. Este enunciado tiene la intensidad del fragor en el que se debate la posibilidad del triunfo de la Revolución Rusa y el acceso al poder del partido de los bolcheviques. Que el Estado sea un problema fundamental inscribe el artículo en la modernidad del segundo estallido más significativo de la historicidad del siglo veinte, el primero fue la Revolución Mexicana de 1910<sup>2</sup>. A diferencia de este primer acontecimiento, la mundialización de la Revolución Rusa escindiría el siglo en dos modos de la articulación de los principios modernos que configuraron, durante todo el siglo veinte, la Guerra Fría y las guerras capitalistas contra el intento moderno de alterar el modo de producción global y hegemónico del capitalismo. La genealogía política e intempestiva de este acontecimiento debe buscarse en lo que Lenin denominó “dualidad de poderes”. En el análisis del líder bolchevique el triunfo de la revolución habría tenido su conato de ser en la dualidad de poderes. La dualidad no es una división de poderes en el interior de una lógica formal político-parlamentaria. Por el contrario, se trata de la bifurcación material de fuerzas sociales en disputa por la definición y ruptura con las formas sociales y políticas dominantes. Sin la irrupción de las masas plebeyas y sin una clase dirigente que habitando la dualidad de poderes

---

<sup>1</sup> V. I., Lenin, “La dualidad de poderes”, *Obras Completas*. Tomo 31, Moscú, Editorial Progreso, 1985. p.153.

<sup>2</sup> La Revolución Mexicana fue narrada de manera casi inmediata por el mismo John Reed. A su libro *Insurgent Mexico* (1914), le siguió su mundialmente conocido *Ten Days That Shook the World* (1917). El libro de Reed logra captar la atmósfera acontecimental de la Revolución Rusa hasta el punto que es una referencia obligada para la comprensión del suceso que marcó todo el siglo XX.

produjo el estremecimiento de las estructuras sociales y políticas, no hubiese tomado lugar el poder de los bolcheviques como el acontecimiento que marcará la memoria de las luchas por el poder del Estado moderno. John Reed, joven periodista americano, narró la crisis producida por la Revolución Rusa como los “diez días que conmovieron al mundo”<sup>3</sup>. Esos diez días son el punto de inflexión más elevado de la modernidad anticapitalista y Lenin el timonel que la conduce mediante formas seminales de un proceso político que tomó lugar en la interioridad de una teoría de la dualidad de poderes. Esta teoría fue sin duda desatada por la modernidad de una revolución con carácter de acontecimiento mundial y elaborada por la excepcional inteligencia política de Lenin. La modernidad anticapitalista de la revolución encabezada por Lenin es moderna y, a su vez, “anti-moderna”. Es moderna porque interrumpe el agotado Estado de los Romanov y abre la sociedad rusa a su inscripción en la historia de la modernidad capitalista. Pero es también “anti-moderna” porque se retira de las convenciones doctrinales de la política entendida liberalmente, es decir, se retira de los presupuestos ideológicos de la modernidad burguesa y del paradigma de la conjunción de la Revolución Francesa e Inglesa debido al carácter excepcional del poder dual.

En el contexto de la historia de las revoluciones europeas, la Revolución Rusa, de febrero a octubre de 1917, es un acontecimiento excepcional que desestabiliza el patrón de acumulación de experiencias políticas y de concepciones del desarrollo de la modernidad. Como figura clave de la Revolución Rusa, Lenin es un moderno que entiende que se halla en medio de un acontecimiento inédito. Su inteligencia política y, como dirá Zavaleta Mercado, “localista”<sup>4</sup> le hará entender que es el *desvío* a la modernidad europea de las convenciones del *mundo de vida* burgués lo que puede sacar a Rusia del atolladero de la democracia-parlamentaria como base inherente a

---

<sup>3</sup> J. Reed, *Ten Days That Shook the World*, New York, Editorial Penguin Classics, 2007.

<sup>4</sup> El localismo de Lenin está sugerido por Zavaleta Mercado en oposición al alocalismo de Trotsky. Por localismo debe entenderse la lógica situacional y singular del poder dual, es decir, su desinscripción de las lecturas rápidas que reducen la dualidad de poderes a un binomio metafísico. En su intento por desleninizar la teoría del poder dual varias de las recientes lecturas sobre la dualidad de poderes reducen la teoría de Lenin a un binarismo simple de dos fuerzas en contradicción.

la modernidad capitalista. Su modernidad anti-moderna es la de la imaginación política como *acto de pensamiento*, el que se desata en medida de la lucha por el poder y bajo la estricta comprensión de que la autonomía de la política es el arte que trabaja con el conjunto de *contingencias* en el interior de situaciones políticas concretas. Lenin es sobre todo, como lo va a sugerir Gramsci, un pensador de la política que se resta a las abstracciones y a los apriorismos en política. El teórico de la política piensa en medio de las tormentas producidas por las pasiones y los afectos enardecidos por una situación excepcional. De ahí que no sea casual que muchas veces se haya señalado que su figura intelectual es la más importante encarnación de Nicolás Maquiavelo (1469-1527) en el siglo veinte. Tampoco es casual que la grandeza del año que marcará y dividirá geopolíticamente el mundo en dos no pueda ser escindida de sus habilidades como teórico de la política y, específicamente, del poder dual. Esto es lo que reconocerá tempranamente Gramsci cuando escribe el célebre artículo de noviembre de 1917 titulado “La revolución contra *El Capital*”. Publicado el mismo año en que la modernidad capitalista crujió por los eventos de la Revolución Rusa, en este singular artículo Gramsci dirá, junto a Lenin, que, en Rusia *El capital* (1867) de Carlos Marx es el libro de los burgueses, cuya idea de revolución somete la voluntad de las pasiones políticas y autonomía de la política a la espera del cumplimiento de las “leyes de la historia”. La crítica al libro sagrado de los marxistas deconstruye las leyes nomotéticas de la civilización occidental, con las que se llevaba a cabo la contención de los procesos de lucha abiertos por las tensiones sociales y políticas de la modernidad. Lo que tanto Lenin como Gramsci van a notar es, algo así como, la ideología de la contención de la revuelta social cifrada en la lógica de la *espera*.

¿Pero por qué lo inaudito de pensar que la revolución bolchevique se hizo contra un libro? Como si se tratase de la cabeza quijotesca, desquiciada y profana de un desviado que lee en la revolución encabezada por Lenin una revolución contra el libro de los burgueses, Gramsci ve en la voluntad y la organización de un “príncipe moderno” el punto de escape a la parálisis de la revuelta plebeya. Esto explica que

para Gramsci Lenin conduce el proceso político contra un libro religioso que presagia la espera del milagro de las leyes nomotéticas, es decir, un libro en el que la emancipación está cifrada en la estructura de un milagro religioso y no en la lógica profana de un acontecimiento político cuyo vínculo es indisociable de la teoría de la excepcionalidad del poder dual. La Revolución Rusa es así, no solo una revolución profana, sino también un dato anómalo e incluso el punto de distinción radical de la modernidad liberal-parlamentaria. Esto es lo que permite interpretar el *conato* bolchevique como la anti-modernidad de la modernidad capitalista. Los procesos de emancipación de la modernidad europea son principalmente liberales. Estos terminaron superando el “Antiguo Régimen” produciendo como mundo de vida político una *estructura de complicidad* entre democracia y modernidad capitalista.

La irrupción bolchevique de 1917 se restó a la marca eurocentrada de la estructura de complicidad de la modernidad política y, por supuesto, también se restó a la anti-modernidad que produjeron los movimientos reaccionarios y conservadores. En el seno de un devenir político que es indisociablemente ilustrado y plebeyo, la revolución bolchevique y la tradición de sus teóricos produjeron una “ilustración radical” de la que Lenin es su mejor hijo. Este devenir de la política aparecerá atado en la consigna leninista de “todo el poder” a los *soviets*; y también aparecerá como evento singular de una modernidad anticapitalista cuya esencia está desplegada en la potencia de la fuerte atadura entre el devenir plebeyo de la política y la ilustración profana<sup>5</sup>. Que el acontecimiento más significativo del siglo veinte haya devenido otra cosa, no es algo que examinaremos<sup>6</sup>. Lo que interesa es mostrar que la hipótesis

---

<sup>5</sup> La idea de una ilustración radical se la debemos al estudio de Jonathan I. Israel. Me interesa de su relato sobre las fuentes de Spinoza la narración de que aquello que más escandalizó a los contemporáneos de Spinoza fuera el hecho de que este negara los milagros. La negación del milagro supone la negación de la espera y de la esperanza teológica al servicio de la neutralización de la política. Al igual que Spinoza, Lenin es el que niega el milagro del marxismo ortodoxo. Cf. J.I. Israel, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650- 1750*, trad. Ana Tamarit, México, Editorial FCE, 2012.

<sup>6</sup> Compartimos completamente la posición de Heidegger de que la composición de la URSS, es decir, la posterioridad a los efectos del acontecimiento de 1917, es “desde un punto de vista metafísico, exactamente idéntico al de los Estados Unidos”. De alguna manera la desmesura con la que Oscar del Barco decide sepultar a Lenin está tramada por esta indistinción heideggeriana. Sin embargo, a diferencia de Heidegger, Del Barco, liquidando teóricamente a Lenin, renuncia a la política mediante la estetización del pensamiento y la política acusando a Lenin de ser un pensador esencialmente

leninista del poder dual es una posición teórica que se sostiene en el interior de la experiencia política de los soviets y que en sus distintas traducciones la teoría del poder dual define y redefine los modos de agenciamiento intelectual a la comprensión profana que ofrece Lenin como estrategia de la política.

La experiencia bolchevique está definida por la imaginación política de Lenin y su contenido profano, este se habría expresado en la idea gramsciana de que la Revolución Rusa se hizo nada menos que contra el libro de la ilustración marxista, es decir, *El Capital* de Marx. Esta curiosa idea de Gramsci permite entender que el marxismo que ofrecía una alternativa al horizonte liberal de la modernidad era también una teología secularizada que con posterioridad a Lenin y Gramsci, ha sido identificada por una estela de pensadores: entre los más importantes podemos mencionar a Max Weber, Carl Schmitt y Walter Benjamin, entre otros<sup>7</sup>. Pero es Gramsci quien piensa que la Revolución Rusa se ha hecho contra un libro teologizado por la marxología de la época. De manera que lo que ve Gramsci en la irrupción de lo plebeyo es precisamente la potencia profana de un acontecimiento. Este acontecimiento profano está dado por el desborde de lo plebeyo y su curiosa agrupación en la estructura assemblearia de *disenso* que fueron los soviets de obreros, soldados y campesinos. El disenso assembleario puede aquí ser entendido como un conato intempestivo de plebeyización antimoderna de las fuerzas políticas. Este antimodernismo no solo se hallaría en las prácticas sociales de lucha y organización plebeya, sino también en el desprecio por la captura de los cambios sociales a manos del mito ilustrado<sup>8</sup>. Se trata de la producción de un punto de fuga respecto de todos

---

burgués y al bolchevismo de ser una secta religiosa. El lector interesado en las tesis del filósofo argentino puede consultar el siguiente trabajo: O. Del Barco, “¿Era Lenin un perverso?”, *El Machete. Revista mensual de cultura política. Edición Facsimilar*. (1980-1981), México, Editorial FCE, 2017, pp. 161-164.

<sup>7</sup> La Escuela de Frankfurt puede ser interpretada como la condensación teórica de lo mejor de la intelectualidad marxista. Esta conglomeración de autores (desde Adorno a Marcuse pasando por el último de sus exponentes, J. Habermas) sospecha que la modernidad y sus procesos de secularización en nombre del progreso no destruyeron los mitos que preceden a la modernidad, sino que más bien, levantaron el mito de la ciencia y la mistificación del concepto en el interior de una poderosa filosofía del progreso.

<sup>8</sup> Cf. T.W. Adorno & M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, trad. Board of Trustees of the Leland Standord Junior University, Stanford, Editorial Stanford University Press, 2007.

los presagios y apriorismos del mesianismo teo-morfo-lógico con el que la II Internacional marxista leía las leyes de la historia. Pero también de la catexis subjetiva que provocó la voluntad de las pasiones, los afectos y las afecciones del mundo plebeyo organizadas y dirigidas por el bolchevismo de 1917. La plebeyización leninista se opone a las leyes cifradas por el libro de Marx porque estas no hacían otra cosa que no fuera convertir las hipótesis de Marx en teología sacerdotal de la espera del comunismo como paraíso terrenal.

Contra las leyes nomotéticas de la “Biblia del proletariado” y sus movimientos de contención profana derivada de sus efectos anticapitalistas, el leninismo de Gramsci no dudará en levantar la hipótesis de una inmanencia salvaje que está en la base de la interpretación que ofrece el pensador italiano; “si los bolcheviques reniegan de algunas afirmaciones de *El Capital*, no reniegan, en cambio, de su pensamiento inmanente, vivificador. No son ‘marxistas’, y eso es todo; no han levantado sobre las obras del maestro una exterior doctrina de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles”<sup>9</sup>. Esta afirmación teórica adelanta lo que será el pensamiento maquiaveliano que respira en la obra de Gramsci y la hipótesis de que Lenin es el Maquiavelo del siglo veinte en la medida en que es un pensador de las relaciones de fuerzas y de las contingencias como componentes intrínsecos de la expresividad material de la vida política, es decir, de la inmanencia al mundo de vida en el que se desata o no la lucha por el control del poder<sup>10</sup>. La hipótesis inmanentista es la que permite orientarse en el pensamiento y, así, en la política entendida como lucha por el poder que define y redefine un mundo de vida. En su genealogía, esta hipótesis atraviesa la fuerza enunciativa que va de Spinoza pasando por Lenin hasta componer, a través de la filosofía de Gramsci, la idea de la *praxis* como lugar de realización complejo de la teoría y la práctica política.

---

<sup>9</sup> A. Gramsci, “La Revolución contra “El Capital”, trad. Manuel Sacristán, *Antonio Gramsci. Antología*. México, Siglo Veintiuno Editores, 2007, p. 35.

<sup>10</sup> La desmesurada crítica de Oscar del Barco a Lenin —como hemos señalado en la nota de más arriba, mucho más de orden estético y estetizante que crítico deconstructivo— olvida precisamente este contexto y se inclina a leerlo como el responsable ideológico del desastre de la URRS. Dicho esto en un registro shakesperiano, Del Barco queda del lado de Ariel, mientras que Lenin es Calibán.

En Lenin, la praxis es lucha política y pensamiento “antimoderno” en tanto retirada de la estructura de complicidad de la modernidad, esto es; retirada de la democracia parlamentaria como forma política de la modernidad burguesa del capital. El modo excepcional en que Lenin expresará su vínculo con el pensamiento de la inmanencia no es otro que el modo en que teoriza, desde la vivencia profana de la crisis de 1917, sobre la potencia plebeya y el carácter acontecimental del poder dual. Desde los puntos de vista abiertos por Lenin y Zavaleta-Mercado, pasando por el gramscismo de Carlos Coutinho hasta llegar al reciente libro de Frederic Jameson, la complejidad teórica del poder dual no puede sustraerse del interior de la hipótesis inmanentista ni menos aún de la excepcionalidad que Lenin le otorga a la dualidad de poderes en 1917<sup>11</sup>. Desde un punto de vista leninista, se puede decir que el inmanentismo es la esencia de lo que va a caracterizar la radicalidad bolchevique de la modernidad anticapitalista y que sin esta comprensión, la posibilidad material de que existan prácticas políticas de lucha social sensibles a lo que el acontecimiento de 1917 abrió es simplemente imposible.

En su antimodernidad o, lo que es lo mismo, en su modernidad desinscrita de la estructura de complicidad con el desarrollo del capital, el leninismo es la forma política de la crisis social del año acontecimental. Sin esta forma política, la Revolución Rusa no hubiese tenido el carácter mundializador que tuvo. Los efectos mundializadores de esta revolución se hallan —como de alguna manera lo sugiere Lefort— en el relevo de la modernidad de la Revolución Francesa<sup>12</sup>. Este relevo hubiese sido imposible sin la tematización teórico-política del poder dual y sin la comprensión que este poder es la potencia desplegada en la inmanencia de la voluntad organizada que piensa y organiza el devenir del acontecimiento desde la

---

<sup>11</sup> Desarrollo este tema de manera más próxima a los autores mencionados aquí en un próximo artículo titulado “Mayo del 68, poder dual y espectacularización de lo plebeyo”.

<sup>12</sup> Es importante mencionar aquí el artículo de Lefort sobre la hipótesis de la revolución rusa como sustitución de la Revolución Francesa. Lefort es absolutamente crítico del Lenin de 1918 por considerar que no solo había disuelto los Consejos de Soviets, sino también fundamentado una dictadura personalizada que condujo al Estado Totalitario. Cf. “El fantasma del jacobino” en C. Lefort, *La compilación. Retorno sobre el comunismo*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Editorial Prometeo, 2013, pp. 50-57.



emanación de la autonomía de la política. La posibilidad de *ocupar una posición* en las relaciones de fuerzas y, así, de esta manera, en la incidencia del devenir del acontecimiento será interpretado por Lenin como poder dual. El poder dual se despliega en la superficie de la crisis social y, sin duda, en el reconocimiento de las posibilidades que la situación política y el juego que las fuerzas opositoras ofrecen para provocar un desvío de los consensos modernos, es decir, un desvío de la estructura de complicidad entre democracia moderna y capital.<sup>13</sup> Respecto de este desvío, el reconocimiento de la situación política y el carácter acontecimental de la lógica del poder dual es lo que podemos señalar como inmanentismo salvaje. Por inmanencia salvaje no debe entenderse la anarquía desatada por la confrontación de dos o más fuerzas en tensión y antagonismo. Por el contrario, el inmanentismo de Lenin es más bien el intento por darle conducción al *desborde plebeyo* desatado por la crisis de las instituciones del régimen zarista. El teórico de la dualidad de poderes sabe que las crisis institucionales por sí solas no constituyen la posibilidad de una revolución social y menos el umbral de un nuevo mundo de vida. Hay inmanencia salvaje en la medida en que hay poder dual y, de esta manera, hay poder dual en la medida en que hay desborde plebeyo del orden social. Por lo cual, en una situación de dualidad de poderes, la inmanencia salvaje debe ser sustraída de la hipótesis de Claude Lefort sobre la “democracia salvaje”, es decir, debe ser retirada de la idea liberal de que la democracia es el advenimiento de un lugar vacío que no tiene fundamento de orden político<sup>14</sup>. En su estela antimoderna, la inmanencia salvaje en tanto fundamento de toda posibilidad de mundos de vida y compuesta por la superficie de una multiplicidad de vidas, retira la posibilidad de interpretar el poder dual como dos posiciones (binarias) de poder que finalizarían su existencia o

---

<sup>13</sup> Hay en Lenin un situacionista muy temprano, anterior a los que agrupaba la Internacional Situacionista. Quizá de ahí que no sea extraño que, en clave latinoamericana, Diego Sztulwark esté revitalizando un cierto leninismo que orienta la práctica de las luchas *del y por* el presente. Se trata del clamor por una nueva traducción del *¿Qué hacer?*. Para ver la traducción de los ritmos y del movimiento que agenciado a una política minoritaria interroga las posibilidades emancipatorias desde la urgencia de la ontología del presente, véase D. Sztulwark, “El ‘Gran culpable’, ¿Qué Lenin hoy?”, <http://lobosuelto.com/?p=12913>.

<sup>14</sup> Cf. C. Lefort, *La invención democrática*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Argentina, Editorial Nueva Visión, 1999, p. 193.

coexistencia en el interior de una síntesis democrática de la estructura parlamentaria de la modernidad política. Esta retirada o, si se prefiere, negación determinada por la voluntad política de la modernidad antimoderna de Lenin, es el punto en que la interpretación acontecimental del poder dual cobra su plena singularidad.

En el artículo de Lenin, la singularidad salvaje está relacionada con el tiempo, es decir, con la temporalidad sobredeterminada por las relaciones de fuerzas que contienen dos revoluciones (mundos de vida) posibles en un mismo tiempo. La Revolución de Octubre contiene tanto la posibilidad del triunfo de la revolución burguesa como el de la revolución proletaria. Si la primera no triunfó se debe al modo en que contra las posiciones teóricas y políticas de los mencheviques las hipótesis de Lenin lograron acoplarse de manera exitosa en el seno de la situación revolucionaria. Esto explica que en el leninismo de febrero a octubre de 1917, el modo en que el poder dual se singulariza es el modo de una insubordinación a la domesticación de la democracia burguesa. En la fragilidad del poder de las instituciones, esta insubordinación, promueve la posibilidad de que en un “mismo tiempo” triunfe la revolución de la modernidad capitalista o la modernidad antimoderna de la Revolución Bolchevique. Esta segunda posibilidad concierne a la singularidad intempestiva que Lenin le dará al poder dual como agencia que niega *en y desde* la sobredeterminación temporal, la normalización de la burguesía y del Estado moderno. No hay inmanencia salvaje sin poder dual y tampoco hay teoría leninista de la potencia del poder dual sin la materialidad plebeya que compone la singularidad del tiempo sobredeterminado por la catarsis social. En efecto, la premisa de una doctrina teológico-política del tiempo histórico traducida como utopía secular u oferta de futuro está también negada por la inmediatez de la crisis en el interior de la inmanencia salvaje. Esta negación hace que las ofertas del tiempo pseudo-secular sean desplazadas por el hecho de que la revolución sutura el tiempo de las leyes del tiempo como captura de la historia y, así, de la propia politicidad en una situación de poder dual. En resumen, lo que acontece a través de la dualidad de poderes es la ontología profana de un tiempo que es singularizado por sus fuerzas intempestivas y

disyuntas. Estas fuerzas sociales están encarnadas en la plebeyización sobredeterminada del tiempo, es decir, donde hay expresión plebeya hay, al mismo tiempo, temporalidades múltiples. En relación a las convenciones del tiempo, lo plebeyo es suspensión de la temporalidad moderna. Se trata de un *epojé* del tiempo capturado por la producción capitalista y, así, por la estructura de *consensos parlamentarios* que la complementa. La *epojé* del tiempo de la modernidad capitalista toma la forma de praxis expresiva y material de lo plebeyo, solo así puede alojarse y hallar morada la hipótesis inmanentista de la posibilidad intempestiva de todos los tiempos sociales. Esta hipótesis asegura que la herencia histórica del poder dual que emanó del acontecimiento de 1917, retire la política de su captura en las teologías del tiempo (utopismos, romanticismos pseudoanárquicos, leyes nomotéticas de la historia).

La politicidad leninista de la dualidad de poderes se sustrae a las onto-teo-logías del tiempo con las que la modernidad piensa y elabora estrategias de acceso al poder. Este modo de sustraerse es una clara expresión del juego excepcional en el que la Revolución Rusa rompe el círculo virtuoso del desarrollismo de las revoluciones burguesas y su incompleto proceso de secularización de la historia europea. En la interpretación que ofrece Lenin, la revolución ocurre en medio de la anomalía que el desarrollo histórico de la *economía-mundo* impone a los demás países. Pero también ocurre en medio de una antimodernidad suscitada por el rechazo de la Revolución Rusa a repetir la modernidad política del modelo europeo. El año que estremeció al mundo no es así una repetición de otras experiencias revolucionarias, su excepcionalidad es absoluta y si bien puede ubicarse en la herencia plebeya de La Comuna de París de 1871, su anomalía resuena como el eco geopolítico sin silencio, es decir, sin posibilidad de que el acontecimiento pueda ser silenciado o reducido a una simple catexis social. El estremecimiento se escuchó en todo el mundo hasta el punto que el tiempo de la propia historia de la modernidad es redefinido a partir de la escucha de esos diez días que compusieron los ecos del gran acontecimiento del siglo veinte.

A diferencia de la temporalidad dislocante de La Comuna, la Revolución Rusa es la potencia de un tiempo plebeyo desatado y desbordado por la lucha de clases que conducen los bolcheviques con un éxito inaudito. Es el éxito de la potencia de los Soviets que disloca los paradigmas modernos de comprensión de la historia. Como ya hemos sugerido, la revolución ocurre en las antípodas de la modernidad occidental, no se trata de una revolución que sigue los modelos de desarrollo europeo. De hecho, siguiendo la estela del pensador palestino Edward Said, se puede decir que la Revolución Rusa es el lugar genuino de ocurrencia de un orientalismo radical<sup>15</sup>. Cuando estalla la revolución, las leyes de las fuerzas productivas no están lo suficientemente desarrolladas y la industria es prácticamente inexistente. El tiempo múltiple del *aquí* y del *ahora* de esos plebeyos, campesinos, soldados y obreros, entre otros, agrupados en los Soviets desata la profanación de toda política teologizada y sacralizada en los apriorismos de las leyes de la “ilustración marxista”. Desde el punto de vista de las “leyes del capital” que la casta ilustrada de marxistas defiende y custodia, la revolución proletaria ocurre como una incomprensible anomalía gnoseológica porque la clase obrera se halla incompleta respecto de los ideogramas desarrollistas de Europa. Los ideogramas del cálculo histórico que deben indicar el grado del estado del desarrollo de las fuerzas productivas, serán atravesados por la organización profana del fervor plebeyo de los soviets. Esto significa que en la consumación del poder dual no solo hay una desestabilización de programa europeo de la modernidad capitalista, sino también una *destrucción* epistémica de los “*a priori*” de las leyes nomotéticas del progreso. Así, se puede decir que en el fervor plebeyo de los soviets y de su emanación política lo que queda destruido es la filosofía de la historia como filosofía del progreso burgués del capitalismo. De esta manera, la desestabilización del curso del progreso y, en efecto, los pronósticos y juicios analíticos de los sacerdotes del marxismo quedan desplazados por el asenso de una anomalía que destruye los presupuestos teóricos e históricos de la modernidad

---

<sup>15</sup> No está demás recordar aquí que una de las tesis del libro de Said, *Culture and Imperialism* (1993), recoge como fuente importante el trabajo de crítica anticolonial de Rosa Luxemburgo y Lenin, entre otros.

capitalista y redefine la política en el marco acontecimental de excepcionalidad de lo plebeyo. Lo que hace del acontecimiento de 1917 un fenómeno propiamente de excepcionalidad política es la organización de la voluntad de los Soviets contra las *leyes de la espera* de la revolución. El rigor de una organización de consejos proletarios es el nombre profano de lo que no es teológico, constituye la remoción de la espera que teologiza y neutraliza el devenir plebeyo de la política. En la forma política de los Consejos de Soviets, y contra el estado de anarquía y la teoría de la espera según las leyes de la historia, la política leninista del poder dual define y redefine el “plano de inmanencia” de una política acontecimental en la que el “caos” de 1917 activará la fidelidad al poder plebeyo de los sóviets, como premisa que suspende toda premisa a priori del saber de la historia y de la política<sup>16</sup>. Lo que nos permite usar aquí la noción de Gilles Deleuze & Félix Guattari de “plano de inmanencia”. El propio acontecimiento que va de febrero a octubre de 1917 y el trabajo político de los Consejos de Soviets es la posibilidad imposible de componer el plano de inmanencia de una situación en que lo inmanente es el propio devenir revolucionario de la política. Esto supone que los Consejos reorganizan el caos desde el suplemento que hallan, traicionado o no, en la posición de timonel de Lenin y los bolcheviques como freno a los a priori de las leyes del marxismo. Louis Althusser será uno de los filósofos (neogramscianos) que con mayor rigor interpretará la no-coincidencia del acontecimiento de 1917 y la excepcionalidad del poder plebeyo con la filosofía del progreso del marxismo de la II Internacional. Su fidelidad a lo que él mismo estimó llamar “la filosofía de Lenin” afirmarí que la Revolución Rusa ocurre como anomalía porque su proceso ocurre en la interioridad de contradicciones complejas, es decir, ocurre en la inmanencia del proceso de transformación social. Así, eclipsando las interpretaciones vulgares de la dialéctica hegeliana que sirvieron como avena filosófica a los teóricos de la historia etapista en el seno de la tradición ortodoxa del marxismo, el leninismo de Althusser no solo es inmanentista, sino también

---

<sup>16</sup> Cf. G. Deleuze & F. Guattari, *What Is Philosophy?*, trad. Hugh Tomlinson & Graham Burchell, New York, USA, Columbia University Press, 1994, pp. 35-60.

destrutivo respecto de los modelos epistemológicos de causa-efecto. Cuando Althusser piensa el acontecimiento que marcó el desarrollo político del planeta, lo hace en términos de “causalidad estructural” y de contradicción compleja. Con ello, desde ciertas “premisas maoístas” como método de explicación no-hegeliano, facilita la apertura de una lectura profana del por qué la revolución ocurre y triunfa en el lugar menos pensado por la “teoría marxista occidental”. Althusser “autoriza” a pensar la herencia de la Revolución Rusa como una paradoja compleja que, por un lado, se revela como anomalía teórica y, por otro, como teoría que desautoriza toda referencia epistemológica fundada en el economicismo de las leyes de la historia.

En su ensayo *Contradicción y sobredeterminación* (1962), compensando la hipótesis leninista de Rusia como el *eslabón más débil de la cadena capitalista*, Althusser —sin renunciar a cierta herencia gramsciana de pensamiento crítico-profano— describe y explica con su particular precisión teórica que la Revolución Rusa ocurrió por fuera de los apriorismo de la ortodoxia marxista. En vez del puro atraso civilizatorio de los presupuestos lineales (nómicos) de la modernidad europea, la revolución de la excepcionalidad plebeya estalló justo allí donde el subdesarrollo se traducía como acumulación de contradicciones y posibilidad de múltiples sentidos. Aquí, la tesis althusseriana que complementa la posición gramsciano-leninista tiene una gran importancia interpretativa para entender que el acontecimiento plebeyo está del lado del atraso, del subdesarrollo; el acontecimiento crece, estalla, se multiplica, resuena y deviene en la topología plebeya y no-calculada por la ciencia nomotética del marxismo. Entender de esta forma el estallido revolucionario es también la premisa para entender que el poder dual no es solo la posibilidad de dos estados (el burgués y el proletario) en el interior de un conflicto. Por el contrario, es entender que la dualidad de poderes es un efecto de la “causalidad estructural” y sobredeterminada del tiempo, por lo tanto, el poder dual está lejos de presentarse como un binarismo más de la modernidad capitalista. El atraso económico, la falta de desarrollo del proletariado, una burguesía débilmente emergente, un campesinado empobrecido y una enorme fragilidad en las estructuras del poder componen los

efectos de la crisis social en prácticamente todos los aspectos del orden zarista. Esto es precisamente lo que la filosofía neogramsciana de Althusser logra explicar en términos de acumulación de contradicciones complejas y no dialectizables como epifenómeno del acontecimiento revolucionario. La excepcionalidad de la revolución plebeya y así, la del situacionismo del poder dual se debe a las paradojas producidas por el atraso del mundo de vida del subdesarrollo<sup>17</sup>. ¿A qué se debe esta excepción contradictoria y paradójica? La respuesta de Althusser insiste en mostrar que es en las debilidades del desarrollo donde ha crecido, con mayor fuerza, el cúmulo de contradicciones internas y externas.

[...]Rusia era el vínculo más débil de la cadena de Estados imperialista, La Gran Guerra precipitó y agravó esta situación, pero no fue la única en crearla. La revolución de 1905 había ya medido y mostrado, en su fracaso mismo, la debilidad de la Rusia zarista. Esta debilidad resultaba de este rasgo específico: la acumulación y la exasperación de todas las contradicciones entonces posibles en un solo Estado. Contradicciones de un régimen de explotación feudal reinante, bajo la impostura de los popes, sobre una enorme masa campesina “inculta”, al comienzo mismo del siglo XX, tanto más feroz cuanto más aumentaba la amenaza, circunstancia que acercó singularmente la rebelión campesina a la revolución obrera. (...) Exasperación de la lucha de clases en todo el país, no solamente entre explotadores y explotados, sino aun en el seno de las clases dominantes mismas (grandes propietarios feudales ligados al zarismo autoritario, policiaco y militarista; pequeños nobles que fomentaban constantemente conjuras; grandes burgueses y burguesía liberal en lucha contra el zar; pequeños burgueses oscilando entre el conformismo y el “izquierdismo” anarquizante)<sup>18</sup>.

La debilidad inherente de la revolución plebeya es su posibilidad más fuerte. La

---

<sup>17</sup> No sería exagerado vincular esta idea del subdesarrollo a la manera que Deleuze & Guattari en su libro *Kafka: por una literatura menor* (1978) descubren que el subdesarrollo es el modo de un devenir que hace de la escritura una alteridad que trabaja o destrabaja, desde el interior de una “lengua mayor”, la posibilidad de producir un tercer mundo, un desvío radical, la singularidad de un subdesarrollo.

<sup>18</sup> L. Althusser, “Contradiction and Overdetermination”, en *For Marx*, trad. Ben Brewster, New York, USA, Editorial Verso, 1996. p. 99.

revolución no estalla por la fuerza de una ley y tampoco triunfa por las leyes de la fuerza. Por el contrario, es la debilidad estructural y estructurante en el interior de la catexis social la que se acopla a la posibilidad de las fuerzas revolucionarias y viceversa. De manera que respecto del paradigma occidental-europeo, la anomalía de la revolución plebeya y plebeyizante está asociada a la debilidad del desarrollo económico, social y político y no a la fuerza de las leyes abstractas de un saber filosófico o de indicadores económicos que rayan en las ilusiones fácticas o no de las ideologías del desarrollo occidental. La anomalía que se deduce de la interpretación del leninismo althusseriano es similar y, a su vez, radicalmente distinta de la que Antonio Negri describe con respecto al desarrollo del mercado en Holanda.

En el célebre libro, *La anomalía Salvaje. Ensayo sobre el poder y la potencia en B. Spinoza* (1981), la tesis que Negri plantea no es tanto la de la “crisis del Estado burgués” a partir de una teoría del eslabón más débil de la cadena de Estados imperialistas, sino más bien “la ruptura subjetiva de la unidimensionalidad del desarrollo capitalista”<sup>19</sup>. Pero Negri, emulando las páginas de “conjuración” de los poderes profanos de la burguesía que Marx & Engels presentan en el *Manifiesto Comunista* (1848), inscribe la ruptura de Spinoza en la anomalía del desarrollo del mercado holandés. Su hipótesis tiende a desplazar el subdesarrollo de la estela neospinozista con la que Althusser lee el acontecimiento de la Revolución Rusa. Pero Negri no deja de tener razón, pues le interesa el desvío de un desarrollo que se mueve contra la continuidad y a favor de la ruptura filosófica y también político-económica. En el capítulo titulado “La anomalía holandesa”<sup>20</sup> Negri celebra del desarrollo del capitalismo holandés no solo el hecho de haber sido el espacio para el desarrollo de la filosofía de Spinoza o el hallazgo de la libertad de Descartes, sino también la anomalía de que en Holanda el desarrollo del mercado no precisa de un Estado fuerte para el despliegue de la acumulación del capital. Negri dirá que en Holanda “[s]e conjugan (...) el orden capitalista del beneficio y la aventura salvaje de la

---

<sup>19</sup> A. Negri, *La anomalía Salvaje. Ensayo sobre el poder y la potencia en B. Spinoza*, trad. Gerardo de Pablo, México D.F., Editorial Anthropos, 1993, p. 18.

<sup>20</sup> *Ibíd.*



acumulación en el mar, la fantasía constructiva que los comercios producen y el asombro que todo ello produce en la filosofía. (...) [l]a materia de esta vida holandesa, de esta sociabilidad cultural, está *sobredeterminada* por la revolución en curso”<sup>21</sup>. Negri está fascinado con el humanismo y el liberalismo de Holanda y no puede evitar extrapolar una cierta resonancia althusseriana, aunque no del lado de la teoría del eslabón más débil, sino más bien, del desarrollo de las fuerzas productivas en el seno de un mercado cosmopolita como el holandés. En el análisis que hace de Ámsterdam Negri nos explica la topología de realización de una doble anomalía salvaje en la que coincide la radicalidad de un pensamiento filosófico con el desarrollo de un mercado sin Estado. Por un lado, Spinoza es una anomalía respecto de la unidimensionalidad de la metafísica occidental y, por otro lado, el desarrollo económico y cultural de Holanda es la anomalía geo-salvaje de una geofilosofía sin devenir plebeyo. En virtud del desarrollo sobredeterminado de Holanda, el paradigma interpretativo que ofrece Negri produce tanto la posibilidad del pensamiento de la potencia como el de la intensificación de las libertades liberales de sociedades sin Estado. La diferencia sustancial con respecto al desarrollo del capitalismo en Rusia se daría en el pleonasma de contradicciones en las que no es posible sostener ningún punto de referencia civilizatorio eurocentrado, salvo el de la inevitabilidad de la construcción del “Estado socialista”. Europa no constituyó un nicho ideológico importante para la acumulación de la experiencia política de los consejos y del pensamiento político de Lenin. Las libertades del espacio político, cultural y económico de Ámsterdam no podrían haber llegado a ser el modelo de desarrollo de los subdesarrollados consejos de Soviets. Si bien las concepciones de la dualidad de poder de Lenin son traducibles a la filosofía de la potencia en Spinoza, Lenin es más bien el Maquiavelo de una revolución plebeya que no tiene más precedentes que las herencias de la imaginación política que adecuó la conducción del “caos social” a la inmanencia salvaje del acontecimiento de 1917. Por eso, quizá, a la revolución bolchevique el eurocentrismo de las libertades liberales le es extraño

---

<sup>21</sup> *Ibíd.*, pp. 28-29.

y, por tanto, la potencia de la geofilosofía en la que Lenin debe hallar las coordenadas para el triunfo y la toma del poder están dadas por el atraso civilizatorio como realización de lo *posible imposible*. Si el análisis de Negri resuena como paradigma político, lo hace no solo porque es un pensador de la potencia, sino también porque el desarrollo revolucionario de la excepcionalidad plebeya es la anomalía salvaje del subdesarrollo como programa de lucha política y social. Por eso, la excepcionalidad de la potencia plebeya comprende que la sobredeterminación es el devenir de un subdesarrollo que descentra incluso las premisas de la modernidad europea más radical como habrían sido las del desarrollo del mercado en Holanda. De manera que lo que se halla en el horizonte herético de la teoría del poder dual es la herencia plebeya del subdesarrollo que encuentra en la Comuna de París más que en los exitosos desarrollos de la potencia del mercado. La Revolución Rusa es dos veces salvaje. Salvaje respecto del desarrollo de la línea europea de los estados capitalistas y salvaje respecto del topos que ocupa la teorización de la dualidad de poderes en el pensamiento filosófico-político. En efecto, del lado del subdesarrollo y descentrando los “moldes” de pensamiento europeo, pero reconociendo la herencia plebeya de las luchas sociales, toda la discusión del líder de la revolución bolchevique sobre la potencia del poder dual va a girar en torno al paradigma plebeyo que se tiene de la Comuna de París de 1871.

En “Las enseñanzas de la Comuna” (1908) Lenin muestra algunos elementos que llevaron a la derrota. Como uno de esos elementos, el patriotismo nacionalista de la burguesía es rechazado como una ilusión que ofusca la lucha por el socialismo. De hecho Lenin dirá que la combinación de patriotismo y socialismo es uno de los errores de los revolucionarios franceses. El patriotismo nacionalista está desplazado del horizonte de lucha leninista por ser uno de los ejes principales de la agrupación ilusoria del proletariado en la apropiación de lo nacional por parte de la burguesía. Contra la ilusión del patriotismo nacional-liberal, La Comuna responde con la guerra civil, respuesta que Lenin ve como una de las enseñanzas de esta expresión plebeya del tardío siglo XIX europeo. Se trata de una guerra plebeya de la que se puede decir

que su expresividad material se asienta en las clases subalternas y en la *disposición* de los intelectuales revolucionarios pertenecientes a las clases letradas comprometidos con el proceso de un devenir plebeyo para la intelectualidad<sup>22</sup>. Lenin ve la guerra civil como una enseñanza importante para las herencias y los aprendizajes de las revueltas que llevaron al Partido Bolchevique a un exitoso asalto del Palacio de Invierno (1917). La Comuna, como herencia y legado, es parte del movimiento internacionalista preparatorio, es decir, el punto de partida de un horizonte plebeyo desplegado en la inmanencia de su propio porvenir. Lenin va a comparar la potencia de la Comuna a la ruptura que el movimiento plebeyo debe generar con las ilusiones nacionalistas y con los momentos insurreccionales preparatorios de la revolución, exponiendo que “[la] época que precedió a la revolución rusa y la preparó tiene cierta semejanza con la época del yugo napoleónico en Francia”<sup>23</sup>. El pequeño artículo de conmemoración de la Comuna de París que escribe Lenin es importante porque hace explícita su concepción de “todas las formas de lucha”, pero enfatizando que es la guerra civil la que resuelve la posibilidad de un triunfo revolucionario. Lenin está hablando de la guerra civil revolucionaria moderna, es decir, de una guerra militarizada a través de las clases subalternas y que en las faldas del siglo XXI se halla agotada. No obstante, en la forma de una valoración positiva de la organización política, Lenin ve en la Comuna su mejor legado y, en efecto, también los errores que pueden hundir una “brillante victoria” en una brutal derrota.

[La] Comuna fue un ejemplo brillante de la unanimidad con la que el proletariado supo cumplir las tareas democráticas que la burguesía sólo podía proclamar. Sin ninguna legislación complicada, con toda sencillez, el proletariado, que había conquistado el poder, democratizó el régimen social, suprimió la burocracia y estableció que todos los cargos públicos fuesen electivos.

---

<sup>22</sup> Se trata de intelectuales que afectados por la alteración radical del orden devienen plebeyos, pues comprenden que lo plebeyo es también un devenir y no solo una posición de clase social.

<sup>23</sup> V. I. Lenin, “La enseñanzas de la Comuna”, en C. Marx, F. Engels & V.I. Lenin, *La Comuna de París*, Madrid, España, Editorial Akal, 2010, p. 100.

Pero dos errores destruyeron los frutos de la brillante victoria. El proletariado se detuvo a mitad de camino: en lugar de comenzar la “expropiación de los expropiadores” se puso a soñar con implantar la justicia suprema en un país unido por una tarea nacional común; instituciones tales como, por ejemplo, los bancos no fueron incautadas; la teoría de los proudhonistas del “justo intercambio”, etc. dominaba aún entre los socialistas. El segundo error fue la excesiva magnanimidad del proletariado: en lugar de eliminar a sus enemigos, que era lo que debía haber hecho, trató de influir moralmente sobre ellos, desestimó la importancia que en la guerra civil tienen las medidas puramente militares y, en vez de coronar su victoria en París con una ofensiva resuelta sobre Versalles, se demoró y dio tiempo al Gobierno de Versalles a reunir fuerzas tenebrosas y prepararse para la sangrienta semana de mayo<sup>24</sup>.

La interpretación de Lenin extrae el legado y la herencia de la Comuna explicitando lo que más arriba hemos identificado como la antimodernidad moderna del leninismo. No se trata de cualquier legado o aprendizaje, el legado de la Comuna es un deslegar, un retirar los presupuestos de la política moderna, es decir, legar para deslegar desplazando la forma-parlamentaria de la burguesía y sus formas de contención de la democracia como acontecimiento plebeyo. La expresividad democrática de lo plebeyo debe desterritorializar la juricidad de la propiedad como condición de la ruptura con la política de los consensos parlamentarios. En virtud de esta ruptura con los ordenamientos y reordenamientos de la acumulación de la propiedad social en manos de oligarquías financieras y, así, de instituciones de usufructo naturalizadas como instituciones legítimas. En tiempos de crisis social e indeterminación del poder de las instituciones, la enseñanza de la Comuna se presenta como rotura necesaria con los ejes de articulación y re-articulación de legitimidad demo-burguesa. La herencia de la Comuna también es el lugar desde el cual la memoria política puede evocar la imposibilidad estructural de producir un cambio en los *habitus* sociales y políticos a través de la “buena conciencia” que intenta moralizar la irreductibilidad moral de las luchas plebeyas. El límite de esta

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 99.

moralización es que deja de comprender que lo *disputado* es la concepción de la organización jurídica de la sociedad, es decir, se trata de la disputa a muerte por la transformación del mundo de vida y no solo una disputa por la gobernabilidad de la forma política. Alojadas en las premisas del marxismo humanista, la moralización del adversario político no solo olvida que en la lucha el enemigo jamás cede a su mundo (burgués) de vida y, por lo tanto, menos cederá a su “concepción de mundo” desde premisas abstractas articuladas discursivamente. La posibilidad de que el adversario entre en “razón” supone una reflexividad y un romanticismo político que supone la muerte del adversario sin haber pasado por un proceso de violencia catártica.

En el registro maquiaveliano de la política leninista el romanticismo moral no tiene cabida. Esto es lo que explica, por ejemplo, la enorme fascinación que sentía Carl Schmitt por el secreto del pensamiento político de Lenin. La concepción política de Lenin, para Schmitt, es la del enemigo absoluto, es decir, es la máxima clausewitziana de la política como continuación de la guerra por otros medios, pero no a partir de la comprensión de la guerra como un juego, sino más bien de la guerra, entendida a partir de un enemigo absoluto.

La guerra de enemistad absoluta [nos dice Schmitt] no conoce límites. La completa consistencia de la enemistad absoluta provee su justificación y sentido propio. La única cuestión es la siguiente: ¿existe un enemigo absoluto, y quién es? Para Lenin la respuesta era obvia, y su superioridad sobre todos los demás marxistas y socialistas deriva de haber tomado en serio el concepto de enemistad total. Su enemigo absoluto concreto era el enemigo de clase, el burgués, el capitalista occidental y su orden social en cada país donde el mismo ocupara el poder. La conciencia del enemigo era el secreto de su enorme efectividad.<sup>25</sup>

No hay duda, Lenin es el Maquiavelo del siglo XX, ¡una especie de Cristo de la política! Es él quien ve que la política es un conjunto de situaciones contingentes y de oportunidades a partir de la conciencia del enemigo absoluto, del mundo de vida

---

<sup>25</sup>C. Schmitt, *Theory of the Partisan*, trad. G.L. Ulmen, New York, USA, Telos Press Publishing, 2007, p. 52.

no-capitalista. En su visión, la autonomía de la política requiere desplazar la moralización del adversario como instrumento al servicio de la lucha por la transformación del mundo de vida. El adversario de clase es un enemigo al que no puede convertírsele moralmente, porque su mundo de vida es inconmensurable con el mundo de vida que lo antagoniza. El legado de la Comuna es haber *deslegado* la voluntad moral como experiencia de la derrota y no solo porque esta es un error, sino porque la moral impide el *pasaje al acto*, es decir, impide la expropiación a los expropiadores y la neutralización del enemigo político. El pasaje al acto es el fundamento político de la posibilidad de un nuevo mundo de vida y a Lenin no le es posible imaginar la transformación del mundo de vida sin esta violencia expropiadora de la que, quizá, efectivamente, en un registro jacobino, haya definido a la leninización del momento de desborde plebeyo de la Revolución Rusa.

La Comuna, como modelo de aprendizaje, aparecerá también como el referente de lucha teórica que legitima la herencia de la violencia destituyente dentro de las propias filas de marxistas y socialistas; los enemigos teóricos a zurrar y los que Lenin no duda en zurrar son, entre otros, Plejanov y el fantasma del preso de Auguste Blanqui. La zurra a las concepciones elitistas es otro de los desplazamientos importantes de Lenin. En el contexto de la revolución en marcha, esta se debe traducir como la urgencia política de la entrada de lo plebeyo insurreccional en los engranajes del poder. Por eso, en “Cartas sobre tácticas” publicada el 27 de abril —cartas contemporáneas de las célebres *Tesis de abril*— Lenin rechaza el blanquismo de Plejanov. El rechazo es teórico y político; Lenin rechaza a Plejanov porque sus posiciones aspiran a un Estado de minorías elitistas. En términos estrictamente teóricos, Lenin también rechaza, como hemos visto, la lectura evolucionista del fracaso de la Comuna de París, es decir, como efecto de no haber desarrollado el progreso y tránsito hacia el Estado burgués. Su diferencia con Kámenev es implacable:

El camarada Kámenev ha sido un poquito impaciente y ha repetido el prejuicio burgués de que la Comuna de París quería implantar “inmediatamente” el

socialismo. Eso no es así. La Comuna, por desgracia, demoró demasiado la implantación del socialismo. La esencia auténtica de la Comuna no está donde la buscan habitualmente los burgueses, sino en la creación de un Estado de tipo especial. ¡Y ese Estado ha nacido *ya* en Rusia, son precisamente los Soviets de diputados obreros y soldados!<sup>26</sup>

De manera enfática, Lenin agregará que el camarada Kámenev ha sido incapaz de teorizar sobre los “Soviets existentes”, es decir, ha sido incapaz de ver en la expresividad vital de lo plebeyo el proceso de gestación y estallido insurreccional. También la expresión “Soviets existentes”, se entrelaza a la retirada del blanquismo para resonar en la crítica al cretinismo de la moderna democracia parlamentaria. Los Soviets existentes son la forma política de una antimodernidad a la modernidad burguesa. Como hemos señalado más arriba, en esta antimodernidad, se expresa el devenir de lo plebeyo como potencia de una democracia cuya expresividad existente debe desbordar el marco de juricidad burguesa de lo parlamentario. La herencia de la Comuna habría sido un lugar importante en la historia de las insurrecciones plebeyas y, sin embargo, a través de las hipótesis de Lenin, su derrota se explica porque no es suficiente el desborde plebeyo, el derrame callejero, la indignación, la ira para transformar el mundo de vida burgués. A la Comuna, según Lenin, le faltó la decisión y la conducción material de la creación de un poder y de un “Estado de tipo especial”, es decir, le faltó la *dictadura del proletariado* como consumación de un acontecimiento político con capacidad no solo de mundializarse, sino también de producir un nuevo mundo de vida. En otras palabras, la Comuna no logró generar el desvío salvaje de una forma de poder/potencia abierta por la ruptura con el orden de Versalles. Como diferencia que no es solo histórica, sino de procedimientos en el asalto al poder por parte de la *expresión desbordada de la potencia plebeya* se halla la diferencia entre la Comuna y la Revolución Rusa de 1917.

El desborde plebeyo es una especie de “transgresión del límite” de los

---

<sup>26</sup> V. I., Lenin, “Cartas sobre táctica”, *Obras Completas*. Tomo 31, Moscú, Editorial Progreso, 1985, p. 150.

presupuestos jurídicos de la modernidad capitalista. Así, la Comuna comparte con la Revolución Rusa el epifenómeno de lo desbordado por la expresión de una materia que interrumpe o rotula los límites de un mundo de vida. Pero, en lo que se distancia de manera abrupta es en la *plasticidad* con que los Soviets realmente existentes son conducidos por un partido que no duda en que el desplazamiento y neutralización del enemigo debe darse de manera radical. Pero para que esto ocurra es necesario que la situación de desborde plebeyo y la conducción política hagan aparecer una especie de tercera posibilidad inclusiva en el contexto de la transgresión de la juricidad emergente de la burguesía. Se trata de una *tercera posibilidad* porque la primera está dada por el colapso del orden feudal-zarista y la segunda está dada por la sustitución “natural” del viejo orden; esto es, por el cretinismo parlamentario de los presupuestos occidentales de la modernidad capitalista. En cambio, la tercera posibilidad, inclusiva pero destructiva respecto del segundo orden, es la que está dada por la dictadura del proletariado en el contexto situacional de la dualidad de poderes que el acontecimiento de la Revolución Rusa y la conducción de los bolcheviques desatan con la toma del Palacio de Invierno. ¿Qué es entonces el poder dual en un contexto situacional? Es importante comprender que en la hipótesis de Lenin el poder dual se ha retirado de las metafísicas de la contabilidad moderna. Por eso, la dualidad no puede ser reducida a la lógica de lo Uno-Todo o a la reducción de una sumatoria de *unos* que tiene por resultado un *dos*, es decir, dos poderes. En el interior de una situación revolucionaria, la dualidad de poderes debe ser comprendida en términos de las *múltiples posibilidades* que se desprenden del desborde de lo plebeyo. El desborde es la multiplicidad de cuerpos políticamente transgresivos y politizados en la inmanencia de un mundo de vida que bien agoniza o emerge. La fuerza de estos cuerpos (potencia) no está simplemente inscrita en la metafísica binaria de un poder contra otro poder o del Estado contra la multitud en movimiento. El poder dual es la corroboración de que la política es el estallido del desborde de la multiplicidad en la inmanencia salvaje de la crisis de poder y, por lo tanto, es la posibilidad material de la apertura de un Estado antimoderno o contramoderno en relación a la historia



política de la modernidad occidental. El poder dual, en otras palabras, es la posibilidad o imposibilidad de un Estado especial (dictadura del proletariado) desde el cual emana la novedad de un nuevo mundo de vida. De nuevo, no estamos analizando el éxito o fracaso del Estado especial y su conversión en Estado totalitario, sino más bien, la potencia de aquello que podemos traducir como el estado de excepción plebeyo que abre el umbral de un mundo de vida no-capitalista. Este umbral no es siquiera pensable sin reivindicar cierto clamor de la Comuna y la dictadura del proletariado como tercera posición, es decir, como posición que se resta al nacionalismo conservador y al liberalismo hegemónico de la modernidad capitalista.

En *La revolución proletaria y el renegado Kautsky* (1918) el espectro de la Comuna regresa para establecer la base teórica de la hipótesis leninista de la excepcionalidad del poder plebeyo<sup>27</sup>. Contra las interpretaciones del renegado Kautsky Lenin hace explícita su definición de lo que es la excepcionalidad plebeya: “La dictadura revolucionaria del proletariado es un poder que se apoya directamente sobre la violencia y no está coartado por ley alguna. La dictadura revolucionaria del proletariado es un poder conquistado y mantenido mediante la violencia ejercida por el proletariado sobre la burguesía, un poder no coartado por ley alguna.”<sup>28</sup> En esta crítica contra el renegado, el retorno teórico de la Comuna aparece como la evidencia histórica de una situación compleja en la que la excepcionalidad plebeya abre o cierra mundos de vida posible. No obstante, en términos de las fuerzas políticas y sociales de expresividad plebeya, la excepcionalidad de una situación compleja no es suficiente para la conquista y mantención de un poder que afirma otro mundo de vida que el de la burguesía moderna. Pero la afirmación de un mundo posible y contrapuesto al mundo de la burguesía se desplegó en la apertura virtuosa de la

---

<sup>27</sup> Esta interpretación hace inevitable pensar en la dictadura de los sables de José Donoso Cortés, la cual se opone a la dictadura plebeya. Donoso Cortés comparte con Lenin la crítica al parlamentarismo, pero su conservadurismo lo sitúa en una distancia sideral. Cf. J. Donoso Cortés, “Discursos sobre la dictadura”, en <http://www.fundacionspeiro.org/verbo/1962/V-008-P-033-055.pdf>

<sup>28</sup> V. I. Lenin, *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, trad. Grupo de traductores de la Fundación Federico Engels, Madrid, España, Editorial Fundación Federico Engels, 2017, p. 16.

excepcionalidad plebeya porque estaba acompañada de la crisis que produjo la dualidad de poderes en la Rusia de 1917. En el artículo *La dualidad de poderes* (1917) el espectro de la Comuna es tan intenso que su cita le resulta a Lenin ineludible. Con la claridad característica de su prosa, en el artículo expresa que el poder de los Soviets existentes es idéntico al tipo de poder que tomó lugar con la insurrección plebeya de 1871. Sin lugar a dudas, se trata de un poder excepcional y de la excepcionalidad de una situación revolucionaria que retira el cretinismo parlamentario como forma privilegiada de la modernidad:

Los rasgos fundamentales de este poder son: 1) la fuente de poder no está en una ley, previamente discutida y aprobada por el Parlamento, sino en la iniciativa directa de las masas populares desde abajo y en cada lugar, en la “conquista” directa del poder, para emplear un término no en boga; 2) sustitución de la policía y del ejército, como instituciones desvinculadas del pueblo y contrapuestas a él, por el armamento de todo el pueblo (...); 3) los funcionarios y la burocracia son sustituidos también por el poder directo del pueblo (...), se transforman de casta privilegiada, con una elevada retribución burguesa, de sus “puestecitos”, en obreros de un “arma” especial, cuya remuneración no excede del salario corriente de un obrero cualificado<sup>29</sup>.

La dualidad de poderes, en el contexto de la revolución bolchevique, es el suelo de una ontología social de la crisis de las instituciones del orden burgués y una crisis del parlamentarismo como forma política democrático-burguesa. En el interior de esta situación de crisis, el fenómeno del poder dual es el suelo desplegado por prácticas políticas que se hallan atravesadas por la inminencia de un mundo de vida. Este mundo está contenido en la posibilidad o imposibilidad de la destrucción del orden y de la juricidad que lo sostiene. De manera que no se trata de cualquier crisis, sino de la excepcionalidad de una crisis expresada en el desborde plebeyo que abre o cierra mundos posibles. El desborde rotula códigos, inventa formas de sociabilidad, decodifica, codifica y recodifica relaciones sociales a partir de movimientos catárticos

---

<sup>29</sup> V. I. Lenin, “La dualidad de poderes”, en *Obras Completas. Tomo 31*, Moscú, Editorial Progreso, 1985, p. 154.

que ocurren en la subjetividad de la insurrección plebeya.

En un registro teórico similar esto es lo que Gramsci entenderá a través del concepto de *catarsis*. Para el pensador italiano, la catarsis supone la crisis en el plano de la subjetividad y, de esta manera, la apertura a procesos de subjetivación en los que el *habitus* de la reproducción del orden del mundo de vida de la moralidad burguesa colapsa.

Se puede emplear el término de catarsis para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político (...). Esto significa también el paso de lo “objetivo a lo subjetivo” y de la “necesidad a la libertad”. La estructura, de fuerza exterior que aplasta al hombre, lo asimila a sí, lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas<sup>30</sup>.

En una situación política de carácter acontecimental la catarsis desestabiliza el sentido común dominante, es decir, desestabiliza el mundo de vida. Lo lleva a su extremo imposible, lo disuelve en la agonía hasta desvanecerlo en el aire. El mundo de vida se desvanece porque pierde su fundamento, el orden social, la “ilusión del consenso” deja de sostener la mundanidad de las estructuras institucionales naturalizadas e internalizadas por el orden social. En el plano de las fuerzas subjetivas, que es también el plano de la lucha por la posicionalidad del cuerpo en el interior de las relaciones sociales, la catarsis no solo debe ser comprendida como el suplemento más importante del poder dual, sino también como la potencia de una subjetivación plebeya, de la que depende el umbral de un nuevo mundo de vida. En otras palabras, dualidad de poder y catarsis tienen la potencia de destruir las distinciones binarias de la analítica del orden en la medida en que se sustraigan a la inmanencia del mundo de vida (moral) de la burguesía. El entrelazamiento del poder dual (Lenin) y la catarsis (Gramsci), su pulsión destructiva, tiene la potencia para disolver el *impasse* en el que suele quedar la lucha meramente económico-

---

<sup>30</sup> A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel (Tomo 4)*, trad. Ana María Palos, ed. Valentino Gerratana, México D.F., Editorial Era, 1986, p. 142.

reivindicativa, sin jamás *dar paso* al pasaje que conduce a la transformación estructural de los *habitus* del orden burgués. La disolución de este *impasse* es, quizá, lo más difícil en una situación en que las luchas plebeyas enuncian la posibilidad de un nuevo mundo de vida. El *impasse* está generalmente compuesto por las formas liberales o burguesas-convencionales de articulación de la política, es decir, por un marcado privilegio de la “conciencia humanista” de la que se nutre el victimismo, la reparación como política de Estado, la memoria del consenso parlamentario y la solidaridad beata, entre otras muchas formas de composición afectiva del sentido común dominado por la modernidad burguesa. La catarsis que suplementa una situación de poder dual es una gran transformación de la subjetividad y una violenta desestructuración del *establishment* porque el *paso* a lo ético-político es ya el paso a una nueva racionalidad de hacer hablar la relación con la política. Lo ético-político no solo cortocircuita la normalidad de las relaciones de explotación y dominación sino también la forma política del predominio liberal moderno, sostenido por la mediación de la ilusión consensuada de lo parlamentario. En una situación excepcional de poder dual y proceso catártico, la objetividad, es decir, el *habitus* de lo dado-naturalizado es disuelta y desbordada por la presencia existente de un poder plebeyo que provoca y derrama una cadena de crisis en las instituciones de lo social.

La Revolución de Octubre es el paradigma ejemplar de la explosión de una subjetividad catártica desbordada por el acontecimiento de un mundo de vida posible o imposible que se despliega en las antípodas a las convenciones de la modernidad política. El efecto de un movimiento contrapuesto, dislocado y desviado del patrón moderno de “acumulación política” solo pudo darse a través del entrelazamiento entre catarsis y poder dual. En la medida en que catarsis y dualidad de poderes componen los elementos que definen, redefinen, programan y desprograman la posibilidad o imposibilidad de un mundo de vida, lo que ocurrió después de la Revolución de 1917 –burocratización de las luchas sociales, asesinato de gran parte de los dirigentes bolcheviques por parte de Stalin, estalinización de la producción y colectivización forzada de los campos, neutralización y disolución de los Soviets en

la dictadura del Partido etc.– no niega que la experiencia política y la condensación de una temporalidad inédita cuya estela resiste un desciframiento completo y final sigue siendo un lugar importante para el pensamiento político. Así, los conceptos de catarsis y poder dual pueden todavía extraerse de la herencia y del legado de una revolución de características inauditas. Lo inaudito es el hecho de que la dualidad de poderes desestabiliza la mediación entre lo particular y lo universal de la forma política de lo parlamentario que debía asegurar el orden liberal-burgués y las posiciones socialdemócratas de los mencheviques. Lo que es derrotado en virtud del carácter excepcional de lo plebeyo es la fuerza de la ilusión consensuada de la universalidad de lo parlamentario. El poder dual y el proceso catártico debilitan la fuerza de las ficciones de la modernidad política europea y su poder de expansión. La formación de la “*intelligentsia* liberal” fracasa desastrosamente en Rusia. Este fracaso es el que será explicado por la rigurosa interpretación de uno de los actores y testigos principales de la Revolución Rusa.

León Trotsky en su *Historia de la Revolución Rusa* (1932) explica la contundencia del fracaso del mundo de vida burgués en términos de un divorcio entre las castas cultas de liberales rusos (la inteligencia) y los desposeídos (los plebeyos).

Después de que este divorcio se revelara catastróficamente, los liberales, durante la primera revolución ideólogos de las clases “cultas”, vivían como en constante espera el juicio final. Un escritor liberal, filósofo, no atado por convencionalismos de la política, expresó el miedo ante la masa con una fuerza furiosa, que recuerda el reaccionarismo epiléptico de Dostoievski. “Tal como somos, no sólo no podemos soñar en la fusión con el pueblo, sino que debemos temerle más que a todos los atropellos del poder y bendecir a este último, que con sus bayonetas y sus cárceles nos protege contra la furia popular...” ¿Podían los liberales, pensando de este modo, soñar con empuñar el “gubernelle” de la nación revolucionaria?<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> L. Trotsky, *Historia de la Revolución Rusa* (Tomo I), trad. Andreu Nin, Santiago, Chile, Lom Ediciones y Txalaparta, 2017, p. 169.

La Revolución de 1917 hace fracasar la posibilidad de que el timorato liberalismo, aspirante a la universalidad de la modernidad capitalista pudiese haberse hecho con el “gobernelle” para desarrollar las instituciones políticas. El fracaso de la casta liberal se manifiesta en la esterilidad de hacer girar la insurrección plebeya en el eje de la ficción nacional y parlamentaria. El propio Trotsky no duda en calificar a la política de los liberales rusos (representada por Miliukov) como el sello de la impotencia. Así, en la tempestad de la multiplicidad social y en medio de una irresoluble dualidad de poderes, la impotencia del liberalismo es la potencia de la expresión plebeya encarnada en el cuerpo de los soviets existentes y de la fidelidad militante de sus intelectuales. La potencia plebeya no solo produjo el miedo de las castas letradas –tal como lo revela la cita que Trotsky menciona de Dostoievski– sino también el *impasse* al Estado liberal-burgués. La organización de esas masa de obreros, soldados y campesinos a los que los intelectuales liberales llamaban “gente tonta” constituye la entrada al umbral de un gobierno revolucionario. La consigna de “gente tonta” es, más que arrogancia, el síntoma del desplazamiento del horizonte político de los liberales rusos y el de la socialdemocracia aglutinada en el marxismo escolástico de los mencheviques que tiene la forma de un desencuentro radical con la expresividad de lo plebeyo. Este desencuentro va a consumarse en la política plebeya de los bolcheviques y en el encuentro con una situación de dualidad de poderes que tendrá como resultado el colapso completo de lo parlamentario como horizonte último de la hegemonía liberal. El colapso no solo es impensable sin los soviets como expresión orgánica de la excepcionalidad de lo plebeyo, sino también sin la conducción política que el Partido Bolchevique le imprime al proceso de plebeyización de 1917.

A diferencia de Lenin que pensaba que la dualidad de poder fue un acontecimiento sin precedentes en Rusia, Trotsky considera que el poder dual no es un caso “propio y exclusivo de la Revolución Rusa de 1917”, sino un fenómeno generalizado de crisis sociales. En la interpretación del teórico de la revolución permanente, en “toda sociedad existen clases antagónicas, y la clase privada de poder aspira inevitablemente a hacer variar en su favor, en mayor o menor grado, los

derroteros del Estado”<sup>32</sup>. Trotsky aleja la teoría del poder dual de la excepcionalidad plebeya al presentarlo como el conflicto de una clase privada de poder que aspira al Estado. A pesar de la modernidad epistemológica de su interpretación, su enfoque de la dualidad de poderes logra, al igual que Lenin, ver el trasfondo de la expresividad múltiple de lo plebeyo en una situación de crisis en la que el antagonismo ha tomado la forma de una guerra civil. El poder dual, más allá de las formas modernas de militarización, se inscribe en el horizonte de las luchas sociales como la inminencia o asentamiento de la guerra de clases. La lucha de clases deviene consustancial a la posibilidad de desplazar o incluso aniquilar por completo el mundo de vida que programa y organiza la clase burguesa. Esto significa que la lucha de clases no es solo la disputa por el poder. La teoría de Lenin sobre la dualidad del poder comprende la posibilidad o imposibilidad de la emergencia de un nuevo tipo de Estado. Pero este Estado no es exactamente moderno en la medida que su deseo es desinscribir la organización del poder de la estructura de complicidad entre democracia y capital. La disolución del horizonte liberal es la “dictadura del proletariado” como apertura y desvío de la modernidad política, es decir, lo que está en el centro de la teoría del poder dual leninista es, de nuevo, el mundo de vida y no solo el asalto al Palacio de Invierno. Lenin y el Partido de los Bolcheviques, superaron los errores de la Comuna, desplazaron la casta de liberales burgueses y triunfaron donde las anteriores crisis sociales y sus posibilidades fracasaron. En la apertura de un umbral antimoderno respecto de la modernidad capitalista, la excepcionalidad de la revolución plebeya es también su triunfo, su éxito rotundo<sup>33</sup>. La explicación de Trotsky es útil para ilustrar que el éxito en la toma del poder está relacionado con una ruptura radical de apertura a un nuevo mundo de vida, aunque sin asegurar, por supuesto, su porvenir. La

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 181.

<sup>33</sup> Sin embargo, lo que va a fracasar, cuestión que no estamos analizando aquí, no es el modo en que el Partido Bolchevique tomó el poder, sino la conversión de la dictadura del proletariado en dictadura del partido. Si bien no se puede decir que el socialismo en la URSS tuvo éxito en la creación de un nuevo mundo de vida, tampoco podemos decir que el “día después” del triunfo de la revolución no constituyó un evento que permitía pensar que el advenimiento de una novedad radical estaba en camino. El partido de Lenin no puso fin a la división social del trabajo, más bien se asimiló a una modernidad en la que su antimodernidad quedó presa en las filosofías del progreso.

dualidad de poder no es un desequilibrio en la “división de poderes” de un determinado régimen social, sino una ruptura en las formas en que el poder organiza la posibilidad de eliminar el conflicto o, parafraseando a Zavaleta-Mercado, el “abigarramiento” del que emana tanto los antagonismos sociales como la posibilidad de mundos de vida. De manera que la dualidad de poderes no es, como podría pensarse, una simple desestabilización de los poderes institucionales que reproducen las formas de un determinado orden social.

La dualidad de poderes no sólo presupone, sino que, en general, excluye la división de poderes en dos segmentos y todo equilibrio formal de poderes. No es un hecho constitucional, sino revolucionario, que atestigua que la ruptura del equilibrio social ha roto ya la superestructura del Estado. La dualidad de poderes surge allí donde las clases adversas se apoyan ya en organizaciones estables sustancialmente incompatibles entre sí y que a cada paso se eliminan mutuamente en la dirección del país<sup>34</sup>.

Las posibilidades exitosas del asalto al poder y la emergencia de un nuevo tipo de Estado (mundo de vida) como problemática de la dualidad de poderes supone no solo la organización política del partido de vanguardia, sino también la organización social y política que emana de los abigarramientos del conjunto de relaciones sociales.

En el momento que estalla la Revolución Rusa, estas organizaciones, como ya hemos dicho, son los soviets realmente existentes. Aunque tanto Lenin como Trotsky advirtieron del peligro de fetichización de esta organización, que en el paso al Estado de la URSS se disolvieron, no se puede soslayar que los soviets constituyeron una especie de doble movimiento en el interior de una situación política de crisis social. Replegados y organizados en el seno de la potencia con la que emana la fuerza plebeya, por un lado, los soviets son los moradores de la crisis social y en tal condición son capaces de generar la energía de la resistencia y el rechazo a las instituciones formales de la política. Por otro lado, la organización en la forma política de una república de consejos genera procesos de discusión asamblearia en los que se gestan

---

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 182.



procesos subjetivos que abren el umbral y rompen el *impasse* de la lucha puramente reivindicativa y localista de la pequeña política del acomodo. Este segundo movimiento, por llamarlo así, es el que entrelazado a las posibilidades de una situación excepcional de poder dual, señala la apertura de un nuevo mundo de vida. Esta apertura se da en la inmanencia de los procesos subjetivos, cuyo suelo es el espacio cotidiano de la lucha política; esta es la lucha que, a su vez, ha devenido lucha genérica y de clases confrontadas por la disputa de una mundanidad ético-política. Si el poder dual es crucial para la transformación del mundo de vida –en un proceso político excepcional– la catarsis colectiva lo es aún más. Sin esta dimensión gramsciana de la transformación catártica no puede producirse el paso de la ruptura con el particularismo (localismo reivindicativo, identitarismo, moralismo, resentimiento y hedonismo subjetivo) de la lucha, es decir, el puro descontento y su acomodo no podrían en ningún caso resolver el malestar causado por la cultura de la división social del trabajo capitalista. Ni menos podría concebirse lo que Lenin llamó un Estado de nuevo tipo destinado a disolverse. En otras palabras, no hay producción de un nuevo mundo de vida sin una situación de dualidad de poder ni tampoco hay transformación subjetiva sin catarsis. La catarsis acoplada a la dualidad de poderes y comprometida en procesos de plebeyización constituye el desbaratamiento total de la pobreza de espíritu con la que la pequeña burguesía, las clases medias y burocráticas, los liberales e ideólogos del orden que controlan la comunicación, el arte y la cultura de la modernidad capitalista buscan desmovilizar y detener la potencia de lo subjetivo. El desbaratamiento provocado por el movimiento y la conmoción de procesos de catarsis social es uno de los principales componentes de una situación política excepcional. La catarsis ha sido estudiada, entre otros, por teóricos como Nelson Coutinho y Miguel Valderrama. Desde distintos enfoques y ocupados por “objetos” relativamente distintos Coutinho y Valderrama piensan a través del concepto gramsciano de catarsis la conmoción subjetiva y temporal. En un importante libro titulado *Coloquio sobre Gramsci* (2016) Valderrama ajusta la catarsis a un modo de la tragedia, es decir, a la conmoción de la historia de la lágrima y al

problema de la temporalidad del duelo; localizando así, de manera aristoteliana, la catarsis como elevación sublime de la tragedia<sup>35</sup>. Por su parte, en su artículo “Gramsci en Rio de Janeiro” (2014) Coutinho define de manera gramsciana la catarsis como pasaje de lo económico a lo ético-político para recuperarla dentro de un concepto de democracia y de hegemonía liberal en el que la excepcionalidad del acontecimiento plebeyo no toma lugar. Parafraseando a Coutinho, la totalización de procesos de plebeyización es retirada y reinscrita en contextos convencionales de lucha por la democracia liberal<sup>36</sup>. Si bien ambos autores resultan insoslayables para pensar la potencia subjetiva de lo catártico en ninguno de estos dos pensadores la catarsis aparece vinculada a la expresividad plebeya con la que emerge una situación acontecimental de dualidad de poder. Los teóricos no logran percibir que en una situación de excepcionalidad política, la catarsis es una transvaloración radical de la cultura humanista y liberal. La catarsis de la potencia subjetiva de lo plebeyo compone la apertura de un umbral no moderno o antimoderno que se opone al mundo de vida de la modernidad capitalista. Tanto Coutinho como Valderrama se distancian de la comprensión de la catarsis entendida como un componente esencial de la disolución del *impasse* entre dos mundos de vidas posibles e inconmensurables entre sí, es decir, se distancian de la apertura de la potencia plebeya que, desde la inmanencia de una crisis estructural, anuncia la posibilidad o imposibilidad de un nuevo mundo de vida<sup>37</sup>. Valderrama y Coutinho, aunque por razones distintas, se sustraen a la herencia acontecimental de la interpretación del concepto de catarsis. Coutinho lo hace por su privilegio en traducir el concepto de hegemonía (como síntesis de una catarsis) a las coordenadas de la lucha por la democracia en los

---

<sup>35</sup> Cf. M. Valderrama, *Coloquio sobre Gramsci*, Santiago, Chile, Editorial Palinodia, 2016 (especialmente el capítulo I).

<sup>36</sup> N. C. Coutinho, “Gramsci en Rio de Janeiro”, en D. Kanoussi, *El concepto de política en los Cuadernos de la cárcel*, México D.F., Editorial Plaza y Valdés, 2014, pp. 71-89.

<sup>37</sup> Se puede decir, sin embargo, que el análisis sobre el concepto de catarsis que emprende Lucio Oliver es el más próximo a la comprensión de la catarsis como apertura a un nuevo mundo de vida. Cf. L. Oliver, “Gramsci y la noción de catarsis histórica. Su actualidad para América Latina”, *Las Torres de Lucca*, n.11, pp. 25-42, julio-diciembre 2017.

contextos de dictadura latinoamericana<sup>38</sup> y Valderrama por su privilegio epistémico en problematizar la historia de la lágrima desde la carga temporal del duelo (psicoanalítico). En el plano de la subjetividad política, los límites que podría hallar esta interpretación, es una especie de cierre afectivo en la tragedia como sustancia de la historia<sup>39</sup>. La relación que hay entre una situación de dualidad de poder y el proceso catártico, en el contexto de la Revolución Rusa de 1917, debe comprenderse (traducirse) en un sentido gramsciano y leninista. Esto significa pensar la catarsis como el umbral de un acontecimiento subjetivo que provoca un cambio en la percepción del mundo y, al mismo tiempo, abre el pasaje a lo ético-político de la lucha por el comunismo.

En la medida en que Lenin y Gramsci son pensadores del comunismo e incluso de la posibilidad de que el Estado que administra las contradicciones de clases desaparezca, la teoría de la catarsis política compone uno de los elementos fundamentales de la emanación y conducción del acontecimiento revolucionario de 1917<sup>40</sup>. Su desprecio y retirada del Estado-burgués constituye un insoslayable pasaje a la ética-política del fin de Estado. Se trata del fin de la forma política privilegiada de la modernidad capitalista. La revolución bolchevique pone en marcha un proceso de destrucción de la máquina estatal burguesa. La hipótesis de la destrucción del Estado, cuya genealogía se halla en Marx, Engels y en el propio Lenin, no solo tiene en la base una posición ético-política, sino que además, supone la hipótesis marxista de la dictadura del proletariado. Sabemos que esta hipótesis será desplazada por la dictadura del Partido y lo que, siguiendo a Furio Jesi, es identificable en términos de “tecnificación del mito revolucionario”<sup>41</sup>. En la URSS, el mito tecnificado produjo como efecto la sustitución de la expresividad de lo plebeyo, que respiraba en los

---

<sup>38</sup> Coutinho de hecho, como veremos en otro artículo, acomodará la teoría del poder dual al horizonte liberal de la democracia.

<sup>39</sup> La complejidad de esta temática, sin embargo, no es algo que podríamos abordar en este texto. Tampoco la novedad más que necesaria con la que el filósofo e historiador chileno lee a Gramsci. Nuestra diferencia, en este punto, es más bien de orden político y no epistemológico.

<sup>40</sup> Cf. V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*, varias ediciones.

<sup>41</sup> Cf. F. Jesi, *Literatura y mito*, trad. Antonio Pigrau Rodríguez, Barcelona, España, Editorial Barral, S.A., 1972.

soviets existentes, por la casta burocrática de dirigentes, “especialistas” y técnicos de la revolución. Esta realidad encontró fuertes resistencias en los liberales que resentidos por el triunfo de 1917 defendían la democracia parlamentaria. Pero también encontró resistencias en la interpretación de la destacada teórica del marxismo Rosa Luxemburgo. En sus célebres artículos, “El problema de la dictadura” (1922) y “Democracia y dictadura (1922)” Luxemburgo señalaba que Lenin y Trotsky partían del mismo error que Kautsky, es decir, considerar que solo existía la opción entre democracia o dictadura. En Luxemburgo no hay una opción por el liberalismo de la democracia parlamentaria ni menos un abandono de la dictadura del proletariado. Su defensa es radical y rotunda. Para Luxemburgo hay que “ejercer una dictadura, pero una dictadura de *clase*, no de un partido o una camarilla. Dictadura de clase significa, en el sentido más amplio del término, la participación más activa e ilimitada posible de la masa popular, la democracia sin límites.”<sup>42</sup> Se trata de la dictadura del proletariado como praxis de la experiencia plebeya y, sin duda, de lo que la propia Luxemburgo dice leer en Lenin como pensador de la catarsis revolucionaria. En su clamor por movilizar la dictadura plebeya como control público (comunista) y contención a que la camarilla de los “profesionales de la revolución” cierren el círculo de las experiencias políticas en una élite que abrirá ciclos de corrupción y brutalización del mundo de vida emergente, Luxemburgo, en una clara estela leninista, señala lo siguiente: “La vida socialista exige una completa transformación espiritual de las masas degradadas por siglos de dominio de clase burguesa. Los instintos sociales en lugar de los egoístas, la iniciativa de las masas en lugar de la inercia, el idealismo que supera todo sufrimiento, etc. Nadie lo sabe mejor, lo describe de manera más penetrante, lo repite más firmemente que Lenin”<sup>43</sup>. Como es sabido, Luxemburgo no estaba de acuerdo con los *medios* que empleó Lenin después del triunfo de la Revolución Rusa, le parecía que “bloqueaban la fuente de la experiencia política”<sup>44</sup> de la organización plebeya de los soviets. Sin embargo, no

---

<sup>42</sup> R. Luxemburgo, *La revolución Rusa*, trad. Ediciones Akal, Madrid, España, Akal, 2017, p. 68.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 60.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 57.

duda en reconocer que Lenin es el teórico que con mayor rigor sabe el significado de un proceso de plebeyización. Sabe que Lenin sabe lo que es una catarsis y, así, sabe que lo que asegura la transformación objetiva y subjetiva del mundo de vida es la dictadura del proletariado. En resumen, sabe que sin dictadura del proletariado no hay comunismo y sin comunismo no hay un nuevo mundo de vida. Aquí la catarsis, entrelazada a la democracia plebeya o dictadura del proletariado, aparece como condición ineludible del proceso de cambio y, por lo tanto, la catarsis debe –es necesario que lo haga– abandonar la inscripción en la estética de la tragedia y, más aún, debe completamente sustraerse de las vías modernas de la falsificación de la democracia parlamentaria como forma política que suplementa al mundo de vida dominado por el capital. En efecto, la catarsis gramsciano-leninista es la conversión de la dictadura del proletariado como organización de un mundo de vida posible, esto es, un mundo de vida en donde la expresividad de lo plebeyo deviene el contenido de la forma política y no la falsificación de la representación en la forma política de lo parlamentario. Pero esta transformación solo puede quedar despejada por la transformación de las condiciones objetivas del dominio del mundo de vida (burgués) que se resiste a morir a través del dominio subjetivo de sus formas políticas. En qué otra cosa podría estar pensando Gramsci sino en aquel mundo de vida que no pasa por la captura liberal-parlamentaria. Esta posición se deja leer en el seminal artículo que publica el 11 de febrero de 1917 en *La Città Futura* (2017).

El mismo año de la Revolución Rusa Gramsci elabora una de las más importantes críticas a la estructura del sentido común y, a su vez, deconstruye tanto los presupuestos de las tendencias liberales como la de los nacionalistas que se apoyan en los procedimientos parlamentarios para justificar la explotación del proletariado. La crítica apunta a demoler la retórica de lo sacrificial como premisa de la explotación del cuerpo plebeyo. Gramsci señala con remarcado énfasis que los razonamientos del mundo de vida propuesto por nacionalistas y liberales funciona conteniendo la catarsis que requiere un proceso de transformación radical bajo la premisa de “[...] el sacrificio del proletariado. Sacrificio de sus necesidades, sacrificio de su

personalidad, sacrificio de su combatividad para dar tiempo al tiempo, para permitir que se multiplique la riqueza, para permitir que se depure la administración...”<sup>45</sup>. Se trata de la subjetividad del sacrificio, es decir, de la conducción y administración política de procesos subjetivos que (nos) orientan en el mundo de la modernidad burguesa deteniendo la catarsis en virtud de la normalización de la objetividad producida y controlada desde la subjetividad. ¿Qué es lo que pone en crisis un proceso catártico en un contexto de dualidad de poderes? La respuesta a esta pregunta es simple: la catarsis pone en crisis el mundo de la moralidad burguesa y la sacralización de la propiedad. De manera más específica, la catarsis cortocircuita la objetividad de lo dado puesto que la situación generada por la dualidad de poderes debilita el simulacro de la “determinación” del orden social hasta hacer colapsar las instituciones que lo sostienen<sup>46</sup>. Por otro lado, la pulsión catártica desfosiliza la capa enmohecida del sentido común naturalizado por los tejidos ideológicos del mundo de vida dominante y empuja el proceso revolucionario a una transformación que aparece en la inmanencia de procesos moleculares de subjetivación. Por lo mismo, ni Gramsci ni Lenin dudan en considerar que las condiciones objetivas como subjetivas dependen de la lucha intelectual, de la propaganda, de la naturalización de las leyes sociales y sobre todo de la estructura de reproducción institucional y gubernamental en la que se sostiene la reproducción del poder dominante. Así, entendido como momento histórico excepcional, la consumación del poder dual pone en crisis la objetividad del orden y la subjetividad que lo ha suplementado. Pero esta puesta en crisis solo puede darse en virtud de la conducción de la catarsis. En esto precisamente consistiría el arte de la política leninista, es decir, en pensar la catarsis y la dualidad de poderes como dos componentes esenciales que se abren al cierre en lo objetivo. La posibilidad de la destrucción del mundo objetivo hace aparecer el umbral de un mundo de vida

---

<sup>45</sup> A. Gramsci, “Tres principios, tres órdenes”, en eds. C. Gómez Moya y M. Valderrama, *La città futura. Formato de Facsímil*, Santiago de Chile, Maval SPA, 2017.

<sup>46</sup> Dicho de otra manera, el poder dual es la radicalización de la hipótesis lefortiana de que el orden social no puede ser determinado por un poder o un conjunto de instituciones. La indeterminación de lo social es, por decirlo así, de carácter ontológico. Cf. C. Lefort, *La invención democrática*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Argentina, Editorial Nueva Visión, 1999.

imposible en la apertura ética del mundo subjetivo.

El Lenin que permite pensar el entrelazamiento de catarsis y poder dual, como hemos dicho, es el Lenin bolchevique de “los diez días que conmovieron al mundo”. Este es el Lenin que piensa el arte de la política como un arte de lo imposible en tanto lo imposible no es ni objetivo ni subjetivo, es decir, no está circunscrito en las falsas dicotomías de la moderna ciencia política en donde lo objetivo y lo subjetivo aparecen como dimensiones asintóticas de la realidad. El arte de la política imposible es una categoría de lo materialmente existente<sup>47</sup>. En una situación revolucionaria la excepcionalidad de la dualidad de poderes hace temblar los cimientos afectivos y políticos de las élites acomodadas, el miedo a perder el poder expresa que lo imposible es, efectivamente, una categoría de la realidad. El efecto de lo imposible se apodera de las castas de burgueses, pequeño-burgueses, socialdemócratas, burócratas y liberales camuflados de revolucionarios. El miedo a la amenaza plebeya es el miedo a perder el soporte moderno del poder, esto es, el Estado-nacional liberal parlamentario como pivote de la juridicidad burguesa. No se trata de cualquier pivote. El poder dual, conducido por los bolcheviques que toman el Palacio de Invierno, es la desestabilización irremediable del pivote en el que se sostiene la matriz conceptual de las leyes de la propiedad y la riqueza del mundo de vida burgués. El temblor expresado en el miedo y el terror de las castas a perder su centralidad y su odio a la expresividad de lo plebeyo es un indicador de la catarsis vista del lado de las fuerzas de clase que son desplazadas de los centros de poder. El temblor y el terror son afectivos y pertenecen a la dimensión regresiva de la catarsis que se expresa en el sujeto que, desplazado del poder, teme a lo nuevo. Sin el afecto expresado en el miedo de la burguesía a perder el centro de poder, no se entendería que la singularidad política de los soviets compone el acontecimiento de la disolución del *impasse* expresado en el cuerpo juridizado de la burguesía. En otras palabras, la experiencia

---

<sup>47</sup> Alain Badiou es quien más ha trabajado en la insistencia de esta idea, ya contenida en Lenin, de la política como arte de lo imposible. Cf. A. Badiou, *Condiciones*, trad. Eduardo Lucio Molina y Vedia. México D.F., Editorial Siglo Veintiuno, 2002. Véase particularmente el ensayo “Filosofía y política”, pp. 205-237.

consejista abre la lucha por el poder desde la dimensión subjetiva del mundo ético que impugna la matriz conceptual del derecho burgués. Pero el poder dual movilizado por los consejos de Soviets, tal como lo ha habría mostrado Negri en *La fábrica de la estrategia. 33 lecciones sobre Lenin* (1977), no es un afuera o una línea de fuga que va en paralelo al poder de la burguesía y sus instituciones democráticas, sino un inmanentismo salvaje. En nombre del socialismo, la construcción de la hegemonía se expresará en la consigna de “todo el poder a los Soviets”: “La difusión de esta consigna significó la llegada de la insurrección. El paso del dualismo del poder al asalto del Estado, a la dictadura del proletariado”.<sup>48</sup>

A diferencia de otras interpretaciones<sup>49</sup>, Antonio Negri no verá ningún valor teórico importante en la concepción del poder dual. Por el contrario, leído desde su actualidad y desde la experiencia del fracaso europeo y latinoamericano de los proyectos de socialismo estatal, el pensador italiano dirá que el poder dual está atado a una concepción ideológica del poder: “Para Lenin [nos dice Negri] el poder es un absoluto no dialéctico, no dialectizable, algo natural. Su definición del poder se acerca a las teorías burguesas del poder. El hecho que el dualismo de poder solo pueda existir en periodos muy breves es para Lenin consecuencia neta de la concepción del poder”<sup>50</sup>. Esta interpretación respondería a la desconfianza del teórico de la multitud en la modernidad del Estado y en el carácter acontecimental y de sorpresa histórica que Lenin le otorga al poder dual. Negri no vería la potencia ni pre-moderna ni (anti)moderna que sí verá Zavaleta Mercado, en las experiencias plebeyas de poder dual de la Bolivia de 1952 y de la Unidad Popular en el Chile de 1973. Negri tampoco verá el contexto postmoderno en el que Jameson inscribe el poder dual como el único proyecto de restitución de la política emancipatoria contra la actualidad del capital. La novedad de este proyecto no es de Jameson, aunque el concepto de poder dual

---

<sup>48</sup> A. Negri, *La fábrica de la estrategia. 33 lecciones sobre Lenin*, trads. Oscar Chávez Hernández y Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, España, Editorial Akal, 2002, p. 113.

<sup>49</sup> Las que, por ejemplo, se dejan leer en el libro del pensador boliviano Rene Zavaleta Mercado, *El poder dual en América Latina* (1973) o en el reciente libro de Frederic Jameson, editado por Slavoj Žizek, *An American Utopia: Dual Power and The Universal Army* (2016).

<sup>50</sup> A. Negri, *ibid.*, p. 135.



haya comenzado a popularizarse gracias a él, sino del pensador boliviano René Zavaleta Mercado que desde su “subdesarrollo” geofilosófico y desde una fenomenología histórica de lo abigarrado de las sociedades altiplánicas desoculta la arqueología, ni pre-moderna ni moderna, de la concepción leninista de la dualidad de poderes. Para el autor de *El Poder dual en América Latina* el maquiavelismo de Lenin permitiría una comprensión no representacional del poder y, al mismo tiempo, un pragmatismo profano que haría del poder un “frágil absoluto” desde el cual pensar una política emancipatoria. En la estela de una política comunista de lo emancipatorio, Zavaleta Mercado rechazará las interpretaciones convencionales y comprenderá el poder dual desde la inmanencia abigarrada y descentrada de los modelos europeos que significó la insurrección de 1917<sup>51</sup>. En términos de la actualidad teórica de una política emancipadora “la cuestión de la dualidad de poderes debe ser trabajada en lo teórico con la urgencia que resultaba la proximidad con el tiempo o entrecruzamiento entre la revolución burguesa y la revolución socialista, en el mismo año de 1917. Esta proximidad, como lo reconoció Lenin, era un hecho imprevisible, y por tanto los marxistas rusos debieron trabajar en torno a una sorpresa histórica.” En la interioridad de la inmanencia salvaje de las crisis sociales, la excepcionalidad del poder dual y la comprensión de la política como el arte de lo imposible constituyen el por venir opuesto y alterativo al mundo de vida dominado por la democracia tardo-parlamentaria de nuestra “ontología del presente”. La pregunta que debemos abrir concierne a las condiciones de posibilidad o imposibilidad que tanto el concepto de catarsis como de poder dual tienen para suplementar una teoría latinoamericana de la expresividad de lo plebeyo como potencia que abre el umbral de un mundo de vida.

## Bibliografía

Adorno T. W. & Horkheimer, M., *Dialectic of Enlightenment*, trad. Board of Trustees of

---

<sup>51</sup> Cf. R. Zavaleta Mercado, *El poder dual en América Latina*. En *Obra Completa. Tomo I: Ensayos 1957-1974*, La Paz, Bolivia, Editorial Plural, 2011, pp. 367-526.

the Leland Standord Junior University, Stanford, Stanford University Press, 2007.

Althusser, Louis, “Contradiction and Overdetermination”, en *For Marx*, trad. Ben Brewster, New York, USA, Editorial Verso, 1996.

Badiou, Alain, *Condiciones*, trad. Eduardo Lucio Molina y Vedia, México D. F., Editorial Siglo Veintiuno, 2002.

Coutinho, Carlos Nelson, “Gramsci en Rio de Janeiro”, en D. Kanoussi, *El concepto de política en los Cuadernos de la cárcel*, México D.F., Editorial Plaza y Valdés, 2014.

Del Barco, Oscar, “¿Era Lenin un perverso?”, *El Machete. Revista mensual de cultura política*. Edición Facsimilar (1980-1981), México D.F., Editorial FCE, 2017.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *Kafka: por una literatura menor*, trad. Jorge Aguilar Mora, México D.F., Ediciones Era, 2001.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix, *What Is Philosophy?*, trads. Hugh Tomlinson y Burchell, Graham, New York, USA, Editorial Columbia University Press, 1994.

Donoso Cortés, J., “Discursos sobre la dictadura”. <http://www.fundacionspeiro.org/verbo/1962/V-008-P-033-055.pdf> (26/02/2018)

Gramsci, Antonio, “Tres principios, tres órdenes”, en eds. C. Gómez Moya y M. Valderrama, *La città futura*. Formato de Facsímil, Santiago de Chile, Maval SPA, 2017.

Gramsci, Antonio, “La Revolución contra “El Capital”, trad. Manuel Sacristán, *Antonio Gramsci. Antología*, México D.F., Editorial Siglo Veintiuno, 2007.

Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel* (Tomo 4), trad. Ana María Palos, ed. Valentino Gerratana, México D.F., Editorial Era, 1986.

Israel, J. I. *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, trad. Ana Tamarit, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2012.

Jesi, Furio, *Literatura y mito*, trad. Antonio Pigrau Rodríguez, Barcelona, España, Editorial Barral, S.A., 1972.

Lefort, Claude, *La compilación. Retorno sobre el comunismo*, trad. Víctor Goldstein,

Buenos Aires, Argentina, Editorial Prometeo, 2013.

Lefort, Claude, *La invención democrática*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Argentina, Editorial Nueva Visión, 1999.

Lenin, V. I., “La dualidad de poderes”, *Obras Completas*. Tomo 31, Moscú, Editorial Progreso, 1985.

Lenin, V. I., “La enseñanzas de la Comuna”, en C. Marx, F. Engels & Lenin, *La Comuna de París*, Madrid, España, Editorial Akal, 2010.

Lenin, V. I., *El Estado y la revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.

Lenin, V. I., *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, trad. Grupo de traductores de la Fundación Federico Engels, Madrid, España, Editorial Fundación Federico Engels, 2017.

Luxemburgo, Rosa, *La revolución Rusa*, trad. Ediciones Akal, Madrid, España, Editorial Akal, S.A., 2017.

Negri, Antonio, *La anomalía Salvaje. Ensayo sobre el poder y la potencia en B. Spinoza*, trad. Gerardo de Pablo, México D.F., Editorial Anthropos, 1993.

Negri, Antonio, *La fábrica de la estrategia. 33 lecciones sobre Lenin*, trad. Oscar Chávez Hernández y Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, España, Editorial Akal, 2002.

Oliver, L., “Gramsci y la noción de catarsis histórica. Su actualidad para América Latina”, *Las Torres de Lucca*, v. 11, p. 25-42, julio-diciembre 2017.

Ortega Reyes, J., “Lenin en la Habana”, manuscrito.

Reed, John, *Ten Days That Shook the World*, New York, Editorial Penguin Classics, 2007.

Said, Eduard, *Culture and Imperialism*, New York, Vintage Books, 1994.

Schmitt, Carl, *Theory of the Partisan*, trad. G.L. Ulmen, New York, USA, Editorial Telos Press Publishing, 2007.

Sztulwark, Diego, “El ‘Gran culpable’, ¿Qué Lenin hoy?”, en

<http://lobosuelto.com/?p=12913> (26/02/2016)

Trotsky, León, *Historia de la Revolución Rusa* (Tomo I), trad. Andreu Nin, Santiago, Chile, Editorial Lom Ediciones y Tlalaparta, 2017.

Valderrama, Miguel, *Coloquio sobre Gramsci*, Santiago, Chile, Editorial Palinodia, 2016.

Zavaleta Mercado, René, *El poder dual en América Latina*. En *Obra Completa*. Tomo I: Ensayos 1957-1974, La Paz, Bolivia, Editorial Plural, 2011.

Zizek, Slavoj, *An American Utopia: Dual Power and The Universal Army*, Nueva York, Verso, 2016.