



CLAUDIA CINATTI

DE SABERES REVOLUCIONARIOS Y CERTEZAS POSMODERNAS

Una reflexión sobre la teoría
marxista a propósito del libro
Verdades y saberes del marxismo...

En *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*¹, E. Palti propone un análisis de la "crisis del marxismo" desde una perspectiva "histórico-intelectual"², cuya base metodológica es la "lectura sintomática" de textos, similar al deconstruccionismo, que apunta a poner de manifiesto las contradicciones y los supuestos en los que se fundamenta determinada tradición teórica o política. Esta "historia intelectual" está ligada como plantea Palti en otros textos, al llamado "giro lingüístico" que supone una concepción de la realidad como creación simbólica, producto cultural o discurso social, signada por la contingencia y la pluralidad de sentidos que imposibilitan otra forma de conocimiento que no sea interpretativo y precario.

¹ Bs. As., Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2005.

² La producción alrededor de la definición, la crisis y las perspectivas de la "historia intelectual" es muy abundante y resulta imposible de abordar en este artículo. Entre sus supuestos teóricos, tienen particular importancia las elaboraciones de L. Wittgenstein sobre los "juegos de lenguaje". En la década de 1960, Q. Skinner transformó estas reflexiones de Wittgenstein y Austin, entre otros, en torno a la filosofía del lenguaje en herramientas de estudio de la historia, poniendo el acento en la reinterpretación como criterio central del análisis histórico, que procedía contraponiendo "novedad" a "verdad" y señalaba el valor heurístico de la contingencia en la "historia de las ideas" y del pensamiento político, lo que implicaba que ya no había historia de sistemas unitarios de ideas sino de la multiplicidad de usos y sentidos que de estas ideas han hecho distintos agentes en diferentes momentos. Esta breve referencia quizás ayude a comprender el posicionamiento de Palti frente a la "crisis del marxismo", muy lejos de los que reflexionamos las posibles vías de su superación desde la perspectiva de la revolución social. Para una definición del concepto de "historia intelectual" ver por ejemplo, Rorty, R., "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros" en: Rorty, R., Schneewind, J.E., Skinner, Q., *La filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, 1990.

Luego de una breve reflexión acerca del sentido histórico del término *crisis*³, Palti concluye que la “crisis del marxismo” no puede ser considerada parcial —en el mismo sentido con el que Marx se refería a las crisis cíclicas del capitalismo—, pero tampoco constituye una crisis terminal cuya consecuencia fuera el abandono necesario de la teoría marxista. Para la tradición “moderna”, la *crisis* siempre es limitada en el tiempo, (aunque hay crisis crónicas, éstas no son eternas) revela conflictos o contradicciones que ya estaban latentes y que venían actuando de forma atenuada hasta su desencadenante, y que, como consecuencia de esto último, lleva implícita las vías de su superación. La “crisis del marxismo” no sería de esta naturaleza sino que se puede interpretar en términos de una situación indefinida, a la que Palti califica como una “crisis conceptual”, cuyas vías de resolución implicarían un cuestionamiento radical que alcance a las bases teóricas, una vez admitida la *crisis de sentido o de inteligibilidad*. Esta concepción es asimilable para el autor a la *experiencia abismal* con la que Nietzsche se refiere a la experiencia de la conciencia que descubre que no existen certezas ni fundamentos.

Según Palti, la “experiencia abismal” del marxismo es contemporánea a la desaparición de la Unión Soviética como emblema del colapso del stalinismo, mal llamado “socialismo real”. Para el autor, este acontecimiento histórico tuvo efectos de una experiencia traumática para muchos marxistas y se tradujo en el derrumbe de las certidumbres que, hasta entonces, habían dado un marco de inteligibilidad para los fenómenos históricos y constituían la base de la perspectiva estratégica del socialismo. Este desmoronamiento de toda antigua creencia viene acompañado de la ausencia de una alternativa, lo que explicaría la falta de fundamentos de toda práctica política, y de una actitud que el autor equipara a la del “sujeto trágico” que consiste en pretender “no renunciar” al marxismo a la vez que se lo considera como una teoría y una estrategia obsoleta.

La conclusión de la lectura de este ensayo de Palti es que esta posición de “inmanencia en la crisis” es una vía muerta para tratar de resolverla en términos de estrategia revolucionaria, aunque todavía puede ser útil como un ocultamiento “radical” a la resignación intelectual ante el estado de cosas tal cual son, como bien testimonia la corriente posestructuralista —y el mismo Palti—, que habiendo renunciado a “casi todos los espectros de Marx” terminó negando los fundamentos mismos —e incluso la idea— de la revolución social.

Dado que el trabajo de Palti parte de un sentido común posestructuralista tomando como fundamentos sus supuestos, así como también ciertas ideas de gran peso en la tradición filosófica, como por ejemplo la propia oposición entre verdad y saber que sirve de título a su libro, la “experiencia abismal” de Nietzsche o la “visión trágica del mundo” de Goldmann, vemos necesario, antes de introducirnos en el debate, hacer una referencia sintética a algunas de estas cuestiones, pidiendo disculpas anticipadamente al lector por la parcialidad que pueda deslizarse, ya que la discusión profunda de las mismas excede los límites de estas líneas.

³ Sintéticamente Palti plantea, siguiendo a Szabón y otros autores, que en el término crisis se combinaría una “dimensión temporal” en el sentido de momento, de punto de inflexión y una “operación intelectual” que es la que permite introducir una distinción. Esta combinatoria “temporal/intelectual” surgiría del origen médico-jurídico del término.

ALGUNAS CONSIDERACIONES PREVIAS SOBRE “VERDADES” Y “SABERES”

Verdades y saberes... trata una temática instalada en la discusión filosófica desde al menos las últimas tres décadas, en la que se vuelve a plantear las articulaciones posibles (o imposibles) entre tres términos cargados de significación conceptual e histórica: verdad, saber y realidad⁴.

El enfoque de Palti se inscribe en la tendencia ideológica en la que abreva el posestructuralismo, el posmarxismo y el posmodernismo, que opone saber a verdad y ambos a la realidad (objetiva), y que, frente al cuestionamiento a concepciones positivistas de la verdad (científica) entendida exclusivamente en términos de la correspondencia fáctica a partir de la observación, y de la verdad (lógica) como coherencia interna del pensamiento (ya sea como lenguaje o como teoría), introduce un relativismo generalizado —como correlato de la disolución de todo fundamento objetivo. El efecto de esta supuesta liberación del conocimiento de sus “ataduras metafísicas” dudosamente tenga algún valor científico, y menos aún progresivo, ya que lleva a aceptar como igualmente válidos todos los puntos de vista. Esta debilidad, patente en el multiculturalismo, ha sido señalada por innumerables críticos de la teoría posmoderna. Por ejemplo Terry Eagleton en su libro *Después de la teoría*, polemiza con las consecuencias que este relativismo tendría hacia lo que puede considerarse racismo desde el punto de vista de quien sufre la discriminación, pero no desde el del opresor. Eagleton plantea que para los posmodernos el concepto de verdad concentra todos los males, desde el autoritarismo y el dogmatismo hasta la postulación y la creencia en lo eterno y lo universal. A esto responde demostrando que en realidad, la verdad sería una categoría mucho más modesta, establecida desde puntos de vista concretos y que “no hay una

⁴El debate epistemológico alrededor de los criterios de verdad excede el alcance de este artículo, por lo que sólo nos limitaremos a mencionar que durante el siglo XX ha tenido una gran importancia, sobre todo en el campo de las llamadas ciencias sociales o disciplinas humanísticas. El psicoanálisis ha estado en el centro de estas controversias por su método basado en la experiencia clínica singular. Lacan ha sido uno de los que mejor ha expresado estos debates tras la crisis del paradigma estructuralista en su artículo “La ciencia y la verdad” en el que afirma, retomando a Heidegger, que el sujeto de la ciencia es el sujeto cartesiano, cuya certeza se basa en el yo, que en la medida que duda, piensa y por lo tanto existe. De ese modo, en el surgimiento de la ciencia moderna se confundiría sujeto/objeto, ya que el fundamento estaría en una certeza subjetiva, que se objetiva en un Yo devenido así en el primer objeto de la ciencia. La reflexión teñida de concepciones posestructuralistas ha tenido su auge luego de los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia, dando lugar a un pensamiento que se proclamaba “radical” pero que en sus fundamentos era profundamente antimarxista. Los máximos exponentes de esta tendencia fueron los llamados “nuevos filósofos”, que empezaron a buscar las bases del totalitarismo stalinista en la teoría marxista. En un artículo muy interesante titulado “Dissidence or Revolution?” escrito en 1977-78, el filósofo francés Dominique Lecourt demuestra cómo estos intelectuales —entre los que incluye a Foucault— elaboran teorías que si bien denuncian aspectos parciales de la opresión estatal, son profundamente antimarxistas. Fundamenta esta posición con citas de los representantes más importantes de los “nuevos filósofos” como A. Glucksmann quien decía por ejemplo “le reprocho a Marx, y a otros grandes pensadores alemanes, haber trazado ciertos caminos intelectuales: el culto de la totalidad, la revolución definitiva, el culto al estado que aterroriza al bien común; el culto a la Ciencia (social) que permite que las masas sean dirigidas a pesar de sí mismas”. Lecourt señala correctamente en su análisis de esta filosofía pseudo radical que “a pesar de sus ataques contra la Razón, el Iluminismo, la Ciencia, etc., su verdadero blanco no es el racionalismo sino el marxismo. Su ‘irracionalismo’ es un mero instrumento de su ‘antimarxismo’”. Lecourt, D. *The mediocracy. French Philosophy since 1968*, Londres, Verso, 2001.

categoría de verdades mundanas e históricamente cambiantes y otra categoría superior de verdades absolutas en las que uno puede o no creer, del mismo modo que hay personas que creen en los ángeles y personas que no”. Discutiendo contra el relativismo, plantea que el hecho que haya afirmaciones verdaderas desde un punto de vista absoluto (esto es, que no depende de quien las enuncia) “simplemente significa que si una afirmación es cierta, entonces su contraria no puede ser cierta al mismo tiempo, o cierta desde otro punto de vista”⁵. En ese sentido por ejemplo podemos decir sin temor a caer en el “positivismo” que la verdad absoluta del capitalismo es la explotación de los trabajadores, y que las explicaciones dadas desde el punto de vista de los capitalistas a las fuentes de sus ganancias que no sean el robo del trabajo ajeno, son falsas.

El posmodernismo ha abusado del término “positivismo”, empleándolo en sentido peyorativo para impugnar todo conocimiento científico. Originalmente asociado con la obra desarrollada por August Comte en la primer mitad del siglo XIX, el positivismo debía su nombre al retorno a la valoración de los “hechos positivos” como forma de restaurar el mundo de los fenómenos que la tradición metafísica había postergado en su búsqueda de respuestas absolutas. Su modelo era el de las ciencias empíricas, naturales, donde se suponía que todo fenómeno era observable y mensurable y que, por lo tanto, el objetivo de la ciencia era conocer las leyes que regían las relaciones causales entre los distintos fenómenos, con el fin de poder predecirlos. Era una suerte de doctrina, a la vez filosófica y política, que a través de la ciencia buscaba una reorganización social sobre la base del orden y el progreso. A lo largo del tiempo, esta concepción fue variando, dando lugar a otras corrientes filosóficas basadas en presupuestos similares como el neopositivismo o el positivismo lógico. El marxismo nunca fue una ciencia positivista, si bien ciertos teóricos y dirigentes de la socialdemocracia alemana del último cuarto del siglo XIX, así como del socialismo francés, tomaron como propia la visión evolutiva de esta corriente. Por el contrario, Lenin discutió duramente contra una variante radicalizada del positivismo, conocida como empirio–criticismo, que profundizaba el aspecto empirista del positivismo. Y antes lo había hecho Labriola contra los positivistas italianos.

En los años recientes, el pensamiento posmoderno ha tratado de igualar la producción de toda verdad científica con una “ilusión positivista”, tanto en el plano epistemológico como ideológico. La consecuencia del repudio posmoderno a la verdad concreta es su reemplazo por alguna forma de creencia subjetiva, por el “saber radical de la imposibilidad del conocimiento” (Badiou) o, en su versión pragmática, por la expresión de ciertas prácticas sociales cuyo sentido indeterminado por definición, sólo puede emerger del contexto y del consenso social. Lo que unifica el dogma “pos” es la imposibilidad del conocimiento verdadero, es decir, aquél que nos aproxima a comprender la realidad concreta como totalidad contradictoria, con sus determinaciones estructurales y su génesis histórica y fundamenta su transformación radical.

NIHILISMO Y DECADENCIA BURGUESA

La “disolución del sentido” que según Palti caracterizaría nuestra época, tiene su antecedente más próximo en el pensamiento de F. Nietzsche, por lo que no resulta casual la relación que establece el autor entre la crisis del marxismo –como parte del horizonte cultural iluminista– y la “experiencia abismal” nietzscheana.

Sin embargo, la crítica radical de Nietzsche a la decadencia de la sociedad burguesa, sus valores morales y su Estado, no tiene como resultado el hallazgo de la

⁵ Eagleton, T., *Después de la teoría*, Madrid, Debate, 2005, p. 114.

falta absoluta de sentido, sino la creación de uno nuevo, que como es conocido –y más allá de sus ambigüedades y sus múltiples lecturas–, termina realzando la “voluntad de poder” junto con la elite de “superhombres” compuesta por aquellos liberados de toda obligación moral y social⁶. Como plantea Lukács, analizando la definición de “superhombre” que Nietzsche da en *Anticristo*, “el ‘superhombre’ no es ni más ni menos que aquellos ‘señores de la tierra’ [...] Nietzsche indica aquí, inequívocamente, que este tipo siempre ha existido de un modo aislado; de lo que se trata es de situar concientemente su incubación en el centro mismo de la voluntad social de la clase dominante”⁷.

La filosofía nietzscheana surgida de la ruina del proyecto emancipatorio de la ilustración proclama la muerte de las “verdades inmutables y eternas”, como la existencia de Dios o la fundamentación religiosa del Estado, dando lugar más que a un “irracionalismo” caótico, a una nueva relación entre “saber” y “verdad”. Contra la creencia de la metafísica tradicional, Nietzsche considera que la verdad no es algo exterior y preexistente que el individuo debe “encontrar”, sino que se trata de construir verdades relativas, interpretativas. Así, el objetivo del conocimiento ya no sería el descubrimiento de las supuestas verdades eternas sino una interpretación precaria; por esta vía la ciencia se transforma en hermenéutica y construye una “ficción” (al igual que la religión) que vale como explicación del mundo y como defensa frente a la “experiencia abismal” que remite al horror de enfrentar la ausencia radical e irremediable de todo fundamento. En última instancia la ficción religiosa o científica sostiene como real al mundo de las apariencias⁸. Distintos autores

⁶ En un texto de 1900, escrito a propósito de la muerte de Nietzsche, L. Trotsky (que todavía no tenía ese seudónimo, sino el de Antide Oto), plantea que “El eje social de su sistema (si se nos permite ofender los escritos de Nietzsche con un término vulgar a los ojos del autor, como el de ‘sistema’), es el reconocimiento del privilegio acordado a aquellos ‘elegidos’ para gozar libremente de todos los bienes de la existencia: estos felices elegidos no sólo están exentos del trabajo productivo sino también del ‘trabajo de la dominación’”. Esto último explicaría la aparente paradoja de que la crítica radical que hace Nietzsche no sólo a la moral burguesa, sino a su Estado y sus leyes, tenga como resultado un pensamiento aristocrático, que glorifica la moral de los “amos” por sobre los “esclavos”, y que considere al socialismo su principal enemigo. En ese mismo artículo Trotsky analiza sobre todo la base social que dio nacimiento a la filosofía nietzscheana: “Nietzsche ha devenido el ideólogo de un grupo que vive como un ave rapaz a costa de la sociedad, pero en condiciones mucho más dichosas que el miserable lumpenproletariado: se trata de un *parasitenproletariat* de un calibre superior”. Aunque la composición de este grupo social es compleja, al igual que sus relaciones con el régimen burgués, los une “el pillaje declarado e impune de los bienes de consumo, sin ninguna participación metódica en el proceso organizado de producción y de distribución”. Estos sectores parasitarios desclasados, estos “superhombres” que eran producto de la sociedad burguesa pero que a diferencia de la burguesía industrial no habían construido aún un discurso ideológico que justificara su rapacidad, eran para Trotsky los financistas, los operadores de bolsa, los manipuladores, etc.. Aunque probablemente no tuvieran idea siquiera de la existencia de Nietzsche, su filosofía justificaba el derecho de estos individuos a considerarse superiores (“A propos de la philosophie du surhomme”, reproducido en *Cahiers Leon Trotsky*, vol. I, pp. 105-120).

⁷ Lukács, G., *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, México, Grijalbo, 1983, p. 286.

⁸ En el pensamiento dialéctico heredado de Hegel, la relación entre esencia y apariencia es uno de los puntos de ruptura con la tradición crítica kantiana y su dualismo entre el mundo de los fenómenos y el noumeno. Para Hegel la apariencia es la forma de aparecer de la esencia, que tiene su verdad no en una sustancia eterna y abstracta, sino en el devenir. Nietzsche reintroduce una suerte de dualismo cuyas influencias han sido clave para el pensamiento filosófico del siglo XX, caracterizado en general por suponer que tras el mundo de la realidad objetiva “tal cual se da”, hay un ocultamiento, una verdad implícita, que no tiene las características “positivas” de la antigua “sustancia” sino que se trata de una nada, una pura falta que por definición es imposible de simbolizar y de conocer. Estas influencias son fácilmente

han puesto este escepticismo de Nietzsche directamente en relación con la decadencia de la burguesía, que a diferencia del período de la Ilustración que marcaba su ascenso, estaba gestando las tendencias que llevarían al imperialismo y finalmente a la guerra mundial. Por ejemplo Lukács en su crítica al pensamiento nietzscheano plantea que el tipo de “concepción del mundo” de Nietzsche “se basa en una teoría agnosticista del conocimiento, en la negación de la cognoscibilidad del mundo objetivamente real” y que en consecuencia, “sólo puede ser un mito: algo subjetivamente cavilado, que se presenta con la pretensión de la objetividad”. Lukács concluye que “en esta creciente necesidad de mitos, por otra parte, cada vez más exenta de crítica se expresa claramente el período de decadencia de la burguesía”⁹, señalando que este nuevo oscurantismo que se vuelve contra toda tendencia objetiva es inverso a la actitud teórica y filosófica que la burguesía había sostenido frente al feudalismo.

Junto con la “voluntad de poder”, el otro aspecto central para la filosofía de Nietzsche es el “eterno retorno de lo mismo”, que como explicación cósmica del mundo remite a un ciclo repetido infinita cantidad de veces, expresando así la bancarrota del ideal iluminista de progreso.

La hostilidad de Nietzsche hacia el socialismo, su desprecio a la clase obrera e incluso su reivindicación parcial de la esclavitud en la antigüedad no pueden dejar dudas sobre a quién beneficiaba el nihilismo. De ahí que su teoría fuera usada posteriormente como justificación del nazismo, aunque Nietzsche había muerto más de treinta años antes del ascenso de Hitler al poder.

Ahora bien, volviendo al tema que nos ocupa, la “ficción” no tiene una valoración puramente negativa, como ocultamiento del temor frente a la incertidumbre, sino que también puede poner de manifiesto cualidades muy valiosas como la voluntad y la decisión. En este último caso, el objetivo del conocimiento (del saber) no es descubrir alguna verdad absoluta, sino poner orden y por lo tanto, controlar la naturaleza caótica del mundo. Esta línea argumental que liga el saber a la voluntad de poder es la que casi un siglo después desarrolló M. Foucault al postular la relación indisoluble entre saber (verdad) y poder¹⁰.

EL MARXISMO Y EL CONCEPTO DE “VERDAD CONCRETA”

En la tradición filosófica marxista, como superación dialéctica del idealismo hegeliano, la “verdad” abstracta, eterna y universal como tal no existe, sino que la *verdad* es producto de múltiples determinaciones, y por lo tanto, es *concreta* (e histórica) y está sometida a la prueba de la práctica.

En las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx establece una relación entre la verdad y el conocimiento que es uno de los fundamentos de su ruptura con el idealismo.

rastreables por ejemplo en la necesidad de “desocultamiento” del ser de Heidegger o en la postulación de Lacan de los tres registros, para quien lo Imaginario precisamente coincidiría aproximadamente con la “realidad” (especular, en el caso del yo), lo Simbólico actuaría a la manera de una “ficción” que está plena de efectos, el más importante mantener velado lo Real, lo traumático, lo irrepresentable, que no es otra cosa que una falta, una nada, que es causa y sostén del conjunto de la cadena significante.

⁹ Lukács, G., op. cit., p. 313.

¹⁰ En distintos escritos, Foucault desarrolla la idea de que cada sociedad crea su propio “régimen de verdad” según sus valores, sus costumbres y sus creencias. En el caso de las sociedades occidentales contemporáneas, la verdad está concentrada en el discurso científico y tiene una relación estrecha con las fuerzas económicas y políticas dominantes, al punto de que su circulación está controlada por el aparato estatal o económico. Desde el punto de vista de Foucault, la verdad no es universal sino que es construida por las fuerzas políticas y económicas que concentran los dispositivos de poder en la sociedad.

El hombre construye a través de la actividad del pensamiento una “segunda naturaleza”, no un reflejo de la realidad. Esta construcción intelectual que es mucho más rígida y gris que la realidad objetiva a la que intenta explicar y comprender, debe contrastar sus hipótesis con los acontecimientos, como afirma Marx, “el hombre debe probar la verdad” de su pensamiento a través de la praxis¹¹.

La relación dialéctica entre el sujeto cognoscente y el objeto mediada por la acción que propusiera Marx en su ruptura con el idealismo y el materialismo vulgar, fue puesta de relieve en ámbitos que exceden a la teoría marxista, notablemente en la epistemología genética de J. Piaget, según la cual “la relación cognoscitiva sujeto/objeto es una relación dialéctica en tanto se trata de procesos de asimilación [...] que proceden por aproximaciones sucesivas [...] Tal relación dialéctica es un producto de la interacción, a través de la acción, de los procesos antagónicos (pero indisociables) de asimilación y acomodación”¹². Para Piaget, el conocimiento científico continúa la combinación de generalización y abstracciones reflexivas y reflexionantes que caracterizan al conocimiento en general, proponiendo así una alternativa a la polaridad entre “empirismo” y “racionalismo”.

La profundización de esta discusión despejaría muchos falsos debates alrededor de los “fundamentos metafísicos” y del supuesto “positivismo” en el que caería todo aquel que afirmara que hay un modo objetivo y concreto de conocer la realidad. Sin embargo, lo que nos interesa resaltar en este artículo, más que su sentido epistemológico, son las consecuencias de esta concepción para la *práctica política revolucionaria*. En la discusión teórica dentro del marxismo ruso y, más en general en la Segunda Internacional, en los albores del siglo XX, Lenin retoma esta concepción dialéctica, materialista y científica de la “verdad” en el ámbito de duras discusiones partidarias. En 1904 en una polémica con Plejanov escribe: “El principio fundamental de la dialéctica es que no hay verdad abstracta, que toda verdad es concreta”¹³. Esta definición de la *verdad concreta* tenía para Lenin una gran relevancia para la lucha política práctica, ya que implicaba que los revolucionarios no podían cometer el error dogmático de transformar la política y el programa

¹¹ “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico”. Marx, K., *Tesis sobre Feuerbach* (Tesis II), ediciones varias.

¹² García, R., *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, Barcelona, Gedisa, 2000, p.131. Esta concepción de Piaget, conocida como constructivismo, se aproxima a una concepción dialéctica sin llegar a serlo de forma acabada. Piaget considera incorrecto el movimiento dialéctico que incluye la negación y el “principio de identidad de los contrarios”, y postula la dialéctica representación de las formas de acción sólo en las fases estructurantes (y no en las estructuradas) del proceso cognoscitivo.

¹³ Lenin, V.I., *Un paso adelante, dos pasos atrás. Una crisis en la socialdemocracia*, 1904. Lenin sigue profundizando sobre el tema en distintos escritos, como *Materialismo y empiriocriticismo*, aunque su concepción más elaborada de la dialéctica está expresada en las notas al estudio de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel de 1914. Allí Lenin desarrolla una concepción mucho más sofisticada que en *Materialismo y empiriocriticismo* de temas complejos como la dialéctica, la verdad, la objetividad y el conocimiento y el método científico. Plantea que “De la percepción viva al pensamiento abstracto, y de éste a la práctica—este es el camino dialéctico del conocimiento de la verdad, del conocimiento de la realidad objetiva”. Con respecto a la verdad extrae conclusiones como que “la verdad es un proceso. Desde la idea subjetiva, el hombre avanza hacia la verdad objetiva a través de la práctica (y de la técnica)”.

en una serie de consignas que serían igualmente verdaderas (revolucionarias) en todo momento histórico —por ejemplo, oponerse siempre a participar en el parlamento, sino que ésta surgía de la evaluación de las determinaciones concretas del momento histórico y de la relación entre la política inmediata y el objetivo estratégico de la toma del poder por parte del proletariado.

Notablemente el libro de Palti trata el tema de la *verdad* como *postulado*, como *implícita*, como *promesa*, como *apuesta*, pero carece de un capítulo fundamental para discutir la teoría marxista, el de la *verdad concreta*. En lugar de desarrollar esta reflexión prefiere tomar como “verdadera” la vulgarización de que el marxismo constituiría una variante de una ciencia positivista, a menos que acepte renunciar a su saber, es decir, que se admita que sus categorías ya no pueden dar cuenta ni de la realidad ni de su propia situación, para permitir la emergencia de una *verdad* abstracta, y por lo tanto falsa.

Luego de este recorrido en el que sólo pretendimos señalar que el dogma del fin del sentido no ha podido refutar la existencia de la realidad objetiva, la del sujeto cognoscente ni la mediación de su praxis, creemos necesario señalar que Palti ha hecho propia la falsa oposición entre “saber” y “verdad”, y partiendo de este supuesto, establece una primera gran división con respecto a las respuestas que distintos intelectuales y dirigentes han dado a la crisis del marxismo, según se tome partido por el “saber” —que a riesgo de simplificación podríamos atribuir a su validez teórica, a su fuerza explicativa y predictiva— o por su “verdad” —que haría referencia a la praxis política.

Como veremos esta dicotomía es insostenible y conduce necesariamente al abandono del marxismo como guía teórica para la acción y fundamento del socialismo, ya que si el “saber sin verdad” no es más que una falsa teoría, la “verdad sin saber” no es más que justificación del pragmatismo o un dogma estéril (o un axioma como dirá Badiou), una supuesta esencia implícita en una apariencia política que poco tiene que ver la estrategia revolucionaria.

ANDERSON Y JAMESON. LA CRÍTICA AL MARXISMO “REVISIONISTA”

Palti define al “marxismo revisionista” como aquel que intentó salvar al marxismo como marco categorial —como “saber”— en detrimento de la práctica política —de su “verdad”. Este tipo de actitud frente a la crisis del marxismo estaría muy relacionada con la asunción de ciertos postulados posmodernos, principalmente que se ha producido un cambio epocal, cuyo resultado es una hostilidad manifiesta a la perspectiva de la revolución socialista.

Uno de los representantes de esta tendencia es Perry Anderson quien en un polémico artículo titulado “Renovaciones”¹⁴ asume sin más la derrota histórica del

¹⁴ Editorial- manifiesto inaugural de la segunda época de *New Left Review*, aparecido en el Nº 1 (enero-febrero de 2000), en el que Anderson contrasta el momento de surgimiento del proyecto de la revista en la década de 1960 con la realidad actual, para fundamentar los cambios que se introducen en la publicación. Evidentemente Anderson manifiesta la esperanza que tenía en la burocracia soviética de Krushev en adelante. Sintéticamente Anderson señala que las cuatro décadas anteriores de la *New Left Review* habían visto el surgimiento de nuevos estados obreros (burocratizados le agregaríamos nosotros) en Europa del Este, el ascenso de Krushev en la Unión Soviética y su promesa de “desestalinización”, las revoluciones china y cubana, los cambios culturales, la revitalización de la discusión teórica sobre el marxismo, incluido el estructuralismo, entre los más importantes. A comienzos del año 2000 Anderson plantea que prácticamente no ha quedado nada de esa situación,

marxismo. Palti plantea que esta posición se viene anunciando desde las críticas de Anderson al posmodernismo, que más bien puede ser considerada de reflexiones sobre la propia crisis del marxismo; y se consolida con la reivindicación que hace Anderson de la obra de Jameson, principalmente su combinación con el concepto elaborado por Mandel del *capitalismo tardío* con la idea de Baudrillard del *simulacro*¹⁵.

Efectivamente, la adopción de estos postulados resulta en la adaptación posmoderna de algunas categorías marxistas en los escritos de Jameson. La operación que según Palti le permite a Anderson sostener su visión positiva de la obra de Jameson como teoría materialista de la posmodernidad es ignorar sus fundamentos teóricos profundos, entre los que se incluyen además de los conceptos de Baudrillard mencionados en el párrafo anterior, los registros Imaginario, Simbólico y Real de la teoría lacaniana¹⁶, aplicados a la definición de los modos de producción como “inconciente político”, haciendo coincidir lo Real (o la Naturaleza) con los resabios precapitalistas. El borramiento de todo vestigio de Naturaleza, es decir de todo rastro de negatividad frente al capitalismo, es lo que marca para Jameson la apertura de la era posmoderna. Como plantea Palti “el sentido de la posmodernidad se vuelve entonces inequívoco. No se trataría de una ‘simple derrota’, sino de la clausura de toda alternativa al actual orden social, lo que Jameson llama ‘la forclusión’¹⁷ de lo político”¹⁸. Justamente, luego del colapso del stalinismo, Anderson coincide con Jameson en esta clausura de toda posibilidad de alternativa al capitalismo.

Según Palti, Anderson encontraría a través de Jameson el camino para reconocer la inviabilidad histórica del marxismo como práctica política (como *verdad*) sin que eso implique renunciar al marxismo como *saber*. Se ubicaría así en una posición insostenible de mantener categorías marxistas y a la vez negarlas. Aunque Palti considera que frente a los sucesos pos-89 esta corriente estaba mejor posicionada desde el punto de vista de que sus pronósticos fueron acertados en cuanto a una derrota histórica del marxismo, da cuenta de una postura inauténtica, ya que en lugar de enfrentar la crisis trata de diluirla por la vía de negar al marxismo como práctica política con la misma intensidad con la que se lo sostiene como marco de inteligibilidad y de fundamento de una práctica reformista.

dice: “El bloque soviético ha desaparecido. El socialismo ha dejado de ser un ideal extendido [...] Sin embargo, diez años después del derrumbe del comunismo el mundo ha cambiado, y una de las condiciones para el relanzamiento de la revista consiste en una aproximación específica y sistemática a su estado actual. ¿Cuál es el aspecto principal de la pasada década? En pocas palabras, puede definirse como la consolidación prácticamente irrevocable, unida a su difusión universal, del neoliberalismo”. En este nuevo contexto de triunfo capitalista Anderson plantea que la actitud a tomar es la de apoyar “todo tipo de movimiento local o de reforma limitada, sin pretender además que alteren la naturaleza del sistema”. Esta posición de Anderson ha sido muy criticada.

¹⁵ En la teoría de Baudrillard, los conceptos de simulacro (signos) y simulación (imágenes) son los fundamentos de la concepción posmoderna del mundo como un mundo de signos sin ninguna referencia a la realidad. El flujo de signos e imágenes (simulacros y simulaciones) impide la existencia de estructuras estables como fundamento de la política o de la teoría.

¹⁶ Esta utilización de Jameson de la teoría lacaniana aparece como lo más antagónico al pensamiento de Anderson, teniendo en cuenta la crítica que éste realiza en su libro *Tras las huellas del materialismo histórico* a Lacan y al posestructuralismo.

¹⁷ El término *forclusión* es utilizado por Lacan como mecanismo específico de la estructura psicótica, implica un borramiento, un rechazo radical de un significante fundamental, el Nombre del Padre, lo que impide la articulación de la cadena significante. Tiene un sentido fuerte de desaparición, de expulsión del orden simbólico, que retorna ya no como lo reprimido en el síntoma neurótico, sino desde lo Real bajo la forma de alucinación.

¹⁸ Palti, E., Op. Cit., p. 42.

Quizás el derrotero de Anderson, como el de muchos intelectuales, que por otra parte realizaron importantes aportes a la teoría marxista, se podría resumir, siguiendo la tradición de I. Deutscher, en la aceptación en última instancia del espejismo del mundo de la posguerra, según el cual la Unión Soviética stalinizada junto con el resto de los estados obreros burocratizados, constituía la única alternativa posible al capitalismo. Una vez desaparecido el “socialismo real” de la escena histórica, ya no habría fuerzas capaces de antagonizar al capital, que más allá de sus contradicciones, habría logrado erigirse como el único victorioso del combate del siglo XX. Este unilateralismo también se reflejó en el error de sus pronósticos. En el mismo momento en que aparecía “Renovaciones” el neoliberalismo comenzaba a ser cuestionado en todo el mundo, anunciando la crisis terminal del “pensamiento único” en el terreno ideológico y el comienzo de una nueva etapa en las luchas de los explotados.

LA “VISION TRAGICA DEL MUNDO” O COMO TRANSFORMAR EL MARXISMO EN RELIGION

La otra respuesta posible, según Palti, es la del “marxismo ortodoxo”, categoría que abarca a aquellos que se han hecho partidarios de la “verdad”. Dentro de este grupo, Palti incluye a Alain Badiou y a Nahuel Moreno, dirigente trotskista argentino —lo que constituye una relativa originalidad.

Aunque para quienes en Argentina hemos conocido la trayectoria política de Nahuel Moreno la relación con Badiou nos resulte completamente arbitraria y caprichosa, Palti intenta demostrar que ambos comparten un suerte de “dialéctica trágica”, en el caso de Moreno, similar a la “visión trágica del mundo” de L. Goldmann en sus estudios de Pascal, en el de Badiou más cercana a lo que Blanchot llamó la “experiencia del desastre”, es decir, un punto cero en el que desaparece toda identificación, que es imposible de teorizar y que, por definición, es accidental, azarosa, arbitraria y fragmentaria.

Antes de pasar a discutir los fundamentos que según Palti unirían al binomio “Moreno-Badiou”, creemos necesario hacer una breve reflexión sobre la “visión trágica del mundo” elaborada por el filósofo de origen rumano Lucien Goldmann. Inspirado en Lukács, Goldmann parte de que la tragedia como forma literaria es propia de las clases privadas de poder, ya sea porque nunca lo tuvieron o porque luego de conquistarlo lo han perdido. No casualmente, en su libro *El Dios oculto*, Goldmann atribuye la esencia de esta “visión trágica” al jansenismo¹⁹ que se completa con las tragedias de Racine y los *Pensamientos* de Pascal²⁰. Precisamente el jansenismo se basaba en una clase marginada del poder, la nobleza de la toga, que enfrentó al absolutismo y fue derrotada.

¹⁹ Movimiento religioso surgido en Francia en el siglo XVII, cuya figura principal fue Jansenius, obispo de Yprés. La corriente jansenista, aunque no fue homogénea, se caracterizó por la polémica teológica contra los jesuitas, alrededor de la naturaleza de la “gracia” y la “libertad”, y por proponer una suerte de reforma puritana. Sin embargo sus discusiones trascendían la teología para situarse en el terreno político. Los jansenistas no negaban la necesidad de la Iglesia pero rechazaban que sus autoridades, al igual que los monarcas, representaran la voluntad de Dios en la tierra. Esto los llevó a enfrentar tempranamente al absolutismo. Fueron derrotados hacia fines de la década de 1720, aunque la rebelión de clérigos siguió hasta al menos mediados del siglo XVIII, momento en que fueron excomulgados.

²⁰ En su doble condición de científico y religioso, Pascal lanza un ataque al racionalismo tratando de demostrar que hay dos vías igualmente válidas para el conocimiento de la verdad: la razón y el corazón. Incluso insinúa que este último es más importante, ya que por intuición es capaz de captar los principios del conocimiento. Es partidario del jansenismo y su propuesta de reforma de la Iglesia católica, similar al puritanismo, enfrenta a los jesuitas y es derrotado. Su concepción de la existencia de Dios como apuesta ha sido retomada en la actualidad por gran parte del pensamiento posmoderno.

Podríamos decir que la “visión trágica” es una concepción del mundo o un “imaginario” que comparten los miembros de este tipo de grupos sociales.

Para Pascal, la “visión trágica” resulta de una situación insostenible en la que el individuo se encuentra tensionado entre dos tendencias irreconciliables: por un lado la intransigencia que implica la búsqueda de Dios como lo absoluto, que por definición está fuera de este mundo; y por otro, la necesidad imperiosa de conciliación, que es la única forma *realista* de vivir en un mundo contradictorio regido por la contingencia.

La ausencia definitiva de Dios va acompañada de una incertidumbre radical que no puede ser superada por la razón. Ante esta imposibilidad de certeza, Pascal postula la existencia de Dios como una “apuesta”.

Este desgarramiento entre dos tendencias opuestas y la falta de fundamentos ciertos enfrentan al “hombre trágico” con una situación contradictoria: el mundo en el que vive es a la vez racional e incognoscible en su totalidad, ya que el conocimiento humano no puede dar cuenta por sí mismo de esta totalidad, y Dios, que en otras teorías es la garantía última del conocimiento verdadero, en rigor siempre ha estado oculto para el mundo. De esta forma el pensamiento “trágico” es paradójico y se debate en una elección imposible: ya sea renunciar al mundo para buscar lo absoluto, o renunciar a lo absoluto a favor de la vida mundana. El hombre trágico no puede elegir ninguna de estas dos opciones que coexisten como opuestos en su pensamiento²¹.

Goldmann establece una relación analógica entre el pensamiento trágico pascaliano y el marxismo. Al igual que la existencia de Dios, el marxismo también sería una apuesta, ya no por la existencia divina sino por el devenir histórico, sustentada en la esperanza de progreso. Como el Dios de Pascal, este futuro de la humanidad liberado de la explotación permanece inaccesible y, al mismo tiempo, es lo que sostiene la apuesta.

La última consecuencia relevante para lo que aquí nos interesa discutir, es que esta apuesta introduce una dimensión subjetiva en la comprensión del mundo, una determinada práctica, la fe para Pascal, la militancia en el caso del marxismo. De esta forma, por la vía de la relectura posmoderna de la “apuesta pascaliana”, Palti cae en la postura ya poco original de hacer del marxismo un tipo de religión mundana²², que se sostiene no en la fe

En su versión original, Pascal plantea que no hay certezas sobre la existencia o no existencia de Dios, ya que su ausencia eterna del mundo hace que sea indemostrable por medio de la razón. Por lo tanto se trata de una elección y no de una certidumbre. De ahí surge la “apuesta” en lugar de la afirmación. Para Pascal la ventaja que tenía esta apuesta es que si Dios finalmente no existiera, no se pierde nada con creer, pero a la inversa, sería una gran pérdida si existiera y el hombre decidiera no creer en él.

²¹ Esta contradicción insalvable que desgarrar al hombre trágico es teorizada por G. Lukács como una exigencia de superar la dualidad entre la vida mundana y la vida esencial. Según un estudioso de su obra, “La consecuencia de este romanticismo extremo residía en la primacía de lo moral sobre lo teórico, en el abandono de toda esperanza y de toda idea de porvenir en relación con el mundo, en la salvaguarda de la eternidad. La temporalidad propia de la tragedia era, en efecto, la eternidad fosilizada del pasado. Es por esto que Lukács afirmaba que los héroes de la tragedia estaban muertos, mucho antes de morir: cuando la obra comienza todo está ya consumado; es el simple acceso a su esencia eterna lo que lleva al héroe a la muerte”. Philippe Despoix, “La Escuela de Budapest y su Recepción de Lukács”, disponible en www.herramienta.com.ar.

²² En un sentido similar H. Tarcus en su libro *El marxismo olvidado en la Argentina: Milcíades Peña y Silvio Frondizi*, intenta establecer una relación entre la “visión trágica” y un cierto tipo de marxismo, cuando se refiere a los acontecimientos que marcaron la vida, la producción intelectual y la muerte de Milcíades Peña y Silvio Frondizi, que son presentados como dos “figuras trágicas” del marxismo argentino, cuyas opciones ético-políticas “a todo o nada” los emparentan con personajes de la tragedia griega como Antígona. Tarcus también recurre contra el paradigma “positivo” de la revolución social, a la imposibilidad de lo trágico. Plantea que “La tragedia radical no cree tampoco en la posibilidad

divina sino en una imposibilidad histórica. Como veremos a continuación, su interpretación del pensamiento político de Nahuel Moreno se articula alrededor de esta idea para finalmente reivindicar al marxismo posestructuralista.

MORENO Y LA CRISIS DEL “MARXISMO SIN SABERES”

Según Palti, las principales corrientes trotskistas –no sólo el “morenismo”, sino también la corriente dirigida por E. Mandel– le habían dado un contenido preciso y paradójico a la “crisis del marxismo”: en el marco de la segunda posguerra, esta crisis no resultaba de derrotas de la clase obrera (como había sido el triunfo de la contrarrevolución stalinista) sino que era producto de la combinación de triunfos revolucionarios (Estados obreros burocratizados de Europa del Este, China, luchas anticoloniales, etc.) con una “crisis de dirección” que se manifestaba en que esos movimientos llevaban al poder a partidos stalinistas (u otras variantes igualmente enemigas de la democracia soviética y del socialismo internacional). Es decir que si bien se había revertido la derrota histórica que había significado el ascenso de Stalin en 1923, esto era al precio del fortalecimiento del propio aparato stalinista, principalmente luego de la Segunda Guerra Mundial²³.

Esta situación aberrante generada por el extraño fenómeno de revoluciones dirigidas por contrarrevolucionarios, habría llevado a Moreno a reinterpretar la herencia teórica dejada por Trotsky. La primera conclusión que Moreno desprendía de esta reformulación, es que en el Programa de Transición, partiendo de que las condiciones objetivas (la crisis capitalista) estaban “más que maduras” para la revolución, Trotsky había operado un cambio profundo en los fundamentos de la teoría marxista invirtiendo la “ley de causalidad histórica” por la vía del desplazamiento de la determinación en última instancia hacia los fenómenos políticos (subjetivos), más concretamente hacia la presencia o no de un partido revolucionario²⁴. La segunda premisa que surge de esta inversión es, según Palti, la

de transformar el mundo y actualizar en él los valores auténticos. Es al mismo tiempo una exigencia de síntesis lúcidamente consciente de que semejante síntesis no es posible. Ahí reside el extremo rigor y la extrema coherencia de la conciencia trágica, con su exigencia radical de absoluto y de claridad”. Bs. As., Ediciones el Cielo Por Asalto, 1996, p. 31.

²³ “Con el fin de la Segunda Guerra Mundial se abre una etapa de ascenso revolucionario más importante conocida hasta la fecha. Desgraciadamente este ascenso revolucionario se da junto con el agravamiento de la crisis de la dirección revolucionaria, es decir, con un fortalecimiento de los aparatos contrarrevolucionarios que dirigen al movimiento de masas y una debilidad continua de nuestra Internacional [...] Resumiendo, los dos elementos determinantes de todos los fenómenos contemporáneos, las causas última y primera, las que determinan con sus distintas combinaciones todos los fenómenos, son el ascenso revolucionario de las luchas de la clase obrera y de los pueblos atrasados por un lado, y la crisis de dirección revolucionaria por el otro”. Moreno, N., “Tesis para la actualización del Programa de Transición (1980)”, Tesis VII, disponible en www.nahuelmoreno.org.

²⁴ “A partir de la primera guerra imperialista, al iniciarse la época de crisis definitiva del imperialismo y el capitalismo, la época de la revolución socialista, *cambian las relaciones causales de los acontecimientos históricos*. En relación con las grandes épocas históricas y el desarrollo normal de las sociedades, el marxismo ha sostenido que el hilo rojo que explica todos los fenómenos son los procesos económicos. Pero en una época revolucionaria de crisis, esta ley general tiene una refracción particular que invierte las relaciones causales, transformando el más subjetivo de los factores –la dirección revolucionaria– en la causa fundamental de todos los otros fenómenos, incluso los económicos. Hasta la Primera Guerra Mundial el proceso económico tenía un carácter predominante y en cambio no tenían mayor importancia los factores subjetivos. La misma lucha de la clase obrera era reformista porque no atentaba contra el proceso de acumulación capitalista, contra el desarrollo económico capitalista, contra sus leyes, sino a lo sumo significaba una ligera

actualidad y primacía de la vieja alternativa “socialismo o barbarie”, reformulada como “socialismo u holocausto nuclear”.

La combinación de estos dos elementos —la preeminencia de los factores subjetivos y la postulación de un horizonte catastrófico para el conjunto de la humanidad— es lo que diseñaría una “lógica política marxista” en el pensamiento de Moreno, cuya falta habría constituido el punto débil de la teoría de Marx²⁵, combinado con la postulación de la “inevitabilidad del socialismo”.

En esta construcción teórica sobre el “trotskismo” Palti toma “la parte por el todo”, es decir, confunde los fundamentos de la teoría marxista con una interpretación reduccionista del marxismo (y del trotskismo) de la segunda posguerra, por cierto poco creativa que, repitiendo la letra y no el método del Programa de Transición, explicaba los complejos fenómenos políticos y económicos de la época, con abstracciones tales como “la crisis de dirección revolucionaria del proletariado” o “el estancamiento de las fuerzas productivas”. Pero esta operación, que puede ser funcional para la “historia intelectual” de Palti, resulta completamente estéril para hacer un diagnóstico sobre la validez predictiva de la teoría marxista para interpretar los acontecimientos históricos concretos, es decir, para emitir un juicio de valor sobre su *verdad* y su *saber científico*.

En realidad Moreno, bajo el impacto de las revoluciones de la segunda posguerra, protagonizadas esencialmente por movimientos campesinos y dirigidas por partidos stalinistas, pequeño burgueses o guerrilleros, termina adaptando la teoría a esos acontecimientos, lo que de ninguna manera constituye una demostración de que el saber del marxismo era incapaz de interpretarlos. Más bien fue lo contrario. En palabras de Eagleton, “desde el punto de vista del propio marxismo la ironía estaba clara. Los cambios que parecían consignarlo al olvido eran aquellos que se había dedicado a explicar”²⁶. Veamos cómo lo que estaba

“MORENO BAJO EL IMPACTO DE LAS REVOLUCIONES DE LA SEGUNDA POSGUERRA, PROTAGONIZADAS ESENCIALMENTE POR MOVIMIENTOS CAMPESINOS Y DIRIGIDAS POR PARTIDOS STALINISTAS, PEQUEÑO BURGUESES O GUERRILLEROS, TERMINA ADAPTANDO LA TEORÍA A ESOS ACONTECIMIENTOS, LO QUE DE NINGUNA MANERA CONSTITUYE UNA DEMOSTRACIÓN DE QUE EL SABER DEL MARXISMO ERA INCAPAZ DE INTERPRETARLOS. MÁS BIEN FUE LO CONTRARIO”.

variación del proceso. Por eso fue una época reformista. Pero a partir de la Primera Guerra Mundial ya no es así. Los procesos económicos dejan de ser los determinantes; y el factor subjetivo —la dirección— se convierte en el fundamental. No olvidemos que esto es así porque toda la época está determinada por la lucha revolucionaria de las masas.” *Ibidem*, Tesis II.

²⁵ Esta es una idea común en la teoría política actual, aunque pareciera no tener fundamentos sólidos. Marx planteó una política y una organización para el proletariado, en las condiciones existentes en el siglo XIX, incluso esbozó una forma embrionaria de la dictadura del proletariado, tomando como ejemplo la Comuna de París. Es en el siglo XX cuando el marxismo revolucionario se enfrenta más directamente a los problemas prácticos de la organización (a excepción de la socialdemocracia alemana que ya constituía un partido sólido con base obrera a fines del siglo XIX) y centralmente es el marxismo de la III Internacional el que realiza importantes avances en cuanto a definiciones políticas, tradición continuada luego por Trotsky no sólo en su análisis de la burocracia stalinista sino de la variedad de regímenes burgueses que se dan en el período de entre guerras, que incluye categorías como totalitarismo, bonapartismo y sus variantes como bonapartismo *sui generis*, frente popular, entre otros, además de tácticas políticas como el entrismo.

²⁶ Eagleton, T., op. cit., p. 53.

equivocado no era el saber del marxismo sino la interpretación de Moreno y la relectura de Palti.

LA PRIMERA INVERSION ANTIDIALECTICA: LA CAUSALIDAD HISTORICA Y LA “INEVITABILIDAD DEL SOCIALISMO”

Empecemos por la “inversión subjetivista” de Moreno, que como en general ocurre con las visiones unilaterales, es sólo la contracara de su contrario, en este caso el objetivismo.

La afirmación de la primacía de los factores subjetivos se basaba en realidad en una interpretación vulgar y catastrofista del trotskismo, que tomando ahistóricamente la afirmación inaugural del Programa de Transición, escrito en 1938 en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, deducía que la concepción de Trotsky —y la premisa esencial de la revolución socialista— era el estancamiento absoluto de las fuerzas productivas de la humanidad, justificado por frases tales como el “carácter de la época imperialista”, cuya verdad histórica no está en duda, pero de ninguna manera puede reemplazar “el análisis concreto de la situación concreta”.

Esta reafirmación obstinada del catastrofismo económico —que no era exclusiva de la corriente morenista— llevaba al absurdo de transformar en algo inconcebible para un marxista admitir que hubiera habido —y que pudiera haber— desarrollos parciales de las fuerzas productivas, como por ejemplo durante el *boom* de la segunda posguerra. Su contracara era la teoría de Mandel que creía ver en ese desarrollo parcial una nueva fase capitalista.

A pesar de que estas afirmaciones teóricas unilaterales se hacían en nombre del “trotskismo” es imposible encontrar algún escrito de Trotsky donde se fundamente semejante esquematismo. Por el contrario, en menos de una década Trotsky cambió su visión de la situación y la economía mundial sin que a nadie se le ocurriera pensar que al hacer eso estaba “rompiendo” con el marxismo. En sus escritos de principios de la década de 1920²⁷ no sostenía que había un estancamiento generalizado de las fuerzas productivas, sino una situación que combinaba un desarrollo parcial y desigual —en Estados Unidos y Japón— con la declinación en Europa. Prefería interpretar la situación en términos de un “equilibrio capitalista” roto y recompuesto en distintos momentos bajo la forma de la alternancia de crisis y *boom*, que lejos de reducirse a una causa única, estaba determinado por múltiples hechos, fenómenos y factores de distinta categoría e importancia —económicos, políticos, sociales, estatales, entre otros. Esto de ninguna manera negaba la declinación histórica del modo de producción capitalista, que hacía precaria esta recuperación. Por eso, en los años ‘30, cuando la situación había cambiado y se acercaba la Segunda Guerra Mundial, el análisis de Trotsky era totalmente distinto. Ese es el contexto histórico preciso de

²⁷ Por ejemplo en 1925 palnteaba “Que las fuerzas productivas han crecido en los EE. UU. en los últimos 10 años, está fuera de toda duda. Tampoco podemos cuestionar el hecho de que las fuerzas productivas en Japón han crecido durante la guerra y están creciendo ahora. También crecieron y continúan creciendo en la India. ¿Y en Europa? En Europa, no están creciendo ni en general ni en su conjunto. Por lo tanto la cuestión básica se resuelve no calculando la producción, sino por medio de un análisis de los antagonismos económicos. El meollo de la cuestión es éste: EE. UU. y, en parte, Japón, están empujados a Europa a un callejón sin salida, no dejándole ningún mercado para sus fuerzas productivas, que fueron solamente en parte rejuvenecidas durante la guerra”. “Sobre la cuestión de la ‘estabilización’ de la economía mundial. Discurso del camarada Trotsky sobre el informe del camarada Varga”, 1925, en *Naturaleza y Dinámica del capitalismo y la economía de transición*, Bs. As., CEIP, 1999.

la afirmación con la que comienza el Programa de Transición, según el cual “las fuerzas productivas de la humanidad han dejado de crecer”.

Como vemos, lejos de invalidar el saber del marxismo, en el método de Trotsky se expresaba el valor científico que éste tenía para la interpretación concreta de los distintos desarrollos históricos que —como sucede con los procesos complejos—, suelen ser en general altamente contradictorios.

A pesar de la diferencia evidente entre Marx, Lenin o Trotsky por un lado y las interpretaciones que de ellos hicieron los trotskistas en la segunda posguerra, Palti insiste en afirmar que esta conclusión de Moreno, que termina fundamentando el socialismo en el catastrofismo, es expresión de que el marxismo se sostiene en un *a priori*, es decir en una afirmación que no puede someterse a prueba ni refutarse (de ahí la postulación de su carácter religioso), según la cual el socialismo es inevitable, por lo que cada acontecimiento en el que interviene la clase obrera, más allá de su ideología, su programa y su dirección, tarde o temprano revelará su contenido revolucionario. Ejemplifica esta hipótesis en la que se basaría el marxismo con las revoluciones de la posguerra (Este Europeo, Asia, África y América Latina), que “a pesar de las formas ‘degeneradas’ que adoptaron por la presencia de ‘direcciones burocráticas’ o ‘reformistas’, su sentido y orientación socialista—revolucionaria aparecían como indiscutibles”; y señala que “la apelación al argumento de las ‘contradicciones’ de la realidad, las ‘distorsiones’ producidas por la falta de una dirección revolucionaria, tiene también un límite”²⁸.

¿Había en Marx una teoría de la “inevitabilidad del socialismo” que surgía del desarrollo de las fuerzas productivas? La respuesta es negativa. En la elaboración teórica de Marx el capitalismo, al igual que los sistemas sociales que lo precedieron, constituía un modo de producción histórico, basado en la explotación del trabajo asalariado. Lejos de postular una entidad religiosa, eterna e inmutable —carácter que sí parecen atribuirle al capitalismo nuestros filósofos posmodernos—, Marx estudió las contradicciones que el capitalismo contenía en su seno entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción y los antagonismos sociales irreconciliables a los que daba lugar, que en última instancia llevarían a su colapso. La “inevitabilidad del socialismo” a la que Marx se refiere en algunos textos, no era una predicción, al estilo en que se puede predecir la ocurrencia de una catástrofe natural, sino la única perspectiva progresiva que veía ante el colapso del capitalismo, que en términos históricos, era y sigue siendo inexorable. Hay una diferencia evidente entre afirmar que el capitalismo es un sistema condenado por sus contradicciones y asegurar el triunfo “inevitable” del socialismo, que sólo puede ser producto de una revolución de masas con una dirección y una voluntad conciente de construirlo. Por eso para Marx la alternativa histórica al capitalismo no era inexorablemente el socialismo, sino que de no triunfar la revolución proletaria, la perspectiva era la caída en formas quizás inéditas de barbarie.

Sin embargo, la lectura fatalista de esta afirmación de Marx no es nueva. En 1939 en vísperas del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, Trotsky discutía contra una posición similar y planteaba que, “Evidentemente, Marx no quiso decir que el socialismo se realizaría sin la intervención de la voluntad y la acción del hombre; semejante idea es sencillamente un absurdo. Marx predijo que la socialización de los medios de producción sería la única solución del colapso económico en el que debe culminar,

²⁸ Palti E., op. cit., pp. 62-63.

inevitablemente, el desarrollo del capitalismo, colapso que tenemos ante nuestros ojos. Las fuerzas productivas necesitan un nuevo organizador y un nuevo amo, y dado que la existencia determina la conciencia, Marx no dudaba de que la clase trabajadora, a costa de errores y de derrotas, llegaría a comprender la verdadera situación y, tarde o temprano, sacaría las necesarias conclusiones prácticas²⁹.

La interpretación de la “inevitabilidad del socialismo” como fin histórico asegurado respondía más bien a la concepción evolutiva de la Segunda Internacional, que había adoptado la teoría burguesa del progreso inevitable garantizado por el desarrollo de las “leyes objetivas” de la economía³⁰. Pero para la dialéctica materialista no hay ni resultados inevitables ni imposibilidades absolutas *a priori*, por lo que no se puede deducir la revolución y menos aún el socialismo exclusivamente del *crack* económico. Para que una posibilidad inscrita en la dinámica de una determinada situación devenga necesaria median determinaciones concretas, negaciones parciales y una combinación de las condiciones materiales con la acción subjetiva. Como plantea Trotsky, dicho en términos de la dialéctica, “la ley de la conversión de la posibilidad en necesidad lleva así —en último análisis— a la ley de la conversión de la cantidad en calidad”³¹.

Volviendo a la relación entre la teoría de Moreno y la “inevitabilidad del socialismo”, Palti supone que “[l]a inversión de la ley de causalidad histórica es una función no tanto de la madurez alcanzada por el desarrollo de las fuerzas productivas como de su colocación dentro de un horizonte que no excluye la posibilidad de un quiebre histórico, de una inflexión en que el socialismo fuese barrido como alternativa. Ambos principios combinados señalan, en definitiva, ese punto de fisura entre determinaciones objetivas y acción subjetiva que abre el espacio a la dimensión propiamente política del marxismo”³².

Es decir que al introducir un elemento de incertidumbre —la posibilidad histórica de no ocurrencia del socialismo— un “indecidible” que sólo podría ser resuelto por una intervención subjetiva, se abre la posibilidad de la emergencia de la política que hasta el momento había quedado relegada por ser simplemente reflejo (superestructural) de las relaciones sociales de producción.

El razonamiento concluye en que lo que le da sentido a la práctica revolucionaria es este elemento de incertidumbre —la posibilidad de una derrota histórica del marxismo—, que a la vez es impensable dentro del horizonte mismo del marxismo y actúa como noción límite, es decir como algo que puede afirmarse con la convicción de su ocurrencia, sin poder nunca constatarse en la realidad. Para Palti, “[e]n última instancia, el

“EL OBJETIVISMO QUE EXPRESABA MORENO EN SU PENSAMIENTO TEÓRICO-POLÍTICO NO SÓLO LO LLEVABA A VER REVOLUCIONES INEXISTENTES, COMO POR EJEMPLO LA “REVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA” EN ARGENTINA TRAS LA CAÍDA DE LA DICTADURA Y LA DERROTA EN LA GUERRA DE MALVINAS EN 1982, SINO QUE DERIVÓ EN UNA REVISIÓN PROFUNDA DE LA TEORÍA MARXISTA, QUE SORPRESIVAMENTE Y SIN INTENCIONALIDAD MANIFIESTA DE MORENO, TERMINÓ ASEMEJÁNDOSE A CIERTAS AFIRMACIONES POSMARXISTAS”.

²⁹ Trotsky, L., “El marxismo y nuestra época”, 1939. En *Naturaleza y dinámica...*, op. cit., p. 190.

³⁰ Contra esta concepción está dirigido el famoso folleto de Rosa Luxemburgo, “La crisis de la socialdemocracia” (1915), publicado bajo el seudónimo de Junius.

³¹ Trotsky, L., *Escritos filosóficos*, Bs. As., CEIP, 2004.

³² Palti, E., op. cit., pp. 72-73.

trotskismo no sería sino el índice de la Verdad implícita del marxismo (su dimensión política ocluida), esto es, de aquello que lo funda como práctica pero que resulta inarticulable en él”³³.

Sin embargo, donde Palti ve un “punto de fisura entre determinaciones objetivas y acción subjetiva que abre el espacio a la dimensión propiamente política del marxismo” en el pensamiento político de Moreno, más bien se manifiesta una unilateralidad inversa a la primacía de los factores subjetivos, una profunda ruptura de la relación contradictoria entre las condiciones objetivas y subjetivas a favor de un punto de vista objetivista de la dinámica de la lucha de clases y la perspectiva del socialismo. De esta forma la revolución socialista tenía como garantía el estancamiento y retroceso absoluto de las fuerzas productivas que según Moreno había caracterizado casi todo el siglo XX y que era el fundamento de una situación de revolución “inminente y generalizada” que supuestamente se extendía desde la derrota del ejército nazi en la Unión Soviética.

Esta situación se puso de manifiesto en las revoluciones de la posguerra, en cuyo desarrollo y consecuencias se ha visto ampliamente confirmado el *saber* del marxismo revolucionario, expresado en la teoría de la revolución permanente. Sin embargo, Moreno y otros trotskistas de la época equivocadamente leyeron estos acontecimientos excepcionales como la señal de que era necesario cambiar profundamente la teoría marxista de la revolución.

LA SEGUNDA INVERSION ANTIDIALECTICA: EXCEPCION Y NORMA

El objetivismo que expresaba Moreno en su pensamiento teórico-político no sólo lo llevaba a ver revoluciones inexistentes, como por ejemplo la “revolución democrática” en Argentina tras la caída de la dictadura y la derrota en la guerra de Malvinas en 1982, sino que derivó en una revisión profunda de la teoría marxista, que sorpresivamente y sin intencionalidad manifiesta de Moreno, terminó asemejándose a ciertas afirmaciones posmarxistas.

Moreno creía necesario hacer una readecuación de la teoría de la revolución permanente de Trotsky, a la que consideraba fundamentalmente equivocada en sus premisas, excepto en el carácter internacional de la revolución. Esta revisión teórica acompañaba una política de adaptación a las “transiciones democráticas” que llevó a la deriva y al estallido a la corriente morenista³⁴.

Según Moreno, Trotsky no fue consecuente con su propia concepción e insistió “antidialécticamente” en el rol dirigente de la clase obrera y de su partido revolucionario en la alianza de las clases subalternas en la lucha por el poder del Estado y el establecimiento de la dictadura del proletariado. Este supuesto “dogmatismo obrerista” contradecía la experiencia del siglo XX que había mostrado que podía haber revoluciones (democráticas) triunfantes sin que la clase obrera juegue un rol central y sin un

SEGÚN MORENO,
TROTSKY NO FUE
CONSECUENTE CON
SU PROPIA
CONCEPCIÓN E
INSISTIÓ
“ANTIDIALÉCTICAMENTE”
EN EL ROL DIRIGENTE
DE LA CLASE OBRERA Y
DE SU PARTIDO
REVOLUCIONARIO EN
LA ALIANZA DE LAS
CLASES SUBALTERNAS
EN LA LUCHA POR EL
PODER DEL ESTADO Y
EL ESTABLECIMIENTO
DE LA DICTADURA DEL
PROLETARIADO

³³ Palti, E., op. cit., p. 74.

³⁴ Ver artículo “Historia y balance del MAS Argentino” en esta misma revista.

partido revolucionario. La descripción de las revoluciones de la posguerra llevó a Moreno a realizar una segunda “inversión”, al decir de Palti, esta vez entre “excepción y norma”³⁵ en la mecánica de clases y el sujeto político de la revolución.

Moreno plantea que “para Trotsky, entonces, la tarea de la revolución democrático burguesa la tenía que hacer la clase obrera, que no era una clase burguesa sino una clase antiburguesa. De esta forma, mezclaba una tarea burguesa con quién la hacía, que era la clase obrera. Había una contradicción: una tarea burguesa la hacía la clase obrera. Ahora bien, para nosotros, en esta posguerra esa ley se dio, pero invertida: sectores de la pequeñoburguesía han hecho tareas obreras. Esto demuestra el rol de la clase media”³⁶.

Efectivamente las revoluciones a las que se refería Moreno no habían sido protagonizadas esencialmente por la clase obrera ni dirigidas por partidos obreros revolucionarios. Pero eso no resultaba inexplicable en los términos de la teoría marxista. Trotsky no descartaba “la posibilidad teórica de que, bajo la influencia de circunstancias completamente excepcionales (guerra, derrota, crack financiero, presión revolucionaria de las masas, etc.) los partidos pequeño-burgueses, incluyendo a los stalinistas, puedan ir más lejos de lo que ellos mismos quieren en la vía de una ruptura con la burguesía”³⁷. Pero consideraba altamente improbable que esto ocurriera, y en caso de concretarse esta variante hipotética, constituiría un episodio breve.

Esta “posibilidad teórica improbable” se materializó históricamente en algunos momentos y lugares precisos como durante los años inmediatos al fin de la Segunda Guerra Mundial con el surgimiento de nuevos estados obreros burocratizados en los países de Europa del Este ocupados por el Ejército Rojo, y luego en China, Cuba y Vietnam. Desde el punto de vista histórico, el resultado de la Segunda Guerra Mundial, la preservación de la burocracia stalinista y de la socialdemocracia en los países occidentales, la extensión del dominio burocrático a Europa del este, el estado de bienestar en los países centrales y el desplazamiento de la revolución “del centro a la periferia” son algunos de los elementos que explican las circunstancias concretas en las que direcciones no obreras, campesinas, pequeñoburguesas o stalinistas, encabezaron revoluciones y terminaron tomando el poder del Estado y nacionalizando la economía.

Sin embargo, para Moreno estos acontecimientos excepcionales no podían ser comprendidos dentro de la teoría de la revolución permanente, ya que constituían una negación fundamental de la “norma” teórica según la cual “sean las que fueren las primeras etapas episódicas de la revolución en los distintos países, la realización de la alianza revolucionaria del proletariado con las masas campesinas sólo es concebible bajo la dirección política de la vanguardia proletaria organizada en Partido Comunista. Esto significa, a su vez, que la revolución democrática sólo puede triunfar por medio de la dictadura del proletariado, apoyada en la alianza con los campesinos y encaminada en primer término a realizar objetivos de la revolución democrática”³⁸.

Como consecuencia plantea que “hay que cambiar la teoría de la revolución permanente en su redacción, para insistir en esto: sin partido revolucionario y sin intervención primordial, hegemónica, de la clase obrera, ha habido revoluciones democráticas triunfantes, y algunas de estas revoluciones democráticas triunfantes, dirigidas por

³⁵ Esta discusión está desarrollada extensamente en “Polémica con la LIT y el legado teórico de Nahuel Moreno”, M. Romano, *Estrategia Internacional* N° 3, diciembre 1993/enero 1994.

³⁶ Moreno, N., “Escuela de cuadros, Argentina, 1984”.

³⁷ *Programa de Transición*, Bs. As., Ediciones Crux, s/f, p. 60.

³⁸ Trotsky, L., *La revolución permanente*, Bs. As., El yunque editora, p. 168.

corrientes pequeñoburguesas que se apoyaban en la pequeñoburguesía, han avanzado hasta hacer la revolución socialista, hasta expropiar a la burguesía³⁹. Esta supuesta “corrección” de la teoría de la revolución permanente apuntaba “a los dos sujetos: el político y el social” y derivaba en que “no toda tarea de una clase la cumple esa clase, que puede ser cumplida por otras clases. No porque la tarea sea obrera la tiene que cumplir esa clase⁴⁰”.

Teniendo en cuenta el desarrollo, y más aún el desenlace, de esas revoluciones a las que Moreno había elevado a “norma” teórica, no podemos más que constatar que contra la “innovación” morenista se ha confirmado trágicamente el saber del marxismo. El precio que se ha pagado por esas “excepciones” fue muy elevado. En lugar de la dictadura del proletariado basada en los organismos soviéticos, lo que hemos visto han sido dictaduras burocráticas aberrantes, como la de Pol-Pot, en su caso más extremo. La liquidación del internacionalismo proletario separó profundamente a los trabajadores de los países centrales de sus hermanos de clase en el mundo semicolonial y a todos ellos de los trabajadores que vivían en los estados obreros burocratizados.

La perpetuación de la burocracia como casta privilegiada parasitaria no podía tener otro desenlace que la restauración del capitalismo en los países donde había sido expropiada la burguesía. Esto demostraba lo equivocado de la teoría de Moreno de que ya no hacía falta la hegemonía proletaria y la dirección obrera revolucionaria para avanzar hacia el socialismo.

Este error volvía a repetirse en la valoración que hizo Moreno de los procesos de revolución política en los países del este europeo, principalmente en Polonia⁴¹, para quien indicaban el inicio de resolución de la “crisis de dirección revolucionaria” del proletariado, ya que la alternativa al stalinismo “objetivamente” no podría haber sido otra que algún tipo de trotskismo aunque más no sea “silvestre” o elemental⁴².

Visto desde los resultados, el pronóstico de Moreno estaba profundamente equivocado, no sólo con respecto a Polonia o al destino del stalinismo en general, sino con respecto a la clase obrera internacional, incluida Argentina, ya que mientras Moreno sostenía a comienzos de la década de 1980 que se sucedían “triumfos

³⁹ Moreno, N., “Escuela de cuadros, Argentina, 1984”.

⁴⁰ Ídem.

⁴¹ Palti se refiere a una discusión de Moreno con dirigentes de su corriente, en la que un participante le sugiere a Moreno que en un artículo publicado en la revista *Correo* Nº2, había planteado que “la revolución antiburocrática puede poner en peligro las conquistas sociales”, a lo que Moreno le responde: “¡De vuelta con el *Correo* Nº2! En mi artículo yo digo justo lo opuesto, directamente lo opuesto. Digo que no hay absolutamente ningún peligro de que un proceso revolucionario antiburocrático origine la vuelta a la burguesía, aunque haya una dirección burguesa”. Publicado en *Escuela de Cuadros, Venezuela, 1982*, Bs. As., Ediciones Crux, 1991, p. 109.

⁴² En realidad, partiendo de este problema de “dirección”, Moreno construye una concepción equivocada de la revolución política, semietapista, que se corresponde con su teoría de la revolución democrática. Esta se desarrollaría primero como “revolución democrática” (febrero), de todo el pueblo contra el totalitarismo burocrático “la que dará paso a la democracia en general”. En esa etapa surgirán “corrientes pequeño burguesas que tendrán poca claridad sobre si corresponde o no colaborar con el imperialismo en su afán de voltear a la burocracia totalitaria” (Tesis actualización del Programa de Transición, 1980). A esta le seguirá una segunda etapa (octubre) que sería la verdadera revolución política con hegemonía obrera y una dirección trotskista. Esta concepción se demostró desastrosa: cuando se dieron los procesos de revolución política, por ejemplo, la LIT levantó un programa democrático ante la reunificación capitalista de Alemania, suponiendo que tras una primera etapa “democrática” aunque fuera bajo la égida de la imperialista Alemania Occidental, se fortalecería la clase obrera y vendría el octubre.

revolucionarios”, en realidad los ensayos de revolución obrera ya habían sido derrotados en los ‘70 y estaba en ciernes una ofensiva capitalista –conocida como “neoliberalismo”– que se prolongó por casi tres décadas, y que incluyó el inicio de la restauración del capitalismo en los ex estados obreros burocratizados.

¿En qué residía tamaña equivocación ya no de pronóstico sino de diagnóstico?

Palti intenta dar una respuesta a nuestro juicio errada. El primer error de Palti para tratar de pensar el contenido concreto de la crisis que sobrevino a la caída de los regímenes stalinistas está en no darle ninguna importancia a las definiciones de los estados obreros burocratizados y a los procesos históricos concretos de revoluciones políticas por considerar que son términos que sólo tienen sentido dentro del “universo de ideas trotskistas (y fuera de él resultan, por lo tanto, ininteligibles)”. Esto lo lleva a creer que no tiene relevancia responder si los procesos de 1989 y su resultado –el proceso de restauración capitalista– representaron una derrota para la clase obrera y un retroceso para el marxismo.

El problema no es simplemente que los procesos históricos y los fenómenos políticos sólo son inteligibles a partir de las condiciones que preparan su aparición, sino también, que sólo a partir de las definiciones de esos procesos se puede medir el alcance de la derrota. Si no se tienen en cuenta las determinaciones históricas, el desastre que provocó en la economía planificada la perpetuación de la burocracia stalinista, y las derrotas de importantes procesos de revolución política como Hungría en 1956, Checoslovaquia en 1968, Polonia en 1956, 1970, 1980, efectivamente los acontecimientos de 1989 aparecen como “ininteligibles” o conducen a conclusiones “metafísicas” como que el proletariado de pronto se transformó en un “sujeto trágico” que trabajó y se movilizó a favor de su propia derrota. Más aún, llevan a Palti a concluir que “la restauración capitalista en la ex Unión Soviética (y en Europa Oriental), entendida no como el producto de una derrota (y el “triumfo final” del capitalismo) sino, por el contrario, como el resultado, paradójico, de un (gran) triunfo revolucionario (la derrota histórica del stalinismo por parte de las masas rusas), cuestiona menos la Verdad del marxismo (de hecho, en un sentido, dicho triunfo vendría a reafirmarla) que su saber, esto es, representa la disolución de las leyes supuestas en que toda su teoría materialista histórica se basaba”⁴³. Una vez aceptada esta crisis terminal del marxismo, lo que resta son juegos de palabras, entre admitir una “derrota histórica” o una “crisis conceptual” que implicaría que el marxismo ya no puede dar cuenta de la realidad ni de sí mismo.

¿En qué sentido el colapso de los regímenes stalinistas cuestionaba el saber del marxismo? Nos atreveríamos a decir que en ninguno. Lo verdaderamente extraño hubiera sido que la burocracia stalinista se hubiera transformado en una nueva clase explotadora, o que hubiera avanzado hacia la “construcción del socialismo”. Lo que ocurrió efectivamente estaba en los cálculos de la teoría marxista revolucionaria. La burocracia stalinista mantuvo durante décadas una “coexistencia pacífica” con el imperialismo norteamericano, tratando de superar a los países capitalistas adelantados, y compitiendo con Estados Unidos en la producción de armamentos. Finalmente terminó prevaleciendo, como planteaba Trotsky, la productividad del trabajo, y la economía de comando burocrática se estancó y entró en una crisis irreversible, hasta que finalmente la burocracia con Gorbachov decidiera comenzar el desmantelamiento de la planificación económica. Con décadas de atraso, la restauración capitalista como producto de la perpetuación

⁴³ Palti, E., op. cit., p. 64.

de la burocracia en el poder era una de las hipótesis que Trotsky había planteado ya en 1936, aunque la consideraba como la variante menos probable⁴⁴.

TROTSKISMO VS. POSMARXISMO

Las conclusiones a las que llega Moreno —a quien pocos se atreverían a tildar de “posmoderno” o “posestructuralista”, se acercan al pensamiento político de Ernesto Laclau y a su lectura de la ley del desarrollo desigual y combinado de Trotsky en clave de un juego de sustituciones contingentes, “políticas”, en las que las determinaciones sociales han desaparecido o no tienen peso decisivo.

En su libro *Hegemonía y Estrategia Socialista*, Laclau plantea que en la raíz del concepto de hegemonía que surgió en los debates del marxismo ruso, se encuentra una situación anómala que trastoca las relaciones que se pensaban establecidas en la ortodoxia marxista entre las clases sociales y sus tareas históricas. Así la revolución rusa desde principios del siglo XX había introducido un cambio profundo en esta relación, ya que la clase obrera debía asumir tareas que eran extrañas a su naturaleza de clase. Para Laclau la teoría de la revolución permanente de Trotsky llevaba hasta sus últimas consecuencias esta anomalía: “la burguesía había llegado muy tarde para asumir las tareas históricas de lucha contra el absolutismo, y el proletariado pasaba a ser el agente fundamental en la realización de las mismas”. Sin embargo, para Laclau “ni Lenin ni Trotsky fueron capaces de poner en cuestión el carácter clasista necesario de los agentes sociales”⁴⁵. Así, aunque considera que Trotsky es quien más se acerca a una “lógica política hegemónica”, la determinación en última instancia de la economía en los procesos históricos lo lleva a sostener una “concepción reduccionista de clase”.

La interpretación de Palti de las ideas de Moreno en la práctica política se expresan en la falsa antinomia posmoderna: o un determinismo ciego de las “fuerzas productivas” que habría impedido, incluso al propio Marx, el desarrollo de una verdadera teoría política; o la primacía de la “contingencia” que realiza la autonomía de los factores políticos sin ninguna relación necesaria con los intereses materiales y las relaciones sociales de producción.

Hemos mencionado más arriba que para Palti, Moreno y Badiou compartirían una suerte de “ortodoxia”, un apego a la “verdad” del marxismo aunque para sostener esta *verdad* fuera necesario renunciar a todo su *saber*. Como hemos tratado de demostrar esto es absolutamente falso.

No creemos que esta descripción que hace Palti ayude a comprender las razones profundas que hicieron que de conjunto la corriente que dirigía Moreno se alejara de la estrategia revolucionaria. Como demuestra el estallido de la corriente morenista, no hay *verdad* del marxismo en el sentido de pretender sostener una práctica política revolucionaria negando sus fundamentos teóricos. Dicho en términos más cercanos a la tradición marxista, lo que explica el derrotero del morenismo es su adopción de la teoría de la revolución democrática cuyas consecuencias programáticas se manifestaron en la creciente adaptación a los regímenes democrático-burgueses.

⁴⁴ Para una visión actualizada de nuestra corriente sobre los acontecimientos de 1989 y el proceso de restauración capitalista ver “Rusia: del stalinismo a la restauración capitalista”, *dossier de Estrategia Internacional* N° 22, diciembre 2005.

⁴⁵ Laclau E., Mouffe, C., *Hegemonía y Estrategia Socialista*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica Argentina, 2004, pp. 77-86.

COMO DEMUESTRA EL
ESTALLIDO DE LA
CORRIENTE
MORENISTA NO HAY
VERDAD DEL
MARXISMO EN EL
SENTIDO DE
PRETENDER SOSTENER
UNA PRÁCTICA
POLÍTICA
REVOLUCIONARIA
NEGANDO SUS
FUNDAMENTOS
TEÓRICOS. DICHO EN
TÉRMINOS MÁS
CERCANOS A LA
TRADICIÓN MARXISTA,
LO QUE EXPLICA EL
DERROTERO DEL
MORENISMO ES SU
ADOPCIÓN DE LA
TEORÍA DE LA
REVOLUCIÓN
DEMOCRÁTICA CUYAS
CONSECUENCIAS
PROGRAMÁTICAS SE
MANIFESTARON EN LA
CRECIENTE
ADAPTACIÓN A LOS
REGÍMENES
DEMOCRÁTICO-
BURGUESES.

Por último, Palti intenta ubicar al trotskismo en la tradición marxista como la expresión de su “sentido trágico”, ya que en su origen confluirían dos tendencias contradictorias, desde el punto de vista objetivo, el fin de la época reformista y la actualidad de la revolución obrera y desde el punto de vista subjetivo, la derrota que implicó el ascenso de Stalin y el fascismo. Según el autor, el trotskismo es la tendencia que mejor ha encarnado esta verdad paradójica transformándose en el marxismo del siglo XX que se ha clausurado definitivamente con el colapso de la Unión Soviética.

El heredero de este “marxismo sin saberes” que Palti identifica en el pensamiento de Moreno —como ruptura de la continuidad con el marxismo clásico y como necesidad de “reinventar” permanentemente la teoría— es para el autor el “marxismo posestructuralista”, como marxismo posible una vez que se admite que su teoría ya no puede dar cuenta ni de la realidad ni de sí mismo, y por lo tanto hay que desecharla.

LOS HEREDEROS DE ALTHUSSER Y EL (ANTI) MARXISMO (POS)ESTRUCTURALISTA

En la “historia intelectual” de Palti el “marxismo posestructuralista” (o posmarxismo como lo ha llamado E. Laclau), emergería como respuesta a la crisis que dejó expuesta pero no resuelta el trotskismo, ofreciendo una salida inteligente a la encerrona en la que había caído la tradición marxista luego de los sucesos de 1989.

Esta tendencia, en la que abrevan los discípulos díscolos de Althusser⁴⁶, entre ellos Jacques Rancière, Etienne Balibar, Alain Badiou y más indirectamente Ernesto Laclau y Slavoj Žižek⁴⁷, surgió en las postrimerías de mayo de 1968 como un cuestionamiento radical a todo “esencialismo” incluido el marxismo estructuralista althusseriano.

Este “esencialismo estructuralista”, basado en la extensión de la teoría lingüística al conjunto de las ciencias sociales, consistía en sostener que la circulación de significantes se complementaba con la existencia de un “significante trascendental” que garantizaba en última instancia el sentido del discurso. El posestructuralismo

⁴⁶ En esta crítica dejamos de lado el hecho de que Althusser militó consecuentemente en el PCF y que sus simpatías viraron luego al maoísmo, siempre en la tradición stalinista. Badiou, uno de sus discípulos más creativos, a pesar de ser considerado antitotalitario por su teoría, adhirió también al maoísmo. Aunque estas adhesiones políticas, llevarían a desarrollar la discusión hacia otro ámbito, es útil recordarlas para poder hacer una evaluación de la correspondencia entre los postulados teórico-filosóficos y las posiciones políticas.

⁴⁷ En este artículo no nos vamos a referir a estos autores que ya hemos criticado anteriormente. Ver C. Cinatti, “Una reflexión sobre la producción de subjetividad revolucionaria. A propósito de una lectura de El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política de Slavoj Žižek”, *Estrategia Internacional* N° 19, enero 2003, y “La impostura posmarxista”, *Estrategia Internacional* N° 20, septiembre 2003.

radicalizó esta posición, rompiendo los últimos lazos de los significantes con algún tipo de sentido y proclamando la exorbitancia del lenguaje.

En una primera lectura, el “marxismo posestructuralista” aparece como una ruptura total con respecto al estructuralismo. Mientras este último se reclamaba “antihumanista” y había dado por muerto al sujeto, el posestructuralismo como su negación abstracta, se presenta como una visión subjetivista en el ámbito de la teoría política, según la cual las determinaciones estructurales han desaparecido por completo y lo que cuenta son los actos (indecidibles) de los sujetos, que se constituyen precisamente a través de estos actos. Sin embargo, esta es una visión superficial, el posestructuralismo radicalizó aún más los postulados idealistas del estructuralismo –notablemente la autonomía de estructuras ahistóricas– profundizando la negación de los fundamentos teóricos del marxismo.

El marxismo estructuralista de Althusser⁴⁸ ya había implicado una importante negación principalmente del método dialéctico, sustituido por el de la combinatoria estructural. Las estructuras eran completamente objetivas, los hombres eran sólo sus portadores, por lo que el rol de los sujetos sociales en los cambios históricos se reducía a la nada. De esta forma se esperaba borrar todo trazo de “historicismo” y formalizar los conceptos de *El Capital*. Como lo explica E. Balibar⁴⁹, Marx habría elaborado en *El Capital* una tabla de categorías estructurales que componían los medios de producción, sin tomar en cuenta su carácter histórico. Estos elementos que incluían a los productores, los medios de producción y los apropiadores no productores, se combinaban según dos reglas –la propiedad y la apropiación–, y de esa combinación resultaba la estructura económica de cualquier sociedad. Tomando conceptos de la teoría freudiana, el cambio estructural se produciría por *desplazamiento* de elementos en la estructura, sin ningún sujeto que se lo proponga ni lo desee. La estructura anterior no dejaba de existir sino que simplemente se transformaba y la recombinación de los mismos elementos estructurales producía un desplazamiento en la estructura. De esta forma una estructura se volvía obsoleta porque ya no podía integrar sus distintos niveles. Esta concepción del proceso histórico como una serie de cambios en las combinaciones de categorías sin la acción política de agentes sociales, y por lo

⁴⁸ A propósito de la relación entre marxismo y estructuralismo en Francia, P. Anderson plantea la hipótesis de que el marxismo cedió en toda la línea a los temas estructuralistas sin presentar ninguna batalla teórica, facilitando la imposición del estructuralismo y luego del posestructuralismo. Con respecto a Althusser señala que en lugar de oponerse a la principal operación teórica estructuralista emprendida por Levi Strauss que consistía en “cortar el nudo gordiano de la relación entre estructura y sujeto expulsando a este último de cualquier campo de conocimiento científico [...] lo radicalizó en una versión del marxismo en la que los sujetos fueron abolidos totalmente, a no ser como efectos ilusorios de unas estructuras ideológicas”. *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1988, pp. 41-42.

⁴⁹ Ver *Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico*. Este ensayo de Balibar fue introducido en la edición inglesa de *Reading Capital*, con el título “The basic concepts of Historical Materialism”. Para Palti este texto de Balibar marcó el comienzo de la transición del pensamiento estructuralista al posestructuralismo, ya que intentaba “abordar los procesos de transición” y con esto “tematizar la diacronía, la historicidad de los sistemas, sin por ello recaer en la idea de raíces metafísicas, de un sujeto que preexiste a sus propias condiciones de existencia histórica”. Palti, op. cit., p. 170. Más que introducir un elemento genético, Balibar pareciera fundamentar la concepción estructuralista de la historia y el carácter “científico” del materialismo histórico, que a través de esta definición del cambio social producido por las fallas inherentes a toda estructura, era capaz de explicar por qué el capitalismo no podía durar eternamente y podía ser sucedido por otro sistema socioeconómico.

tanto sin revolución, no podía estar más lejos de Marx del *Manifiesto Comunista* para quien el motor de la historia es la lucha de clases.

La conclusión “antihumanista” del estructuralismo de Althusser implicaba que toda acción parecía inútil por dos razones: primero por la dinámica autónoma de las estructuras; segundo porque ya estaba necesariamente distorsionada por intereses ideológicos. La tradición de Althusser se continúa en la teoría política de sus ex-discípulos para quienes la acción subjetiva sigue siendo sólo un efecto contingente, ya no de estructuras ideológicas cerradas, sino precisamente de su falla, que con distintos nombres remiten a la nada, el vacío o lo Real.

LA ESPECTRALIDAD O EL MARXISMO AUSENTE DE DERRIDA

El (marxismo) posestructuralista se propone reformular la teoría de Marx partiendo de que sus fundamentos centrales se han quebrado y admitiendo, como plantea Laclau, que “el ciclo de acontecimientos que se abriera con la Revolución Rusa se ha cerrado definitivamente”⁵⁰. Por lo tanto su principal presupuesto es que se ha clausurado la perspectiva de la revolución socialista. Por esto mismo hasta el propio Palti se pregunta qué sentido tendría inscribir a estos autores en la tradición marxista. La justificación la encuentra en la teoría de Derrida —quien se definía explícitamente como no marxista⁵¹—, principalmente en su concepto de “interpretación performativa” —o *fantología*⁵²—, que consiste en “una interpretación que transforma aquello mismo que interpreta”⁵³.

La consecuencia de la aplicación de esta interpretación a la “herencia marxista”, es que debe ser transformada radicalmente a través de la *deconstrucción* de sus fundamentos, operación que permitiría aislar los “espíritus de Marx” a los cuales hay que mantener fidelidad de aquellos a los que hay que dejar de lado. A decir verdad, a excepción del “espíritu de la crítica radical” y de la “promesa de emancipación”, Derrida propone desechar todos los “otros espíritus [...] que lo anclan al cuerpo de una doctrina marxista, de su supuesta totalidad sistémica, metafísica u ontológica (especialmente al “método dialéctico”, o a la “dialéctica materialista”), a sus conceptos fundamentales de trabajo, de modo de producción, de clase social y, por consiguiente, a toda la historia de sus aparatos (proyectados o reales: las Internacionales del movimiento obrero, la dictadura del proletariado, el partido único, el Estado y finalmente, la monstruosidad totalitaria)”⁵⁴.

Una vez “deconstruido” el marxismo como teoría y estrategia política y reducido a una dimensión espectral, Derrida reivindica el carácter mesiánico del comunismo, que al

⁵⁰ Laclau, E., *Nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*, Bs. As., Nueva Visión, 2000, p.11.

⁵¹ Esta crítica teórica no niega el hecho de que *Espectros de Marx* marcó el comienzo de un giro a la izquierda en la intelectualidad. Como plantea Bensaid en el obituario de J. Derrida “Se comprueba de manera cierta que la publicación, en 1993, de *Spectres de Marx*, luego, al año siguiente, la de *Misère du monde* de Pierre Bourdieu, han marcado un freno a la retórica liberal triunfante, que anunciaba el renacimiento de las resistencias sociales y contribuía a modificar el paisaje de la década”, “Jacques Derrida ya no está. Espectros y Supervivencias”, *Rouge*, 22-10-2004.

⁵² Neologismo en español que corresponde a la palabra *hauntology*.

⁵³ Derrida, J., *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 64.

⁵⁴ *Íbidem*, p, 102.

igual que la “democracia” y la “justicia” no pueden ser eliminados porque forman parte de la experiencia humana. Como promesa –y como espectralidad– el comunismo está siempre “por venir”, ya que por definición un espectro es siempre un “(re)aparecido”, es decir, no se puede decir si es un muerto que retorna del pasado o si es “espectro de un ser vivo prometido”. Así Derrida afirma que “el comunismo siempre ha sido y permanecerá espectral: siempre está por venir y se distingue, como la democracia misma, de todo presente vivo como plenitud de la presencia a sí, como totalidad de una presencia efectivamente idéntica a sí misma”. Esta misma espectralidad que sostiene al comunismo como promesa también es un índice de su imposibilidad y permite que “[l]as sociedades capitalistas siempre pueden darse un suspiro de alivio a sí mismas: el comunismo está acabado desde el desmoronamiento de los totalitarismos del siglo XX, y no sólo está acabado sino que no ha tenido lugar, no fue más que un fantasma”⁵⁵.

Realizado el “trabajo de duelo” por el sentido perdido del marxismo, Derrida señala la necesidad de una “nueva internacional”, que frente a las calamidades del mundo capitalista (el desempleo, la inmigración, las guerras comerciales, la deuda externa, las guerras interétnicas, la carrera armamentista, etc.) debería transformar “la ley internacional” basándose en la “democracia y los derechos humanos” aplicándola a la esfera socioeconómica. Derrida define a esta suerte de alianza internacional “sin coordinación, sin partido, sin patria, sin comunidad nacional, sin co-ciudadanía, sin pertenencia común a una clase” como “una alianza sin institución entre aquellos que aunque en lo sucesivo, ya no crean, o aunque no hayan creído nunca en la Internacional socialista-marxista, en la dictadura del proletariado, en el papel mesiánico-escatológico de la unión universal de los proletarios de todos los países continúan inspirándose en uno, al menos en uno de los espíritus de Marx”. Esta “alianza” sería una suerte de “contra-conjuración, en la crítica (teórica y práctica) del estado del derecho internacional, de los conceptos de Estado y de nación, etc., para renovar esta crítica y sobre todo para radicalizarla”⁵⁶.

Palti considera que Derrida es quien ofrece una clave para encontrar el significado de “ser marxista después de la muerte del marxismo”. Ahora bien, siguiendo la hipótesis del trasfondo trágico que tendría el marxismo del siglo XX, Palti concluye que Derrida, a pesar de no ser marxista, es quien pone de relieve “la raíz última de la crisis actual del marxismo y la política toda”. Esta falla originaria está en una simultaneidad que une la necesidad y la imposibilidad de olvidar el “espectro” de la revolución. Esta aporía se manifiesta también en el terreno de la promesa, ya que ésta sólo se puede mantener como “prometida”, es decir como “incumplida”. De allí que lejos de preparar la revolución, la política derrideana se limite a una espera mesiánica de la democracia o de la justicia (como otros nombres del “comunismo”), que no es más que una “espera sin horizonte de expectativa”, de algo que nunca llega y que siempre está por venir, simplemente porque no existe.

ACONTECIMIENTO Y APUESTA. EL MARXISMO INEXISTENTE DE BADIOU

El recorrido de Palti culmina, o más bien se detiene, en el análisis del pensamiento filosófico de Alain Badiou⁵⁷, como una transición tanto desde el marxismo

⁵⁵ Íbidem, p. 115.

⁵⁶ Íbidem, p. 100.

⁵⁷ Alain Badiou a diferencia de otros intelectuales posestructuralistas reivindica su pasado militante, que comenzó en el mayo francés en 1968. Fue dirigente de la *Unión des jeunes communistes de France (marxistes-léninistes)* de filiación maoísta. Aún sigue reivindicando a Mao

estructuralista al posestructuralismo como desde el “sentido trágico del marxismo del siglo XX” hacia la “experiencia del desastre”, es decir, hacia las consecuencias de la tragedia. Lo que le interesa resaltar a Palti de las elaboraciones de Badiou es por un lado la evolución de su teoría del sujeto, que culmina en la negación de los sujetos sociales y políticos y la postulación de un sujeto de tipo lacaniano; y por otro su interpretación de la “apuesta de Pascal” a la que nos referimos al comienzo, como concepción de la relación entre saber, creencia y verdad.

Para Palti la “dialéctica trágica” que subyace al marxismo (trotskista) del siglo XX es muy distinta a la del posestructuralismo, a la que denomina “dialéctica trágica de segundo orden”. A diferencia de la “visión trágica pascaliana”, afirma que ésta no nace de la ignorancia producto de la imposibilidad de conocer lo absoluto, sino de “un saber, de una certidumbre radical, de que no existe Dios, que lo que se encuentra en el fondo de nuestra experiencia no es un Absoluto, sino una Nada, un Vacío. Pero nuevamente, es esta misma revelación la que empujaría a orientarnos hacia lo trascendente, la que nos obliga a seguir creyendo en lo Absoluto, aún después que sabemos que no existe tal cosa. En última instancia, lo que entonces no nos permite caer en el escepticismo más completo es, precisa y paradójicamente, la propia certidumbre de la imposibilidad de lo absoluto”⁵⁸. Así la forma de “trascender el escepticismo [es] radicalizándolo”, de ahí su reivindicación de la filosofía de A. Badiou para quien en todo caso, lo importante no es el “objeto de la apuesta” que en Pascal era lo Absoluto, sino algo anterior, “la apuesta a la apuesta”.

Desde esta perspectiva, Badiou es quizás quien mejor represente la actitud subjetiva que define Palti según la cual para “sostenerse en el marxismo” como un lugar ya inexistente, para “salvarlo como Verdad” es preciso renunciar a todo su saber. Badiou plantea esta clausura del marxismo en distintos textos. Por ejemplo en *¿Se puede pensar la política?*, afirma que “No es exagerado decir que el marxismo está históricamente desecho [...] su mantenimiento conceptual sólo pertenece al orden del discurso”.

¿Qué verdad queda de este marxismo desecho? En primer lugar, a diferencia de otros autores posestructuralistas, Badiou critica el pluralismo cultural, el relativismo, la política de la identidad o la democracia parlamentaria⁵⁹ y afirma la existencia de una verdadera universalidad y la necesidad de un acontecimiento que cambie radicalmente las coordenadas del orden existente. Ahora bien, no necesariamente estos términos pueden ser traducidos a la teoría marxista.

Badiou construye una lógica política basada en la matemática y en particular en la teoría de los conjuntos. A grandes rasgos podemos decir que divide al mundo en dos órdenes, como lo sugiere uno de sus principales trabajos, *El ser y el acontecimiento*: el orden del Ser se refiere a la “situación” o al “estado de situación”, donde todo puede ser numerado y priman los intereses particulares. El *acontecimiento* es la aparición de algo extraño al estado de situación que quiebra el orden de las cosas y abre el horizonte a nuevas formas de pensamiento y acción. Como no forma parte del “estado de situación” el acontecimiento no puede ser “contado” ni nombrado dentro de la situación en la que irrumpe y sólo puede ser reconocido por sus efectos, es decir, por los nuevos pensamientos y acciones que posibilita.

Tse Tung y la Revolución Cultural. En 1984 fundó una pequeña organización, *L'Organisation Politique*, a la que define como una “organización pospartidaria o posleninista”, que aún hoy sigue existiendo e interviniendo principalmente en la cuestión de los inmigrantes indocumentados

⁵⁸ Palti, E., op.cit., p. 197.

⁵⁹ Ver por ejemplo “La ética. Ensayo sobre la conciencia del Mal” donde Badiou critica lo que denomina un “giro ético” en la política, representado por dos tendencias —el universalismo de los derechos humanos (Kant y Habermas) y la “ética de la diferencia” (Lévinas y Derrida)—

Según Badiou el *acontecimiento* pone de relieve la verdad de la situación, hasta el momento reprimida por el “estado”, de que en realidad su edificio simbólico se sostiene en la expulsión de un elemento “supernumerario” (excedente), que está “presentado” pero no representado en la situación dada. Este exceso remitiría a sectores sociales “excluidos” como por ejemplo los inmigrantes indocumentados. El *acontecimiento* no tiene un tiempo privilegiado, pero sí una localización, y en general ocurre en los márgenes de lo que Badiou supone es el vacío de la situación, donde cesan de funcionar las formas anteriores de interpretación. La verdad se expande desde el lugar del acontecimiento a través de ciertos individuos que desarrollan y mantienen su fidelidad a las consecuencias revolucionarias del acontecimiento y por esta vía se transforman en *sujetos* de esta verdad. Esta “lógica política” se complementaría con el carácter necesariamente universal de la *verdad* que permite discernir si estamos frente a un verdadero movimiento, para lo cual Badiou plantea dos condiciones: que su acción sea imprevista y que se proponga avanzar aunque más no sea un paso, hacia una mayor igualdad.

Esta *verdad* que como veremos no está determinada en última instancia por intereses de clase, debe ser lo suficientemente abstracta como para despertar algo similar a la “voluntad general”. Como la estructura del acontecimiento constituye un álgebra, donde hay un intento fallido de unificar elementos múltiples (a través del Uno del Estado, del partido, etc.), Badiou encuentra en la matemática, y más precisamente en la teoría de los conjuntos, los fundamentos axiomáticos de su filosofía política.

Que la política sea axiomática, significa que existe por sí misma y no como expresión de otra cosa, por ejemplo de las relaciones sociales de producción. La política sería aquello que busca cambiar radicalmente el conjunto de la situación en nombre del interés universal, aunque siempre comienza en un lugar particular (por ejemplo los *sans coulottes* en la revolución francesa, los *soviets* obreros y campesinos en la revolución rusa o los *sans papiers* en la actualidad).

Por último, este criterio de *igualdad* (abstracta) como índice de la verdad implica que todos los elementos presentes en una situación están presentes de igual forma y con el mismo peso, suspendiendo toda verdad trascendental pero también todo criterio objetivo. Para Badiou es necesario “liberarse del dispositivo del materialismo dialéctico que cimenta la visión ‘clasista’ de la política”, lo que permitiría una reformulación radical de una “política igualitaria contra una política de sumisión”⁶⁰.

En este marco teórico, el sujeto político (revolucionario) es inexistente, se constituye como efecto de verdad y se sostiene en la medida en que soporta las consecuencias del *acontecimiento*⁶¹.

Badiou considera que “el gran enigma del siglo” es “¿por qué los más heroicos levantamientos populares, las más tenaces guerras de liberación, las más indiscutibles movilizaciones en nombre de la justicia y de la libertad terminan, más allá, es cierto, de su secuencia interiorizada, en construcciones estatales opacas, en las que ya más nada resulta descifráble de aquello que dio sentido y posibilidad a su génesis

que usualmente se consideran opuestas pero Badiou presenta como complementarias. Identifica estas dos tendencias con las intervenciones militares con disfraz humanitario de principios de la década de 1990, y con la llamada política de la identidad –en Revista *Acontecimiento* N°8, 1994.

⁶⁰ “L’être, l’événement”, la militance, *Futur Antérieur* 8; Hiver 1991. Alain Badiou interviewé par Nicole-Edith Thévenin.

⁶¹ “El proceso de verdad es material, no hay ningún lugar en mi filosofía para “la conciencia” (la palabra casi no se emplea nunca). Las decisiones (nominaciones, axiomas...) no suponen ningún sujeto porque no hay ningún sujeto más que en el efecto de esas decisiones. El sujeto es un efecto del

histórica?”⁶². ¿Cuál es su respuesta a este enigma que en términos generales podemos hacer coincidir con las razones de la burocratización de la revolución rusa? Badiou correctamente rechaza de plano las explicaciones basadas en la “ideología totalitaria” ya que considera que son parte de una operación para cubrir una adaptación escandalosa y conservadora al “mal menor”.

En lugar de esto afirma que lo que está en crisis no es la “idea de revolución” sino la idea de que para hacer esa revolución hace falta una dirección, un partido revolucionario para la toma del poder político, la destrucción del estado burgués y la construcción de un Estado obrero revolucionario.

Para Badiou la idea política (representativa) que dominó el siglo XX es que el partido —ya sea reformista o revolucionario— “ocupa o funciona como mediación entre el movimiento y el Estado”. Esta idea se fundamentaría en una teoría del sujeto político según la cual “el movimiento en sí mismo no puede ser un sujeto político”, y por lo tanto, es necesario “construir un sujeto político particular que represente el poder del movimiento. Y a eso se le llamó partido”⁶³. La segunda premisa de Badiou es que el partido subordinaba la política al Estado. Por lo tanto su conclusión es que mientras el siglo XIX fue el siglo de la revolución o la insurrección antiestatal, el siglo XX no fue el siglo de la revolución social sino “el siglo de los partidos, incluidos los partidos revolucionarios”⁶⁴. Según Badiou ambas perspectivas están acabadas y de lo que se trata es de “reinventar” una “política sin partidos”.

Cuando Badiou intenta formular el carácter de la organización política que propone —“hay que apuntar directamente a la capacidad política de la gente y a cómo se organiza esta capacidad con una lógica distinta del poder” o “lo que pretendemos es que la política pueda pensarse por sí misma [...] y que no tenga como objetivo el Estado” — se hace evidente que su pensamiento político y su “balance del siglo XX”, es decir, de la revolución rusa y su degeneración así como de las revoluciones de la posguerra, principalmente la revolución china y la revolución cultural, es indistinguible del autonomismo, ideología que critica fervientemente en el terreno teórico-filosófico. No sorprende que también siga el derrotero autonomista en el terreno político. Si el “comunista libertario” Toni Negri convocaba entusiasta a votar a favor de la constitución de la Europa del capital, Badiou no se ha quedado atrás: en una de sus visitas a Buenos Aires, ante la “ilustre” presencia de los embajadores de Francia y Alemania, nuestro filósofo del acontecimiento pronunció un discurso ya no reivindicando la “revolución cultural” de Mao sino “la fusión de Francia y Alemania en un conjunto nuevo” (!). Y agrega que su “deseo filosófico” es que “Francia y Alemania deseen un día, frente al mundo entero, no ser sino una sola potencia. [...] En mi opinión, no debe ser en absoluto una potencia cerra-

proceso de verdad y no a la inversa. El lugar particular de la matemática dentro de El ser y el acontecimiento tiene que ver con el proyecto de este libro, que es despejar el concepto genérico de la verdad, lo que exige liberar el pensamiento del ser de toda corrupción hermenéutica”. Ídem.

⁶² Badiou, A., Dos ensayos de metapolítica, *Acontecimiento* N° 17, 1999.

⁶³ Badiou, A., “Movimiento social y representación política”, conferencia 24 de abril de 2000, en Revista *Acontecimiento* N° 19/20, 2000.

⁶⁴ Badiou sigue considerando que “el modelo de partido-estado [...] fue una gran idea, permitió una gran resistencia popular y obrera, movilizó el entusiasmo de millones de personas, dio triunfos revolucionarios, grandes luchas de liberación nacional y no vamos a dejar que todo esto vaya a parar a la tumba, como quieren hacerlo nuestros enemigos. Pero de todos modos reconocemos que se terminó. Y que no podemos concebir actualmente a la política de emancipación bajo la forma de política de partido”.

zón o un repliegue sobre sí misma, sino que debe constituir la potencia de lo que está abierto, la potencia de aquello que se propone a todos”⁶⁵. Eso sí, no olvida justificar esta novedosa “fusión” con citas de Lenin. ¿Habrá olvidado Badiou que para Lenin Francia y Alemania eran potencias, pero potencias imperialistas?

Si el marxismo está “históricamente muerto”, si no hay relación dialéctica entre la subjetividad política y las relaciones de clase y el Estado capitalista ha dejado de ser la herramienta del dominio de la burguesía, si los antagonismos de clase ya no son determinantes, si el socialismo ha desaparecido en la opacidad estatal stalinista y el “comunismo” se ha transformado en “la subjetividad transtemporal de la emancipación”, en una “idea de justicia”, y si las decadentes burguesías imperialistas de Francia y Alemania todavía tienen a su juicio algo que ofrecer a la humanidad, ¿en qué sentido puede llamarse aún ‘marxista’ a la filosofía política de Badiou?

¿CONCLUSION?

En el epílogo de su libro Palti recuerda que, además de saldar sus “viejas deudas teóricas” aún pendientes, su objetivo era, desde la perspectiva histórico-intelectual, “intentar tornar relevante la crisis del marxismo en tanto que fenómeno cultural”⁶⁶, plantear las “preguntas correctas” alrededor de la “crisis del marxismo” sin pretender dar respuestas ni desde el punto de vista teórico ni político.

Su hipótesis y su conclusión es que la “crisis del marxismo” es la expresión más acabada de una “crisis epocal” de “disolución del sentido” que excede el campo de la política y tiñe el horizonte cultural.

Según Palti, la respuesta no dogmática posible es sostener la crisis del marxismo –mantenerse en la inmanencia de la crisis diría Badiou–, de lo contrario se caería en un retorno a la creencia religiosa, en una época en que “Dios y sus sucedáneos mundanos (la verdad, la revolución, etc.) han caído”. El aferrarse a la creencia religiosa en una verdad (la lucha de clases, el proletariado, la revolución, etc.), así como alegar la pérdida de todo sentido serían dos alternativas igualmente infructuosas para eludir las aporías que configuran esta situación de crisis –la simultánea necesidad e imposibilidad de los sentidos, de la política. De este modo Palti considera que el “marxismo posestructuralista” es un índice de esta “crisis del sentido” y que en última instancia “no es sino el intento de desenvolver las paradojas implícitas en esta simultánea imposibilidad-necesidad presente de la política. [...] expresa una recomposición más general del sistema de saberes, y sólo dentro de este marco puede comprenderse”⁶⁷.

Lo que Palti no puede demostrar es que existe una reformulación radical del marxismo por parte del posestructuralismo que, a través de negarlo como teoría permite conservarlo, aunque más no sea como “un lugar inhabitable”. Quizás por esto el mismo se pregunte “¿qué puede significar hablar ya de marxismo en este contexto de pensamiento, esto es, en el marco de un discurso en que todos los

⁶⁵ Badiou, A., “La potencia de lo abierto. Discurso sobre la necesidad de la fusión de Alemania y Francia”, 18 de noviembre de 2003, en *Filosofía del presente*, Bs. As., Libros del Zorzal, 2005, p. 59. Esta posición europeísta ha sido sostenida por varios intelectuales, como por ejemplo Derrida y Habermas, por la oposición de Francia y Alemania a la guerra norteamericana en Irak, olvidando toda referencia al carácter imperialista de la Unión Europea.

⁶⁶ Palti, E., op.cit., p. 201.

⁶⁷ Palti, E., op. cit., p. 202.

postulados originales suyos, que articulan enteramente su saber y fundan dicha tradición, se revelan como irremediablemente ‘míticos?’⁶⁸.

La respuesta no admitida por Palti a esta pregunta probablemente sea que ya casi no correspondería hablar de *marxismo* excepto en su nueva acepción dada por la crítica posmoderna. Esto se hace explícito en los capítulos dedicados a discutir los conceptos de Laclau, Žizek, Derrida o Badiou, en los que se pierde completamente todo punto de vista marxista a favor de una exposición descriptiva y acrítica de las principales premisas teóricas de estos autores.

Evidentemente no tendría ningún sentido realizar un ejercicio dogmático de comparar cada nueva idea con la letra de la teoría marxista y constatar que se aparta de las formulaciones originales de Marx. Esto no llevaría más que a una ortodoxia estéril, que como ya vimos en el marxismo de la II Internacional, no sólo es inútil para explicar la realidad, sino peor aún, sirve para justificar políticas no revolucionarias. Ese dogmatismo no hubiera permitido en una relación de ruptura-continuidad las innovaciones de Lenin o las de Trotsky como por ejemplo la teoría de la revolución permanente.

El marxismo no es una filosofía crítica más, como podía ser la tradición crítica kantiana, sino una guía teórica para la acción revolucionaria de la clase obrera, que durante el siglo XX demostró su validez para derrotar al poder burgués y sentar las bases de un nuevo estado, un estado obrero revolucionario basado en la nacionalización de los medios de producción, la planificación económica y la democracia soviética.

Sólo a un idealista acérrimo se le ocurriría explicar la degeneración de la revolución rusa y la consolidación del stalinismo por cuestiones filosóficas tales como postular una “verdad universal”, o “aferrarse al Uno”, sin reconocer que sus causas son mucho más concretas y materiales —entre ellas el atraso ruso combinado con el aislamiento de la revolución producto de derrotas de la clase obrera en países avanzados.

La reflexión necesaria alrededor de la “crisis del marxismo” y las vías para superarla no pueden obviar la prueba de la praxis, como forma de regenerar una teoría que fundamente la acción revolucionaria que lleve a la emancipación política y social de las clases explotadas. Es evidente que el “posmarxismo” no ha constituido esta respuesta, ni siquiera “sosteniendo las preguntas”, sino que ha adoptado el “dogma” conservador de la clausura de la revolución social (por la cadena significativa, por el “agujero en la estructura”, por “lo Real traumático” y un largo etcétera) transformándose en la vía más fructífera para negar al marxismo y ofrecer, en última instancia, un resguardo “radical” a la intelectualidad progresista que se ha rendido definitivamente frente a la fatalidad capitalista.

⁶⁸ Palti, E., op. cit., p. 130.