

Elogio de la razón militante

Respuesta a Elías J. Palti

Horacio Tarcus

*Un régimen nominalmente liberal
puede ser realmente opresivo.
Un régimen que asume su violencia
podría encerrar un humanismo mayor.*
M. Merleau-Ponty, **Humanismo y terror**¹

Apenas Merleau-Ponty había avanzado los primeros capítulos de lo que sería su libro **Humanismo y terror** a lo largo de sucesivas entregas de **Les Temps Modernes**, cuando su sutil y compleja argumentación fue objeto, no tanto de impugnaciones, como de desconocimiento y tergiversación por parte de sus contradictores comunistas y liberales. Merleau se lamentó de semejantes interlocutores: “hombres que no tienen el hábito de polemizar, o que lo han perdido, se han arrojado sobre sus escritorios, y con el tono de la reprobación moral, han compuesto refutaciones en las cuales no encontramos una traza de lucidez: unas veces nos hacen decir lo contrario de lo que sugeríamos, en otras ignoran el problema que tratábamos de plantear”.²

Para los comunistas, su ensayo no era sino una condena moralista de la mayor empresa de emancipación humana; para los liberales, una apología del crimen político. Para unos, negaba la realidad en nombre de los valores; para los otros, sacrificaba los valores en el altar de los hechos consumados. Sus críticos comunistas le pedían que suspenda el juicio crítico a la URSS en nombre de la nobleza del proyecto; sus críticos liberales que la condene en nombre de sus funestos resultados. “Que aprendan a leer”, reclamaba Merleau. Sus críticos no lograban entender esa dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, los hechos y los valores, las intenciones y los resultados, y por lo tanto desconocían la centralidad que adquiriría en su estudio sobre el sentido histórico del comunismo la problemática de la responsabilidad ética que entraña toda acción política. Por eso, escribía airado Merleau:

Mostramos que una acción puede producir una cosa distinta de la que se proponía, y que sin embargo el hombre político asume las consecuencias. Nuestros críticos no quieren saber de una condición tan dura. Necesitan culpables completamente negros, inocentes completamen-

te blancos. No entienden que existen trampas en la sinceridad, ninguna ambigüedad en la vida política. Uno de ellos, para resumirnos, escribe con visible indignación: “El acto de matar, a veces bueno, a veces malo (...). El criterio de la acción no está en la misma acción”. Esta indignación prueba que se tienen buenos sentimientos pero poca instrucción. Pues al fin y al cabo hace tres siglos que Pascal decía: “Resulta honorable matar a un hombre que habita del otro lado del río” y concluía: “Así es, estos absurdos constituyen la vida de las sociedades”. Nosotros no vamos tan lejos. Decimos: se podría pasar por eso, si fuese para crear una sociedad sin violencia (p. 29).

En mis “Notas para una crítica de la razón instrumental”, aparecidas en **Políticas de la Memoria** n° 6/7, abordé el debate suscitado por la carta de Oscar del Barco y la significación de la experiencia de la lucha armada en América Latina apelando a una perspectiva histórica de largo plazo. Apoyándome en Merleau-Ponty, indagaba allí el proceso que había conducido a las izquierdas, desde sus orígenes humanistas, a la asunción de la violencia revolucionaria. La crítica a la violencia propia del capitalismo, recapitulaba allí, no podía restringirse al plano de la condena moral desde la pura conciencia, a riesgo de quedar atrapada en la figura del Alma Bella, en la condena pasiva y complementaria del mal. El Humanista Revolucionario podía e incluso debía apelar a la violencia, pero en condiciones históricas especialísimas y respetando ciertas formas de la misma. Por fuera de dichas condiciones y excedidas esas formas legítimas, devenía en la figura del Comisario, la otra cara de la moneda del Alma Bella según la elocuente construcción de Koestler, retomada por el checo Karel Kosik.

Mis “Notas” presentaban entonces la parábola que había recorrido la conciencia humanista, la que apelando a la violencia revolucionaria prometía acabar con toda violencia e invocando la dictadura del proletariado anunciaba el fin de toda dictadura,

1 Maurice Merleau-Ponty (1947), **Humanismo y terror**, Buenos Aires, Leviatán, 1956, p. 8.

2 Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 23-24.

pero se perdía finalmente en el juego de la violencia y el terror. La conciencia humanista terminaba por enajenarse en la figura del Comisario, justificando nuevas formas de dominación y de violencia. Olvidando instrumentalmente que no todos los medios son aptos para sus fines, la lógica del Comisario se asimilaba cada vez más a la del poder que vino a combatir, mientras sus instituciones —llámense partidos de izquierda, ejércitos revolucionarios o Estados proletarios— se iban forjando sobre jerarquías, sistemas de mando y dogmas semejantes a los de las Iglesias, los Ejércitos Regulares o los Estados capitalistas. Como lo anticipó sarcásticamente Orwell en el final de **Rebelión en la granja**, los cerdos ya no se distinguían de los humanos...

En suma, mi texto concluía señalando que “el humanismo había girado otra vuelta en la espiral de la dialéctica histórica. Primero, vimos que para afirmarse como humanismo activo, se había negado a sí mismo asumiéndose como violencia revolucionaria. Pero también vimos que en ella había terminado por perderse completamente. Ahora, entendemos que comienza a recuperarse criticando el momento de la violencia revolucionaria para afirmarse nuevamente como humanismo”. Y dado que la crítica de las armas había llegado a ese callejón sin salida, concluía una vez más con Merleau-Ponty: “Si Marx aceptaba ‘suprimir’ la libertad, la discusión, la filosofía y en general los valores del hombre interior, lo hacía para poder ‘realizarlos’ en la vida de todos. Si esta realización se ha hecho problemática, es indispensable mantener los hábitos de discusión, de crítica y de investigación, los instrumentos de la cultura política y social. Necesitamos conservar la libertad, a la espera de que un nuevo latido de la historia nos permita, tal vez, comprometerla en un movimiento popular sin ambigüedad”.³

En el texto que precede a estas páginas, Elías J. Palti ensayó una lectura de mis “Notas” de un modo tal que me hizo recordar en más de un aspecto a aquellos severos críticos de Merleau que no querían saber nada de la dialéctica. En primer lugar, sostiene que en mi apelación a Merleau-Ponty yo debí ocultar, porque presumiblemente no convenía a mis argumentos, el sentido último de la violencia revolucionaria para este autor:

Llegado a este punto, [Tarcus] retoma otro argumento de Merleau-Ponty que liga la cuestión de la legitimidad o no de la violencia a una imagen del porvenir. La cuestión, dice, “no es saber si se acepta o se rechaza la violencia sino si la violencia con la cual se pacta es ‘progresista’ y tiende a suprimirse o tiende a perpetuarse”. La traducción que el propio Merleau-Ponty realiza de esta afirmación (y que Tarcus no cita) es: “la astucia, el engaño, el baño de sangre y la dictadura se justifican si llevan al proletariado al poder y sólo en esa misma medida”, que es, en última instancia, el mismo argumento que sostienen los críticos de del Barco.

Sin embargo, en la página 20, primera columna, de mi texto publicado en **Políticas de la Memoria**, puede leerse lo siguiente:

3 Horacio Tarcus, “Notas para una crítica de la razón instrumental”, en **Políticas de la Memoria** n° 6/7, verano 2006/07, p. 24.

La tarea esencial del marxismo —señalaba Merleau-Ponty— será pues buscar una violencia que se supere en el sentido del porvenir humano. Marx cree haberlo encontrado en la violencia proletaria, es decir, en el poder de esta clase de hombres que, porque están en la sociedad actual despojados de su patria, de su trabajo y de su propia vida, son capaces de reconocerse los unos a los otros más allá de todas las particularidades, y crear una humanidad. La astucia, la mentira, la sangre derramada, la dictadura, se justifican si hacen posible el poder del proletariado, y en esa medida solamente.

Con ligeras modificaciones —nuestro crítico retraduce de la versión inglesa, yo cito de la traducción castellana de Rozitchner—, se trata *exactamente* de la misma cita que me acusa haber escamoteado.

Pero hay más. Porque Palti interrumpe la citación en el momento en que Merleau-Ponty opera una modulación decisiva en su argumentación sobre la dictadura del proletariado. La parte omitida, que en mi ensayo se citaba completa, es esta:

La política marxista es, en su forma, dictatorial y totalitaria. Pero esta dictadura es la de los hombres más puramente hombres, esa totalidad es la de los trabajadores de toda clase que vuelven a tomar posesión del Estado y de los medios de producción. La dictadura del proletariado no es la voluntad de algunos funcionarios...; sigue el movimiento espontáneo de los proletarios de todos los países, se apoya en el ‘instinto’ de las masas.

Si se omite esta inflexión, toda la potencia crítica y el dramatismo dialéctico de la reflexión de **Humanismo y terror** se derrumban. Merleau no cuestiona en sí misma la promesa marxiana de emancipación humana a través de la dictadura del proletariado, ni la aspiración de acabar con la violencia del capitalismo apelando a la violencia revolucionaria. Merleau asume la paradoja que sus críticos no logran aprehender: “Un régimen nominalmente liberal puede ser realmente opresivo. Un régimen que asume su violencia *podría* encerrar un humanismo mayor” (p. 8, las itálicas son del autor). No le interesa descubrir las presuntas contradicciones lógicas ni mostrar las aporías de la razón militante, sino evaluar en qué medida el proceso histórico tal como había transcurrido hasta entonces en la URSS venía realizando aquella promesa de emancipación o bien se venía divorciando de ella.

Palti cede aquí al pensamiento conservador: aquella promesa, con su ilusión de acabar con “toda” (sic) ilusión, con “toda” violencia, con “toda” atrocidad, era necesariamente ilusa, violenta y atroz. De acuerdo con su lógica, el comunismo del siglo XX habría sido el despliegue necesario de aquella promesa atroz. El leninismo es, pues, la continuación lógica y necesaria del marxismo, el estalinismo es la continuación lógica y necesaria del leninismo. Como en una *matrioshka*, Stalin sale de Lenin, Lenin de Marx y Marx seguramente de Robespierre. Por eso el trabajo de discriminar un momento de otro es, para nuestro crítico, estéril, “tan viejo como el marxismo mismo”. Merleau, en cambio, piensa a partir de una tensión dialéctica entre intenciones y resultados, medios y fines, una matriz mucho más productiva

para pensar la historia que ese autodespliegue de la atrocidad en diversas estaciones llamadas Marx, Lenin y Stalin. **Humanismo y terror** concibe una historia en la cual, efectivamente, “una acción puede producir una cosa distinta de la que se proponía”. Su humanismo excede al clásico sujeto de la conciencia, sea individual o colectivo, en la medida en que separa intenciones de resultados. La cuestión, en todo caso, es la responsabilidad que debe asumir el hombre político ante sus decisiones y ante las consecuencias de sus decisiones.

Y esto nos lleva al segundo punto de sus objeciones. En cierto tramo de mi ensayo repasé muchos de los argumentos que desde la izquierda se han esgrimido históricamente a favor de un uso legítimo de la violencia revolucionaria, tanto en lo que hace a las circunstancias en que se haría necesario apelar a ella, como a sus medios justificados. A pesar de que muestro una y otra vez cómo estos argumentos remiten siempre a la cuestión de los sujetos que apelan a la violencia y a la responsabilidad que entonces se asume, Palti transforma mi relación de estos argumentos históricos en una serie de tres reglas “objetivas” (sic) que yo postularía para el uso legítimo de la violencia. Sorprendentemente, mi ensayo sobre la responsabilidad ético-política queda colocado en un registro similar al del **Manual del guerrillero urbano** de Carlos Marighela.

Permítaseme volver sobre mi argumentación. Así como del Barco había mencionado en su carta las críticas de figuras como Gide, Koestler, Orwell, Istrati, Serge y Trotsky a una violencia “soviética” que ya no merecía calificarse de revolucionaria ni de proletaria, yo citaba una serie de críticas a la práctica de la lucha armada en Argentina y América Latina llevada a cabo por parte de figuras como Schmucler, Caletti, Brocato, Helios Prieto, Pilar Calveiro y el propio del Barco. En los textos que citaba, ninguno de estos autores hacía entonces una condena ética a priori del uso de la violencia revolucionaria, sino que les fijaban condiciones a las circunstancias y a los medios. Muchos de ellos distinguían entre la violencia propia de una revolución social, o de una guerra civil (como la española, en que amplios sectores populares deciden enfrentar el alzamiento armado del General Franco al frente del Ejército nacional contra la República), de la violencia ejecutada por individuos o minorías que se arrojan la representación de las masas. Para Palti es indiscernible una violencia de otra y para mostrar la “aporía” a que conducen los esfuerzos por discriminarlas, pregunta retóricamente: “¿Es cierto que la violencia de muchos es más legítima que la de pocos?, ¿cuántos se necesitan para legitimar un asesinato?, ¿cómo distinguir entre un acto de justicia popular revolucionaria y la ley de Lynch?”. La concepción de la historia que está por detrás de este tenor de preguntas no nos permite diferenciar entre el asesinato del presidente francés Sadi Carnot por el anarquista Santo Caserio, la violencia de los Maquis y las acciones de masas del Mayo francés; o entre el asesinato del zar Alejandro II por los populistas, la violencia social de la Revolución Rusa de 1905 y la represión de Kronstadt; o entre el asesinato de Ramón Falcón por Radowitzky, la violencia de los obreros y estudiantes cordobeses que se enfrentaban con la policía y el ejército en mayo de 1969 y la violencia foquista de los años '60 y '70; o entre la guerrilla del M-26 en Cuba en 1956/59 y la guerrilla guevarista del ELN en Bolivia medio lustro después...

Es ocioso reiterar este abecé del conocimiento y la experiencia social: lo que distingue la violencia de una revolución social de la violencia individual o la acción foquista no puede explicarse por la cantidad de individuos que la ejercen. Asimismo, lo que define a una secta que actúa de espaldas a la sociedad no es el número reducido de miembros (hay sectas que agrupan miles o decenas de miles de personas), sino una determinada forma que la lleva a estructurarse, actuar y pensar de modo cerrado y autorreferencial.⁴

Por otra parte, afirmar que la violencia revolucionaria no puede ser impuesta legítimamente por una minoría sobre la mayoría, no quiere decir que la violencia de las mayorías siempre sea legítima. Precisamente, el subterfugio de los vindicadores y de los foquistas es que son los brazos ejecutores de una violencia que las masas querrían ejercer y avalarían si se ejecutara en su nombre. El propio Carlos A. Brocato, en el libro que cité extensamente en mi ensayo, resaltando precisamente el momento ético de la responsabilidad, recuerda el episodio de julio de 1917 en que las masas de Petrogrado, exaltadas frente al Palacio de Táuride, quisieron linchar a Chernov, un ministro socialista del gobierno provisional. Trotsky, advertido de la situación, trepó al techo del auto en que tenían apresado al funcionario y se dirigió a la multitud en estos términos: “Habéis venido a proclamar vuestra voluntad. Pero, ¿por qué levantar obstáculos en vuestro propio camino? ¿Por qué oscurecer vuestras posiciones con violencias mezquinas contra individuos aislados?”⁵

En **La Argentina que quisieron**, Brocato distingue acciones de violencia que en la perspectiva de nuestro crítico serían “indiscernibles”: intentar tal empresa conduciría a insalvables contradicciones lógicas. Repasemos sus argumentos para considerar si es así. Brocato distinguía entre la ilegitimidad del método del secuestro y asesinato de rehenes que practicó el foquismo argentino, de la legitimidad que supo conquistar la guerrilla castrista de 1956/59 que supo acotarse a ciertas normas ético-políticas:

Cuando Fidel Castro imponía rígidamente el principio de que no se pueden mantener prisioneros si no se les garantiza condiciones mínimas de alimentación y cuidado, y la guerrilla cubana dejaba muchas veces en libertad, celosa de ese principio de moral revolucionaria, a elementos del ejército batistiano que dispararían después de nuevo contra ellos, no era ningún santón de la “meditación trascendental”. Sabía, en primer lugar, que la moral revolucionaria frente al prisionero se distingue de la de los enemigos precisamente por eso. Sabía también que la violencia, por mínima que sea, aun por omisión,

4 Horacio Tarcus, “El MAS y la crisis de la izquierda”, en **Utopías del Sur** n° 1, Buenos Aires, 1988; “La secta política. Ensayo acerca de la pervivencia de lo sagrado en la modernidad”, en **El Rodaballo. Revista de política y cultura** n° 9, Buenos Aires, verano 1998/99, pp. 23-32.

5 Carlos A. Brocato, **La Argentina que quisieron**, Buenos Aires, Sudamericana-Planeta, 1985, cap. “La violencia mezquina”; v. también Nicolás N. Sujánov, **La Revolución Rusa** (1917), Barcelona, Luis de Caralt, 1970, p. 271-72; e Isaac Deutscher, **El profeta armado**, México, ERA, 1973, p. 255.

ejercida contra el adversario desarmado y cautivo, degenera inevitablemente al que la ejerce.⁶

Brocato entiende que en circunstancias especialísimas, el revolucionario se ve obligado a matar. Sin embargo, no cualquier uso de la violencia es legítimo en su lucha: “La justificación moral de un revolucionario —afirma— depende de *cómo* mata”.⁷

Helios Prieto anticipaba la dimensión trágica de la violencia revolucionaria (que luego replanteará en sus propios términos del Barco) cuando señalaba: “En situaciones límite es inevitable el recurso a la violencia, pero estas situaciones nos alejan de la libertad, nos hundén en la necesidad. Nada hace más desiguales a dos seres humanos que un arma. Nada menos libre al que no la tiene”.⁸

Según Palti, lo que muestra la carta de del Barco “es que no hay modo de delimitar ese nosotros (los sujetos éticos) que pueda decidir al respecto [matar a otro, H.T.] en la medida en que justamente *es este mismo intento de hacerlo lo que es atroz*. No estamos aquí, pues, ante una imposibilidad de orden fáctico sino inherente”. Perdón, pero no comprendo bien: ¿es “atroz” un levantamiento popular armado contra el poder zarista, contra el Generalísimo Franco y los militares golpistas de 1936, contra el régimen de Vichy, contra las dictaduras de Batista o de Somoza, contra la dominación colonial en Vietnam? Con esta lógica, concluiríamos que fue atroz la misma Revolución Francesa. Y todos seríamos hijos de la atrocidad...

Entiendo que no es “atroz” el término que mejor define esta situación. Por eso, apelé a la noción de “tragedia” para pensar la situación del izquierdista humanista que entiende, siguiendo la perspectiva del joven Marx y de Merleau, que el único absoluto en la historia es el hombre vinculado con los otros hombres, y que al mismo tiempo tiene que asumir la decisión de matar a otro hombre. Estamos, efectivamente, ante una contradicción, no hacia falta apelar a Derrida para descubrirlo. De esta contradicción, de cómo se juega esta contradicción en la historia, es de lo que habla Merleau, es de lo que habla del Barco y acerca de ella trata mi propio ensayo, cuando planteaba que el humanista revolucionario no está formado para matar, como lo está un militar de carrera, sino que es un abogado, un médico, un intelectual, un estudiante, un trabajador manual, llenos por otra parte de escrúpulos morales. Y que, para “peor”, no puede recurrir a

los métodos del enemigo, por eficaces que estos se muestren en la lucha.

Este desgarramiento trágico no conduce, como lo ponen de manifiesto estas dramáticas situaciones históricas, a la inacción. No por casualidad la tragedia pertenece al género dramático, esto es, el género de la acción misma. La figura trágica duda, precisamente porque no actúa con el automatismo reactivo del represor. Quizás esa duda dilata la acción, pero esa dilación no es gratuita, modifica la acción misma. De modo que cuando el héroe trágico actúa, lo hace con radicalidad, enfrentando no sólo la Ley humana si la considera injusta, sino incluso las fuerzas del Destino o el designio de los Dioses.

Palti opera con del Barco del mismo modo que lo hizo con Merleau: en su afán por otorgarle a sus tesis un presunto rigor lógico, desdramatiza su dialéctica. Si simplemente fuera “atroz” el intento mismo de pensar desde un “nosotros” el enfrentar a un “otro” apelando (cuando ya no queda otro recurso) a la violencia, del Barco sería el Alma Bella que quieren sus críticos. Felizmente, el argumento de del Barco es más complejo, y gracias a ello se ha suscitado semejante debate.

Según nuestro crítico, “el núcleo de la carta de del Barco” radica en que “se han quebrado (...) los criterios que permiten delimitar un ‘nosotros’ (sujetos éticos) de los ‘otros’ (asesinos carentes de moral)”. Advuértase el pasado perfecto del tiempo verbal: “se han quebrado”. Esto quiere decir, evidentemente, que durante un cierto período histórico esa delimitación fue posible y sólo a partir de determinado momento dichos criterios “se han quebrado”. Ese acontecimiento que marca el límite no es otro para nuestro autor que el derrumbe de los “socialismos reales”, punto de quiebre que marcaría el desmoronamiento del marxismo como la última gran Filosofía de la Historia y el inicio de una era posmetafísica, en la que estaríamos viviendo en el presente.

Más abajo volveré sobre el tema del marxismo. Quiero ahora plantear mis objeciones a esta perspectiva del corte histórico. En primer lugar, es discutible que durante el período previo a 1989 los criterios que separaban el “nosotros” de “los otros” hayan estado tan delimitados. En mis “Notas” registraba dilemas ético-políticos de este orden que se les habían planteado repetidamente a los revolucionarios rusos en los años ’20, a los republicanos españoles del ’36, a los revolucionarios cubanos de 1956-59, a Masetti en Salta o al Che en Bolivia. Me preguntaba allí:

Aceptemos, en principio, que es imprescindible, para lograr la liberación, matar al enemigo. Pero, ¿cómo se delimita el enemigo? ¿Es el militar alzado en armas, es todo militar, es todo policía? ¿Es la cúpula eclesial comprometida con el Poder, o toda la Iglesia con cada uno de sus curas y sus monjas? ¿Es el representante local del imperialismo, es el gran burgués nativo, es todo miembro de la burguesía, es el pequeño-burgués fluctuante entre las clases, es incluso el campesino o el proletario sin conciencia de clase que apoya al enemigo?

6 Carlos A. Brocato, *op. cit.*, pp. 170-171.

7 *Op. cit.*, p. 157. Incluso cuando Palti considera contradictorio el argumento de Brocato de la “inevitabilidad defensiva” de la violencia con la necesaria ofensiva de la lucha revolucionaria (v. la nota 22), omite considerar la idea íntegra del autor. Veamos el párrafo completo: “La justificación moral de un revolucionario depende de *cómo* mata. ¿El código penal, la moral religiosa, la ética de los profesores de filosofía? Nada de eso, o algo, porque no toda la concepción dominante es pura mistificación; algo recoge de la larga lucha de la humanidad por mejorarse. Su justificación moral surge de la **inevitabilidad defensiva** de las muertes que produce. El carácter defensivo atañe, ocioso es aclararlo, a la inevitabilidad, no al legítimo carácter político ofensivo de su rebeldía histórica por corregir la estructura social injusta” (*op. cit.*, p. 157).

8 Helios Prieto, “10 tesis sobre la crisis de la izquierda”, en *El Rodaballo* n° 5, verano 1996-97, pp. 8-9.

Sin embargo, mi crítica a las visiones sustancialistas de la división amigo/enemigo⁹ no me lleva a aceptar la conclusión de que no haya modo de delimitar el “nosotros” de “los otros”, puesto que (y esta es mi segunda objeción a aquel párrafo) no creo que este sea el “núcleo” de la carta del Barco: pienso que Palti quiere reconducir las tesis de del Barco hacia su paradigma de la separación metafísica / posmetafísica, del quiebre del marxismo y del fin de la política, problema que abordaré luego. Pero la carta de del Barco, tal como yo la entiendo, nos viene a decir *otra cosa*: “nosotros” (por débil, o por virtual que hoy sea ese “nosotros”), con concebirnos como explotados, u oprimidos, o de izquierda, *no estamos exentos de responsabilidad*: muy por el contrario, si escudados en la Historia, en la Revolución, en el Estado Obrero o la Violencia Redentora eximimos nuestras acciones de responsabilidad, *nos asimilamos a los asesinos*. Éste y no otro es, a mi modo de ver, el “núcleo” de la carta de del Barco.

En otros términos: el mandato humanista nos dice “no matarás”. Si el cumplimiento de este mandato es imperativo y fundante de nuestra vida en la tierra, y al mismo tiempo es imposible de cumplir (porque la historia está atravesada por la violencia), todo acto de violencia revolucionaria exige desde el vamos la asunción de una responsabilidad.

Para Palti la violencia revolucionaria *fue* legítima, pero *hoy* no lo es. ¿Por qué? Porque ya no hay Historia. Para del Barco, en cambio, el “mal” consiste en desresponsabilizarse de la acción elegida, en cargar la violencia asumida en la cuenta de la Historia. Lo que asimila a los dictadores del Occidente capitalista con los burócratas de los Estados comunistas o con ciertos jefes guerrilleros es que para matar se autorizan en nombre de valores supremos, ya sean la Patria o la Nación, la Tradición o el Progreso, la Democracia o la Revolución. Antes o después de 1989/91.

En fin, para concluir esta primera parte: no es que la izquierda ya no puede apelar a la violencia porque fue derrotada; sino que fue derrotada porque apeló instrumentalmente a la violencia.

¿Fue el marxismo ni más ni menos que una Filosofía de la Historia?

“...no es lo mismo ser derrotado que doblegado”
Perry Anderson, *Spectrum*¹⁰

Hasta aquí el debate del Barco. Quisiera detenerme de ahora en más en los supuestos que subyacen a la afirmación según la cual “se han quebrado” los criterios que permitían distinguir amigos de enemigos, supuestos que conciernen al destino del marxismo en el siglo XX.

9 Sin haber leído a Badiou o a Laclau, los revolucionarios se toparon con los límites de las concepciones sustancialistas del Sujeto de la Revolución. La historia viva del marxismo es la de aquellas tradiciones que lograron pensar ésto como problema.

10 Perry Anderson, *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*, Madrid, Akal, 2008, p. 13.

El colapso de los “socialismos reales” en 1989/91 habría revelado al marxismo como una Filosofía de la Historia, la última capaz de articular un gran relato político, como una metafísica que habría colapsado una vez que habríamos ingresado, en las postrimerías del siglo XX, en una presunta era posmetafísica. Estaríamos ante otra versión del colapso del marxismo en el marco del fin de los grandes relatos. Ya no habría tampoco izquierda, en la medida en que ella nació estructuralmente comprometida con el Proletariado como Sujeto de la Historia. Este colapso habría tornado imposible, pues, delimitar el “nosotros” de los “otros”.

Desarrollaré una serie de objeciones teóricas, historiográficas y políticas a este núcleo al que Palti le ha consagrado todo un volumen. En efecto, entiendo que “La crítica de la razón militante” no es sino otra vuelta de tuerca sobre su libro **Verdades y saberes del marxismo**, donde exponía con detenimiento todos estos tópicos. Si se quiere echar alguna luz sobre los tramos más oscuros de su texto reciente, y sobre todo si se trata de vislumbrar su siempre elusivo lugar de enunciación, es necesario abordar también esta obra, al menos aquellos capítulos de ella consagrados particularmente a esta cuestión.¹¹

Palti comienza su libro partiendo de las agudas observaciones de José Szabón sobre el marxismo y sus “crisis”. En una conferencia dictada en el año 1989, cuando los campos académico, intelectual y político estaban signados por la aceptación casi universal de una “crisis del marxismo” y del definitivo eclipse de sus “saberes”, Szabón venía a afirmar que la “crisis” presente, así como aquellas que la precedieron (y que remontan al tiempo del propio Marx), eran consustanciales a la propia historia del marxismo. Pasaba revista tanto de las estrategias deconstruccionistas así como de las “reconstrucciones” de las que el marxismo venía siendo objeto en las últimas décadas del siglo XX, y contra todas las “evidencias” de la “muerte de Marx”, ofrecía el cuadro de un marxismo multiforme y vivo en el pensamiento contemporáneo. En verdad, más que del marxismo, ofrecía un fresco de los múltiples marxismos teóricos contemporáneos, liberados de los dogmatismos del pasado y con mayor capacidad para establecer diálogos productivos con las ciencias sociales contemporáneas:

En la actualidad, tanto las reacomodaciones estratégicas en torno al diseño de un socialismo viable como las aperturas culturales de la ciencia social abren un espacio de renovada discusión donde las lecturas de Marx y las evaluaciones de su herencia circulan menos estorbadas por prejuicios o por vetos fundamentalistas. En este contexto, “crisis del marxismo” no es sino el otro nombre de la emancipación de las ideas marxistas respecto de cualquier centro de poder hermenéutico.¹²

11 Elías J. Palti, **Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”**, Buenos Aires, Alianza, 2005. Nos ocuparemos aquí sobre todo de la Introducción y de los capítulos I y II.

12 José Szabón, “Crisis del marxismo: un antecedente fundador” y “Una lectura sinóptica de la crisis”, en **Historia y representación**, Buenos Aires, Universidad de Quilmes, 2002. La cita pertenece a este último texto, pp. 66-67, presentado originalmente en julio de 1989 en el XII Congreso Interamericano de Filosofía reunido en Buenos Aires.

Veinticinco años después de esa conferencia, Palti apela al texto de Szabón, pero no ya para señalar la apertura y la vitalidad de los marxismos tras el descentramiento del Marxismo, sino para anunciar su dislocamiento final. En su libro el marxismo ya no es un saber en crisis, ni mucho menos un saber que atraviesa una crisis prolongada pero productiva, sino un saber “dislocado”, desquiciado, *out of joint* (Derrida), incapaz ya de proveer inteligibilidad histórica a sus adeptos (p. 64). No encuentra término de comparación de este desfondamiento del marxismo contemporáneo sino en el “cataclismo cósmico”, la “experiencia abismal” vivida por los pueblos nativos americanos ante el acontecimiento de la Conquista y la consiguiente dislocación de su mundo económico, político y cultural. “La disolución de la URSS, en particular para muchos enrolados en las filas de la izquierda revolucionaria, representó una experiencia traumática semejante a la mencionada; abrió, para ellos, una suerte de quiebra de inteligibilidad en la que todas sus anteriores certidumbres colapsaron” (p. 19). El marxismo, pues, se habría revelado en los años 1989-91 como “una red llena de agujeros”, tal como una leyenda maya consideraba ahora tristemente a su antigua cosmovisión incapaz incluso de simbolizar la irrupción de lo Otro.

Palti, de cualquier modo, hace morir al marxismo de la “izquierda revolucionaria” con una dignidad semejante a la de los antiguos mayas. El “marxismo revolucionario”, nos dice, sucumbió por fidelidad lógica y consecuencia ético-política a sus propios presupuestos: murió sosteniendo hasta el final que el capitalismo atravesaba una crisis terminal, que el proletariado de Occidente (y sobre todo el del Tercer Mundo) estaba en vísperas de tomar el poder del Estado y que el proletariado de los “socialismos reales” se aprestaba a realizar su “revolución política” contra las burocracias stalinistas o neostalinistas usurpadoras del poder soviético. La encarnación paradigmática de este “marxismo revolucionario” la encuentra personificada en la figura del líder trotskista argentino Nahuel Moreno, a quien hace morir en las páginas de **Verdades y saberes...** como un auténtico héroe trágico.

Para afirmarse en el marxismo como Verdad, Moreno debió desconocer los saberes del marxismo teórico. Pero quienes se afirmaron en los saberes marxistas (los antihéroes de su relato, Ernest Mandel y sus “discípulos”, Perry Anderson y Fredric Jameson), mediatizando las consecuencias revolucionarias de las crisis capitalistas en un “neocapitalismo”, difuminando la centralidad de la clase obrera industrial en los modernos procesos de trabajo así como el potencial revolucionario de una clase trabajadora antiburocrática en las sociedades del Este, no solo renunciaban al marxismo como Verdad, sino que contradecían el núcleo duro de la propia teoría marxista. En suma, los saberes marxistas, sofisticados pero carentes de Verdad, sucumbieron víctimas de su carácter autocontradictorio. Por su parte, la Verdad Obrera, privada de Saber, daba lo mejor de sí, pero inevitablemente sucumbía a su turno cuando después de 1989/91, sin revolución social en el Oeste ni revolución política en el Este, su discurso carecía de cualquier efecto de verdad.

Ya no solo ha muerto Dios, sino que con el dislocamiento del Marxismo también ha muerto la Historia con mayúscula que iba a inaugurar el Proletariado como Universal Concreto. Sin Histo-

ria, no hay Sujeto y, por lo tanto, tampoco Sentido. Con el advenimiento de la era posmetafísica, ya no hay política en sentido fuerte, y por lo tanto no existen aliados ni enemigos. Ahora que el ciclo histórico de la izquierda ha concluido y que el búho de Minerva ha alzado su vuelo, Palti nos invita a una “crítica de la razón militante”, a indagar los fundamentos de la izquierda que fueron invisibles para ella mientras existió.

Dentro de los límites de este ensayo, quisiera señalar algunos problemas en esta construcción que hacen al debate en cuestión y que además comprometen determinadas perspectivas sobre la historia intelectual. En primer lugar, señalemos que en esta obra se invierten los términos del balance que tres décadas atrás trazó Perry Anderson acerca de los aportes del trotskismo al marxismo del siglo XX. En **Consideraciones sobre el marxismo occidental** el historiador británico puntualizaba los contrastes del trotskismo con el “marxismo occidental”. Este último, producto de la derrota del movimiento obrero en las décadas de 1920 y 1930, había aportado significativos desarrollos teóricos al precio de un creciente divorcio con cualquier práctica política. Estos desarrollos debieron orientarse sobre todo al terreno de la filosofía y la estética, desplazando la centralidad de los estudios económicos y políticos propios del marxismo clásico. Lo que el “marxismo occidental” había ganado respecto de aquel en innovaciones temáticas y formales, en complejidad teórica y en diálogo crítico con el conocimiento de su época, lo perdía simultáneamente en perspectiva estratégica y en amplitud de miras internacional.

La tradición trotskista, en cambio, presentaba un “contraste polar” con las diversas tradiciones del marxismo occidental: “se concentró en la política y la economía, no en la filosofía. Fue resueltamente internacionalista, y nunca se limitó en sus preocupaciones o su horizonte a una sola cultura o país. Habló un lenguaje claro y apremiante, cuya prosa más fina (Trotsky o Deutscher) poseía, sin embargo, una calidad literaria igual o superior a la de cualquier otra tradición. No ocupó cátedras en las universidades. Sus miembros fueron perseguidos y desterrados”. El precio pagado por sostener esta unidad entre teórica y práctica en la cultura marxista del trotskismo había sido elevado, pero su aporte, según el juicio de Anderson, era fundamental. Si bien era una tradición mal conocida y poco estudiada, podía “sorprender a los historiadores futuros con sus riquezas”.¹³

Anderson señalaba al mismo tiempo que “la prolongada inexistencia de levantamientos revolucionarios de masas en las tierras centrales del capitalismo industrial inevitablemente dejó sus huellas en toda la tradición trotskista”:

La reafirmación de la validez y realidad de la tradición socialista y la democracia proletaria contra tantos hechos que la negaban, inclinó involuntariamente a esta tradición hacia el conservadurismo. La preservación de las doctrinas clásicas tuvo prioridad sobre su desarrollo. El triunfalismo en la causa de la clase obrera y el catastrofismo en el análisis del capitalismo, afirmados de forma más voluntarista que racional, iban a ser los vicios

13 Perry Anderson, **Consideraciones sobre el marxismo occidental**, Madrid, Siglo XXI, 1979, pp. 119-125.

típicos de esta tradición en sus formas más rutinarias (p. 125).

El historiador británico situaba el nombre de Ernest Mandel, junto a los de Isaac Deutscher y Roman Rosdolsky, entre las grandes figuras teóricas de esta tradición. De haberlo conocido, seguramente hubiera citado a Nahuel Moreno como uno de los exponentes de ese conservadurismo teórico, catastrofismo económico y mesianismo proletario que caracterizaron a la mayor parte de los trotskismos en todo el mundo.

Invirtiéndolo los términos de Anderson, Palti sostiene que el trotskismo de Moreno era el único marxismo revolucionario posible (claro, “sin caer en contradicción lógica con sus fundamentos”), mientras que los “desarrollos” de Mandel eran contradictorios con sus fundamentos marxistas y, por lo tanto, “liquidacionistas” en el terreno político-organizativo. Pasemos por alto este hiperracionalismo que cree que la coherencia lógica es condición necesaria de las formaciones políticas y abordemos cinco puntos cardinales de la teoría y la práctica marxistas de la segunda mitad del siglo XX: las crisis capitalistas; el proletariado como sujeto de la revolución; la naturaleza de los “socialismos reales”; el determinismo económico y la acción política; y, finalmente, la visión trágica de la política.

a) *El concepto de capitalismo tardío y la teoría marxista de las crisis*

Palti le hace sostener a Mandel que “las crisis sistémicas habrían sido superadas (sic) por el capitalismo mediante una revolución productiva (sic)” (p. 17, n. 11). Estamos ante una tergiversación manifiesta de las tesis de Mandel, quien sostuvo en numerosos libros —desde el **Tratado de Economía marxista** (1962) hasta **Las ondas largas del desarrollo capitalista** (1980), pasando por **El capitalismo tardío** (1972) y **Las crisis** (1977)—, que las políticas anticíclicas del Estado keynesiano habían logrado amortiguar las crisis periódicas propias del ciclo industrial convirtiéndolas en recesiones; sin embargo, analizando a lo largo de los años ‘60 y principios de los ‘70 cómo la onda larga expansiva del ciclo keynesiano daba muestras de agotamiento, anunció con notable precisión el estallido de la gran crisis económica de 1974-75 y el inicio de una onda larga recesiva. Las políticas keynesianas, sostuvo Mandel, fueron eficaces en amortiguar las crisis cíclicas que sacudían el capitalismo cada 7 o 10 años, pero el propio ciclo keynesiano, regido en definitiva por las leyes del capitalismo de producción y realización de las mercancías, estaba él mismo sujeto a una gran crisis.

Debo advertir aquí que, en el clima intelectual relativista de nuestros tiempos posmodernos, el improbable lector de estas páginas pegará seguramente un respingo cuando lea que alguien habla, todavía, de “tergiversación” textual. Así denomino, rescatando el lenguaje coloquial, a la operación que consiste en hacer sostener a un autor un enunciado exactamente inverso al que él mismo formula literalmente (“las crisis se han superado en el capitalismo tardío” / “las crisis *no se han* superado en el capitalismo tardío”), y que dicha operación política se presente no como una interpretación sino en el registro de un enunciado neutro. Es significativo que Palti, cuyo estilo no se caracteriza

precisamente por la economía de la cita textual, no aporte aquí (ni en ninguno de los temas que siguen) una sola cita textual de una sola página de un solo libro de Mandel. El problema que quiero poner de manifiesto es éste: aunque nunca lo aclare, nuestro autor está leyendo a Mandel *siempre* desde los textos y desde la perspectiva de Moreno.

Algo semejante sucede con el concepto mandeliano de “capitalismo tardío” (que retomará Fredric Jameson para su tesis sobre el posmodernismo). Palti sostiene que introducir un nuevo período histórico entre el capitalismo y el socialismo socava el núcleo duro de las tesis marxistas, según las cuales el propio desarrollo capitalista conduce necesariamente al crecimiento, la concentración y la radicalización del proletariado que habrá de derrocarlo: “No se puede afirmar la emergencia de algo así como un neocapitalismo desde *dentro* del marxismo. Dicha afirmación nos conduce fuera de él; desde el momento que afirmamos tal cosa, dejamos *ipso facto* de ser marxistas” (sic, p. 78).

El problema es que Mandel no introduce en modo alguno una nueva etapa histórica poscapitalista, ni “un modo de producción” entre el capitalismo y el socialismo. En un esfuerzo por periodizar la historia del capitalismo, Mandel denomina al ciclo keynesiano como “neocapitalismo” (y pocos años después “capitalismo tardío”) para referirse a un período del capitalismo signado por una onda larga expansiva del capital y las políticas anticíclicas del Estado regulador. El “neocapitalismo”, o como se lo llame, no era para Mandel un “poscapitalismo” que habría trascendido las contradicciones propias del modo de producción capitalista. Sin embargo, se le hace decir a Mandel que “el concepto de *neocapitalismo* planteaba claramente la alternativa de que los cambios ocurridos en el nivel de los modos de producción estarían haciendo inactual en los países desarrollados la perspectiva de la revolución socialista. La aparente disolución de los antagonismos clásicos entre clases nitidamente demarcadas y enfrentadas entre sí señalaría el traspaso de ese umbral hacia un orden poscapitalista, post-industrial, en el que el proyecto de construcción de un orden socialista, ya privado de su base tradicional de sustentación social, se habría vuelto obsoleto” (p. 75). Por el contrario, Mandel sostuvo en sus escritos reiteradamente que “el término ‘capitalismo tardío’ de ningún modo sugiere que el capitalismo y el imperialismo hayan cambiado de esencia... La era del capitalismo tardío no es una nueva época del desarrollo del capitalismo. Es tan sólo un desarrollo posterior de la época del capitalismo imperialista y monopolista”, en el cual “las leyes fundamentales del movimiento y las contradicciones inherentes al capital no solo continúan operando, sino que de hecho encuentran su expresión más extrema en el capitalismo tardío”.¹⁴

Siguiendo la lectura morenista, Palti confunde la tesis de Mandel sobre el “capitalismo tardío” con la tesis del liberal estadounidense Daniel Bell sobre la “sociedad postindustrial”, a cuya crítica Mandel consagró todo un capítulo de **El capitalismo tardío**. Como señaló Daniel Bensaïd, Mandel elaboró su tesis de los ciclos del capitalismo y de las crisis a lo largo de los años ‘60 y primeros ‘70, cuando la ciencia académica confiaba en el creci-

14 Ernest Mandel (1972), **El capitalismo tardío**, México, ERA, 1979, p. 11.

miento indefinido del capitalismo y la izquierda dogmática (entre ellas la morenista), insistía en su crisis atemporal e indefinida. Su pensamiento va a encontrar reconocimiento internacional en los años '70, con la actualización de la crisis y el inicio de una onda larga depresiva. A diferencia de todas las Casandras trotskistas que vaticinaban crisis inminentes y colosales a quien quisieran escucharlas, Mandel, desde fines de los años '60 señaló con notable precisión cómo el propio ciclo keynesiano estaba dando muestras de agotamiento: la crisis fiscal del Estado, la escalada inflacionaria, el aumento del precio internacional del petróleo y la "crisis del dólar" no eran sino algunos de los síntomas de una crisis capitalista que terminó por estallar con gran intensidad en 1974 y que conmovió a todo el planeta.¹⁵ André Gorz, entre muchos otros, lo ha reconocido: "El agotamiento de los resortes del crecimiento y la llegada de un ciclo depresivo habían sido observados a mitad de los años sesenta por algunos economistas marxistas (principalmente Ernest Mandel...)"¹⁶.

El debate acerca de si el capitalismo de posguerra fue o no capaz de desarrollar las fuerzas productivas, al que Palti consagra varias páginas de su obra, no tiene ninguna relevancia teórica, sino en todo caso un interés histórico, si no antropológico. Trotsky afirmó en "El programa de transición" de la IV Internacional (1938) aquello de que "las fuerzas productivas han cesado de crecer", en un contexto de grave crisis capitalista y en los prolegómenos de la segunda guerra mundial. Fue asesinado en 1940 por un sicario stalinista cuando apenas comenzaba una poderosa expansión de la economía estadounidense. A partir de 1945, con el fin de la guerra, la ola expansiva comenzó a extenderse a Europa y a Japón. Las corrientes más dogmáticas del trotskismo internacional —por ejemplo, la conocida como "lambertista" (por el seudónimo de su líder, P. Lambert) y luego la morenista—, se aferraron al diagnóstico del Trotsky de 1938 al precio de una grave desconexión con el pensamiento económico y social contemporáneo y de una distorsión de la propia experiencia subjetiva, que no podía sino percibir los poderosos efectos de una expansión económica y una innovación tecnológica sin precedentes en la historia humana. La incongruencia con las tesis marxianas es flagrante: no se puede seguir a Marx cuando afirma que "el capitalismo no puede sobrevivir sin revolucionar incesantemente los medios de producción" y concebir al mismo tiempo un capitalismo que no desarrolla las fuerzas productivas durante más de medio siglo... Y como bien dice el propio Palti, "no se puede afirmar cualquier cosa desde dentro del marxismo" (p. 77, n. 29).

En una de las enfáticas respuestas a Moreno, que Palti jamás cita, Mandel señalaba que las grandes luchas sociales de fines de los años '60 y de los '70 no podían entenderse como el producto de medio siglo de estancamiento económico, como una reacción desesperada al crecimiento del desempleo y la miseria, sino la consecuencia "de un sentimiento de nueva fuerza del proletariado, nacido de su reforzamiento numérico, cultural y cualitativo, resultado de un cambio en la relación de fuerzas en-

tre las clases, resultante, precisamente, del crecimiento y no del estancamiento de la economía capitalista..."¹⁷ Mandel pensaba en los términos de Marx, en una revolución llevada a cabo por una clase trabajadora moderna, calificada, organizada, potente; Moreno pensaba en una revolución llevada a cabo por una clase obrera industrial periférica, azotada por la crisis, amenazada por la pauperización.

Pero Palti nos recuerda que Moreno, queriendo demostrar (todavía en 1980!) que las fuerzas productivas no se desarrollaban en el capitalismo al menos desde 1929, podía apelar a una cita de Marx como una suerte de última carta que jugaría a su favor. Dado que según Marx "la principal fuerza productiva es el hombre mismo", la prueba de que el capitalismo no desarrolla las fuerzas productivas era que el hombre está impedido de desarrollarse bajo el capitalismo. Mandel impugnó este argumento como "idealista", sosteniendo que Marx había proporcionado en *El Capital* "un instrumento de medida que permite cuantificar el desarrollo de las fuerzas productivas: es el desarrollo de la producción material y de la productividad del trabajo, a largo plazo" (itálicas de Mandel). A esta altura del debate, resulta obvio que se trata de un argumento casuístico de Moreno, sin la menor gravitación teórica. Pero nuestro autor pone toda la batería conceptual del giro lingüístico al servicio de las tesis de Moreno: no importa si se han desarrollado efectivamente las fuerzas productivas en el capitalismo desde la posguerra, "la evidencia empírica es siempre contestable", "siempre puede alegarse que se trataría de una tendencia parcial y, sobre todo, limitada en el tiempo", la caracterización "supone ya una hipótesis", etc. Bien, aceptemos por un momento la perspectiva discursivista y que es el "marco conceptual y no los hechos" lo que se encuentra en juego (p. 77). Pero incluso en este plano es difícil sostener que el discurso de Moreno guarde alguna coherencia respecto del pensamiento de Marx, mientras que el de Mandel sea "revisionista" y autocontradictorio. Alguien absolutamente ajeno a este debate, el británico Gerald Cohen, en su monumental esfuerzo por establecer con claridad y distinción los conceptos marxianos, mostró que la frase en cuestión estaba construida simplemente sobre la base de una sinécdoque en la que Marx dice "hombre" por "fuerza de trabajo": la principal fuerza productiva es la fuerza de trabajo. Leamos a Cohen: "No es admisible tratar tanto la fuerza de trabajo como su poseedor como fuerzas productivas: mientras que la primera es una fuerza productiva, el segundo no lo es".¹⁸ Por fuera de este tropo, afirmar que el hombre es una fuerza productiva, lejos de abonar un supuesto "humanismo marxista", disloca absolutamente la crítica marxiana de la Economía Política. Por otra parte, ¿el "hombre" sí se "desarrollaba" en 1900 y estaba impedido de hacerlo en 1960? ¿qué quería decir la tesis según la cual "el hombre" no se habría desarrollado bajo el capitalismo contemporáneo, nada menos que durante un período que coin-

15 Horacio Tarcus, "Ernest Mandel, el último de los marxistas clásicos", en *El Rodaballo* n° 3, Buenos Aires, verano 1995/96, pp. 24-31.

16 André Gorz (1983), *Los caminos del paraíso*, Barcelona, Laia, 1986, p. 23.

17 Ernest Mandel, "Nos divergences avec le 'Comité Paritaire' et sa 'Conférence Ouvverte'", en *Quatrième Internationale* n°3, 38e année, Paris, octobre-novembre-décembre 1981.

18 Gerald A. Cohen, *La teoría de la historia en Karl Marx. Una defensa*, Madrid, Pablo Iglesias/Siglo XXI, 1986, pp. 48-49.

cide parcialmente con los que Hobsbawm denominó “los años dorados”?

El libro en cuestión se hace eco una vez más de las críticas de Moreno cuando acusaba a Mandel de caer en un “determinismo economicista” al desconocer “la primacía de lo político” en su explicación de los ciclos y las crisis. Pero la tesis de Mandel afirma exactamente lo inverso: como marxista clásico, explica la dinámica interna de los ciclos económicos y las crisis “conforme a las leyes de movimiento del capitalismo”; sin embargo, sostuvo en diversos libros que el pasaje de una onda larga depresiva a una expansiva no podía explicarse por causas endógenas a la economía, sino que entrañaba “toda una serie de factores extraeconómicos, como guerras de conquista, ampliación y contracción del ámbito de actuación del capital, competencia intercapitalista, lucha de clases, revoluciones y contrarrevoluciones, etc.”.¹⁹ Por otra parte, y a pesar de todo el peso de su voluntarismo político, Moreno siempre se mantuvo fiel a la ortodoxia marxista de “la determinación económica en última instancia” y hubiera rechazado de plano el regalo intelectual de “la primacía de lo político” que Palti le ofrenda en su homenaje póstumo.

b) *Marxismo y Proletariado*

Consideremos ahora un núcleo clave de nuestra discusión: la cuestión del proletariado.

Según Palti, las tesis de Mandel sobre las metamorfosis del proletariado industrial contemporáneo desdibujaban el rol de su liderazgo político de clase y alentaban lo que Moreno llamaba “liquidacionismo”. A pesar de aferrarse a su propia Verdad como viejo revolucionario trotskista, “el concepto de neocapitalismo planteaba claramente la alternativa de que los cambios ocurridos en el nivel de los modos de producción estaban haciendo inactual, en los países desarrollados, la perspectiva de una revolución socialista. La aparente disolución de los antagonismos clásicos entre clases nitidamente demarcadas y enfrentadas entre sí señalaría el traspaso de ese umbral hacia un orden poscapitalista, postindustrial, en que el proyecto de la construcción de un orden socialista, se habría vuelto obsoleto”. Mandel de modo implícito, y tras él Anderson y Jameson de modo explícito, habrían arribado a la tesis de un “triumfo final del capitalismo” (p. 75). Esta presunta tesis, impensable para Marx, sería la que Moreno refuta en nombre de la Verdad marxista, sobre todo por sus consecuencias “liquidacionistas”. Este es uno de los pocos puntos en que el autor *absconditus* asoma explícitamente en el libro como sujeto político y llega a afirmar en apoyo de Moreno: “Y en ello estaba absolutamente en lo cierto” (sic, p. 78).

Una vez más, se hace sostener a Mandel exactamente lo contrario de lo que enuncian sus textos. Las tesis de Mandel durante los años '60 y primeros '70 acerca del proletariado se desarrollaron conforme a la tradición marxista clásica: bajo el “capitalismo tardío”, afirmaba el belga, el creciente proceso de capitalización, y por lo tanto de división del trabajo, lleva al crecimiento en términos absolutos del número de trabajadores, esto es, de aque-

llos que, según la definición marxiana, se ven obligados a vender su fuerza de trabajo en el mercado. Con la penetración del capital en la agricultura, la artesanía y el sector servicios, y el consiguiente proceso de proletarianización de los sectores medios antes independientes, la clase obrera de las ramas tradicionales de la industria del siglo XIX perdía peso social relativo en el capitalismo tardío, mientras crecía el número total de asalariados. Estos análisis tenían consecuencias políticas, pues Mandel anticipaba con gran agudeza, ya en los años '60, las luchas que habrían de librar los trabajadores del sector servicios en las décadas siguientes.²⁰

Además, evitando hacer de la clase trabajadora un todo homogéneo, intemporal y ontológicamente revolucionario, planteaba diversos clivajes que la atravesaban: trabajadores administrativos y técnicos / trabajadores manuales; calificados / no calificados; nativos / migrantes; antiguos obreros industriales / obreros recién proletarianizados; sindicalizados / no sindicalizados; por no hablar de las diferencias de género y generación. Con todo, durante los años '60 y '70, Mandel planteó que el capitalismo tardío impulsaba una relativa homogeneidad social a todos los que se veían obligados a vender su fuerza de trabajo: señalaba, por ejemplo, la reducción creciente de las históricas diferencias salariales entre trabajadores de “cuello duro” y trabajadores manuales, la creciente sindicalización de la “nueva clase media” asalariada (docentes, profesionales de la salud, etc.), la similitud creciente en el consumo y en nivel social (en una fotografía de 1900 las diferencias entre la vestimenta de un obrero industrial y un docente eran evidentes; en 1970 son indiscernibles); en las condiciones de trabajo (todos quedan sometidos a la misma monotonía, mecanización, stress, etc.).²¹

Sin embargo, esa clase trabajadora que libró batallas históricas en las décadas de 1960 y 1970, no conquistó el poder político en ninguno de los países capitalistas centrales. A su derrota sobrevino un nuevo ciclo histórico del capitalismo signado por el neoliberalismo. En 1986 Mandel advertía que de no triunfar una salida socialista a la crisis, el capitalismo impondría su propia salida, y que esta tendría un altísimo costo social y político:

Su solución es la de una sociedad dual que dividiría al proletariado actual en dos grupos antagónicos: los que continúan participando en el proceso de producción de plusvalía, es decir en el proceso de producción capitalista (con una tendencia a la reducción de los salarios); y los que están excluidos de este proceso y que sobreviven por medios que no la venta de su fuerza de trabajo a los capitalistas o al Estado burgués... Una forma transitoria de marginalización en relación al proceso de producción “normal” se encuentra en el trabajo “precario”, el trabajo “a tiempo parcial”, el trabajo en negro, que afecta parti-

19 Ernest Mandel (1980), *Las ondas largas del desarrollo capitalista. La interpretación marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1986, pp. 18-19.

20 Ernest Mandel, *Tratado de Economía Marxista*, México, ERA, 1980, t. I, p. 152; *Ensayos sobre el neocapitalismo*, México, ERA, 1969, pp. 76-77; *El capitalismo tardío*, México, ERA, 1980, pp. 376-77.

21 Ernest Mandel, *El capitalismo tardío*, op. cit., pp. 376-77.

cularmente a las mujeres, los jóvenes trabajadores, los inmigrantes, etc.²²

El triunfo de esta opción representaba para Mandel “un gigantesco retroceso histórico”, porque venía a quebrar una conquista histórica de la clase obrera moderna: la solidaridad de clase, alcanzada duramente, después de más de un siglo de luchas, a través de instituciones (como los sindicatos, las centrales obreras, las comisiones de fábrica, etc.), las leyes sociales, una cultura obrera de la solidaridad de clase e internacional, etc.

La estrategia que sostuvo Mandel, y con él la corriente trotskista agrupada en el Secretariado Unificado de la Cuarta Internacional ante la creciente expulsión de fuerza de trabajo del sistema productivo, fue “la reducción radical del tiempo de trabajo para todos y todas los que estuvieran en condiciones de trabajar”, una lucha por el reparto social del tiempo total de trabajo para evitar que capital impusiera la gran cuña entre trabajadores y desocupados, integrados y marginales, “en blanco” y “en negro”, nativos e inmigrantes ilegales precarizados.

Lejos de contradecir las tesis del marxismo clásico, los análisis de Mandel nos muestran un uso productivo del marxismo capaz de analizar con enorme lucidez las transformaciones del capitalismo contemporáneo así como de las clases trabajadoras. Dentro de su marxismo clásico, Mandel anticipaba a su modo las tesis recientes sobre el “precarizado” como una de las nuevas figuras del viejo proletariado que desarrollaron recientemente autores como Negri y Bifo, entre muchos otros. La corriente morenista, por el contrario, sostuvo hasta la muerte misma de su líder el peso irreductible de la vieja clase obrera industrial en las sociedades contemporáneas y fue ciega, sorda y muda frente a la problemática de la “sociedad dual” de la que Mandel advertía, descalificándola sin más como “revisionista” y “liquidadora”.

Pero el discípulo va más lejos que el viejo maestro: llega a afirmar que los marxistas revolucionarios no pueden estudiar transformaciones sociales sino provocarlas en nombre de su Verdad. Es así que llega a sostener que el solo hecho de “calcular” (sic) la cantidad de obreros en una sociedad dada, llevaba a supeditar la práctica revolucionaria “a una instancia ajena e incontrolable para ella”. Estamos aquí ante la justificación histórica de la construcción más instrumental de la Realidad como Verdad que pueda concebirse: la que postula, en nombre de un sedicente “marxismo revolucionario”, que es “liquidacionista” evaluar las transformaciones de la clase obrera porque podría llevarnos a la conclusión de que ésta decrece (y contradecir así nuestros “fundamentos”). De modo que, para no enfrentarnos con una variable “ajena e incontrolable” a la práctica revolucionaria, es menester sostener una Clase Obrera Industrial inmutable, igual a sí misma, siempre revolucionaria... Palti dixit: “Ciertamente, como afirmaba Moreno, *el planteamiento mismo de la discusión*, más allá de los resultados a los que hayan arribado, era ya “liquidacionista” (p. 79, n. 30 y 31, *itálicas mías*). Como habría dicho Lenin: “Si la realidad no se ajusta a la teoría, peor para la

realidad”. La realidad, pues, se termina componiendo a la manera orwelliana. El lector comprenderá entonces cómo fue posible que los militantes de esta corriente llegaran a cantar masivamente, sin percibir mayores contrariedades: “Vamos compañeros, construyamos el MAS, el de Moreno/ la realidad es nuestra y es trotskista./ hagamos este mundo socialista”. La realidad misma, al devenir para sí con la mediación del Partido, se ha hecho trotskista: ¿no habría que pensar al morenismo como un intento frustrado de crear un hegelianismo de masas?

Consideremos ahora la acerba crítica de Palti a Anderson.²³ Si en la tesis de Mandel sobre un “neocapitalismo” estaba implícita la “aceptación de una derrota *final*” (sic) (p. 79), Jameson y Anderson habrían terminado por decir lo que su “maestro” Mandel, quizás por pruritos a la letra del “marxismo”, no se había atrevido: el marxismo ha fracasado, estamos ante “un triunfo *final*” (sic) del capitalismo” (p. 75).

Una vez más, Palti convierte la constatación de que la crisis capitalista de los años '70 se resolvió a favor de las fuerzas del capital en una conclusión derrotista acerca de su triunfo final. No es difícil advertir que ni Anderson ni Jameson plantean nada semejante, sino más bien lo contrario, precisamente en debate con quienes sostienen nuestro ingreso en la era posmetafísica.

Mandel murió en el año 1995. Ese mismo año, Anderson dictaba una conferencia en Buenos Aires en la que partía de la constatación de que la crisis capitalista de mediados de la década de 1970 no se había resuelto a favor de las fuerzas del Trabajo sino del Capital. La crisis del keynesianismo y de los Estados benefactores había constituido un suelo fértil donde arraigó por largo tiempo el neoliberalismo. Instalado con mayor vigor aún en la década de 1990 tras el derrumbe de los “socialismos reales”, cuando el capitalismo se afirmaba ya como una fuerza planetaria, había logrado imponer en todo el globo sus duras condiciones para los trabajadores: una suba drástica en las tasas de desempleo, una caída de los salarios reales y una pérdida de beneficios sociales. Se impuso simultáneamente una ideología del individualismo como principio, la desigualdad social como estímulo y el mercado como autorregulación “natural” de las sociedades humanas. Convergiendo con otras transformaciones que se operaban simultáneamente en el orden económico y tecnológico, el resultado fue un debilitamiento del peso social y político de la

23 No puedo considerar aquí sino una parte de toda la batería de críticas de Palti a Anderson. Pero al menos quisiera señalar brevemente una de ellas, según la cual el británico, para celebrar la obra de Jameson en términos de una “proeza” del marxismo contemporáneo, debió “omitir escrupulosamente toda referencia a las premisas teóricas” de raíz “idealista” cuestionadas por el mismo Anderson en **Tras la huella del materialismo histórico (Verdades y saberes...**, p. 35 y ss.). Según Palti, por conveniencia argumentativa Anderson debió omitir “toda” consideración de una obra capital de Jameson, **The political Unconscious**. Para comprobar al menos que no hay tal omisión, ni mucho menos escrupulosa, me limito a remitir al lector crítico a aquellos pasajes en que Perry Anderson trata abundantemente dicha obra de Jameson: v. P. Anderson, **Los orígenes de la posmodernidad**, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 106, 171-74 y 178. En verdad, Anderson saluda la capacidad de Jameson para apropiarse, a través de una lectura historizada y crítica, de ciertas perspectivas teóricas que en otras apropiaciones están al servicio de una justificación ideológica del presente. Parafraseando a Portantiero, podríamos decir que el problema no está en Nietzsche, Lacan, Derrida o Foucault sino en ciertos “usos” de Nietzsche, Lacan, Derrida y Foucault.

22 Ernest Mandel, “Marx y el porvenir del trabajo humano”, Buenos Aires, Mientras Tanto, 1988, prefacio de Horacio Tarcus, p. 21.

clase trabajadora, que afectó seriamente tanto el poder de los sindicatos como el de los diversos partidos de tradición obrera.²⁴

Según la óptica de su severo crítico, este diagnóstico no es “marxista” sino “liquidacionista”. Anderson, anticipándose a este tipo de críticas, citaba al final de su conferencia a Lenin, quien recomendaba “no subestimar al enemigo”: “Es peligroso ilusionarse con la idea de que el neoliberalismo es un fenómeno frágil y anacrónico. Continúa siendo una amenaza activa y muy poderosa, tanto aquí en América Latina como en Europa y en todas partes”. Este reconocimiento lúcido y crudo era para Anderson el punto de partida realista para pensar una estrategia eficaz contra él. Anderson invitaba a su auditorio a “no tener miedo de nadar contra la corriente”, a “no transigir en las ideas”, a “no aceptar como inmutable ninguna institución establecida”, por fuerte y estable que se nos apareciera hoy ante nuestros ojos. Y esbozaba un programa socialista de lucha político-intelectual contra la hegemonía neoliberal que comenzaba por replantear la problemática de la igualdad como valor, repensar las formas de propiedad social y reconsiderar críticamente las democracias realmente existentes.²⁵

En otra intervención de ese mismo año, Anderson constataba cómo el capitalismo globalizado bajo el signo neoliberal había sido eficaz en potenciar la fragmentación de los asalariados, revirtiendo la tendencia a la homogeneización del período keynesiano. Para el marxismo, recordaba Anderson, el *agente subjetivo* capaz de asegurar la transición hacia el socialismo era el *trabajador colectivo* producido por la industria moderna, la clase obrera cuya auto-organización prefiguraba los principios de la sociedad futura. Sin embargo, la tendencia secular hacia fuerzas de producción cada vez más sociales (el crecimiento de complejos de capital fijo cada vez más grandes e integrados, que exigieran una gestión cada vez más centralizada), prosiguió desde la revolución industrial hasta el largo *boom* de la posguerra; pero la tendencia se revirtió desde los '70, cuando comenzaron a fraccionarse los procesos de fabricación antes integrados (transportes, comunicación) y a descentralizarse las unidades de producción. En consecuencia, la clase obrera disminuye desde entonces su número y pierde peso social.

“Pero en qué medida —se pregunta Anderson— este veredicto tan corriente es definitivo?”

De hecho, ninguno de estos cambios objetivos carece de ambigüedad. La socialización de las fuerzas productivas, entendida como su concentración física —masificación de instalaciones industriales y de su aglomeración geográfica—, por cierto declinó. Pero si entendemos la socialización de las fuerzas productivas como una *interrelación técnica*, —es decir, lugar de numerosas unidades productivas en ese proceso integrado en su fase final— tomó una enorme amplitud. Sistemas manufactureros autosuficientes perdieron su importancia a medida que

las empresas multinacionales se extendieron, y crearon así una red de interdependencia global inimaginable en la época de Saint-Simon o de Marx. El proletariado industrial de los trabajadores manuales de las minas y las fábricas disminuyó considerablemente en los países capitalistas ricos y, tomando en cuenta las tendencias actuales de la producción y la demografía, la probabilidad es que no recuperará su peso preponderante a escala mundial. Pero el número de los asalariados, que a mediados del siglo representaba todavía una minoría de la población mundial, aumenta a un ritmo sin precedentes, mientras que el campesinado abandona la tierra en el Tercer Mundo.²⁶

Palti desconoce estos trabajos de Anderson, con todas sus inflexiones. Para atribuirle la tesis del “triunfo final del capitalismo” se apoya en dos frases de “Renovaciones”, el editorial programático con que se abrió la nueva etapa de la **New Left Review**. Anderson partía del reconocimiento de que el esperado repliegue del neoliberalismo demoraba en producirse: para el inicio del milenio el capitalismo estadounidense se afirmaba en lo económico, lo político y lo militar; la socialdemocracia europea se acercaba al modelo estadounidense aplicando políticas de desregulación; y mientras China pujaba por ingresar con pleno derecho en la globalización capitalista, la regresión social que implicó la penetración capitalista en Rusia no generaba la esperada reacción popular.

Anderson planteaba tres actitudes posibles para la izquierda ante este cuadro: la acomodación al capital, el consuelo (como proyección imaginaria de tendencias contrahegemónicas al capital) o la resignación. Y terminaba postulando una cuarta actitud para la nueva etapa de la **NLR**: “un realismo intransigente”:

Intransigente en dos sentidos: negándose a toda componenda con el sistema imperante y rechazando toda piedad y eufemismo que puedan infravalorar su poder. De ello no se desprende ningún tipo de maximalismo estéril. La revista debería expresar siempre su solidaridad con los esfuerzos en favor de una vida mejor, por más modesta que sea su envergadura, pero puede apoyar todo tipo de movimiento local o de reforma limitada, sin pretender además que alteren la naturaleza del sistema. Lo que no puede, o no debería hacer, es dar crédito a las ilusiones de que el sistema avanza en una dirección de progreso, o bien sostener mitos conformistas de que es urgente y necesario protegerle de las fuerzas reaccionarias.²⁷

Veamos cómo lee Palti el editorial de Anderson. En primer lugar, convierte la “derrota histórica” de las izquierdas y el movimiento obrero en una “derrota histórica” del marxismo, cuando Anderson sostiene la paradoja de un marxismo teórico que sobrevive

24 Perry Anderson, “Balance del neoliberalismo: lecciones para la izquierda”, en **El Rodaballo** n° 3, verano 1995/96, pp. 8-13.

25 *Ibidem*, pp.12-13.

26 Perry Anderson, “El capitalismo después del comunismo”, en J. Texier y otros, **¿Hay alternativa al capitalismo? Congreso Marx Internacional**. Buenos Aires, Actuel Marx / K & ai, 1996, p. 136.

27 Perry Anderson, “Renovaciones”, en **New Left Review** n° 2, Madrid, 2000, p. 11 y ss.

desde los años '20 del siglo pasado, como un "largo e intrincado discurso del método", a las derrotas políticas del movimiento real. En segundo lugar, se toma de una frase de las citadas arriba para reducir todo el programa de la **NLR** a un reformismo inocuo:

La salida que propone Anderson para el dilema que él mismo formula es, ciertamente, precaria (además de poco convincente para un marxista): apoyar toda reforma local sin pretender hacer creer que ella altera la naturaleza del sistema (p. 25).

Quisiera remarcar el desplazamiento de sentido: Anderson no llama a practicar un reformismo sin ilusiones revolucionarias, porque esa es la opción que descartó bajo el rubro de la "acomodación". Llama a recuperar un pensamiento radical sin caer por ello en un "maximalismo estéril", un pensamiento que por aspirar a un cambio revolucionario no sea indiferente sino más bien sensible a "los esfuerzos en favor de una vida mejor, por más modesta que sea su envergadura".

No se comprende por qué esta perspectiva sea "poco convincente para un marxista". No cabe duda que este activismo cultural contrahegemónico no es "marxista" si por "marxismo" se entiende catastrofismo económico y revolución proletaria inminente.

Palti pretende ir más lejos y convierte la "derrota histórica" de la que habla Anderson en "algo completamente inconcebible para el marxismo: la idea de una *derrota final*, el borramiento del horizonte de *toda* perspectiva revolucionaria. Algo muy parecido, en definitiva, al 'fin de la historia' proclamado por Francis Fukuyama" (pp. 49-50, itálicas del autor). No deja de sorprender que un historiador intelectual de semejante reputación académica pueda confundir a Mandel con Daniel Bell y a Anderson con Fukuyama. Cita incluso **Los fines de la historia**, la obra que Anderson consagró a discutir la tesis de Fukuyama, pero entiende que si bien "el fin de la historia" es para el marxista británico una "noción límite", es también "aquello a lo que todo su discurso conduce" (sic).

El discurso de Anderson, desembarazado del Marxismo como Filosofía de la Historia, no lo lleva a apelar al automatismo del Proletariado Siempre en Lucha, sino a seguir el curso de las luchas sociales contemporáneas así como las teorías de la resistencia al capitalismo globalizado (Negri y Hardt, Arrighi, Nairn, etc.) para pensar sus puntos de ruptura. Todos y cada uno de los textos de Anderson están atravesados por esta perspectiva estratégica. En su editorial del año 2000 sostenía:

Salvo raras excepciones, Francia en el invierno de 1995, la clase trabajadora lleva veinte años aletargada. Su condición no es un mero resultado de los cambios económicos o de los desplazamientos ideológicos. Fueron necesarias violentas luchas de clases para sojuzgarla en Gran Bretaña y en Estados Unidos. Aunque algo menos acobardados en Europa, los trabajadores siguen a la defensiva en todas partes. El único punto de partida para una izquierda realista en nuestros días es una lúcida constatación de una derrota histórica. El capital ha repelido punto por punto todas las amenazas contra su dominio,

las bases de cuyo poder, las presiones de la competencia por encima de todo, fueron persistentemente infravaloradas por el movimiento socialista. [...]. Para la izquierda, la lección del siglo pasado es la enseñada por Marx. Su primer cometido es prestar atención al desarrollo real del capitalismo como una compleja maquinaria de producción y beneficio, en constante movimiento. [...]. En el horizonte no aparece aún ninguna agencia colectiva capaz de medirse con el poder del capital. Vivimos un tiempo, mientras la ingeniería genética se cierne amenazante, en el que la única fuerza revolucionaria capaz en este momento de perturbar su equilibrio parece ser el propio progreso científico: las fuerzas productivas, tan detestadas por los marxistas convencidos de la primacía de las relaciones de producción cuando el movimiento socialista seguía aún con vida. Pero si acaso las energías humanas para un cambio de sistema vuelven a liberarse, lo harán desde dentro del metabolismo mismo del capital. No podemos darle la espalda. Sólo en la evolución de este orden cabría encontrar los secretos de otro. [...]. Aquí no hay certezas; a lo sumo cabe hacer propuestas y conjeturas teóricas.²⁸

En un editorial reciente, "Apuntes sobre la coyuntura", Anderson traza un cuadro del capitalismo globalizado que concluye con su invariable pregunta estratégica: "qué y cuáles son las fuerzas de oposición —si las hay— al mismo?". Repasa el auge y declive del Foro Social Mundial, el activismo de ATTAC, las luchas sociales en Francia y el renacer de los populismos latinoamericanos, pero concluye que estas resistencias, en toda su diversidad, siguen sin lograr quebrar la hegemonía del capital global. "En resumen: en estos años hemos asistido a algunas manifestaciones espectaculares de la voluntad popular —el FSM en 2001-2002, Venezuela en 2002-2003, Bolivia en 2004, Francia en 2005— y un mosaico de resistencias en otros lugares, pero el flujo general del período ha sido un desplazamiento hacia la derecha..."²⁹

Una vez más, nos ofrece un balance ponderado de los flujos y reflujos de la lucha de clases a escala planetaria. Seguramente es una conclusión "poco convincente" para quien ha experimentado al Marxismo como una religión secular y necesita del Sujeto Histórico como sutura. Sin embargo, la historia del marxismo está plena de pensamientos a contracorriente, de reflexiones a partir de condiciones de derrota, de escepticismo presente articulado con un optimismo proyectado hacia el futuro, como lo muestran los desarrollos de los marxistas rusos después de la derrota de la revolución de 1905, los apuntes de Rosa Luxemburg en la cárcel, los grandes libros del Trotsky desterrado, los cuadernos de la cárcel de Gramsci, las obras de los frankfurtianos tras el triunfo del nazismo y luego en el exilio, la obra de Negri exiliado en Francia tras el declive del obrerismo italiano, entre tantos ejemplos posibles.

28 Perry Anderson, *ibidem*.

29 Perry Anderson, "Apuntes sobre la coyuntura", en **New Left Review** n° 48, Madrid, enero-febrero 2008, p. 26.

Palti divide apocalípticamente la historia: antes de 1989/91 estábamos sumergidos en una historia regida por relatos acerca de su Sentido; desde entonces, viviríamos en una historia sin sentido, pero al menos, nos habríamos “librado de su búsqueda” (p. 10). Pero aún si fuera cierto que estamos ante el definitivo ocaso de las Filosofías de la Historia, es posible una tercera actitud frente al sinsentido de la historia. Por ejemplo, André Gorz saludaba con optimismo en 1980 el fin del Sentido de la Historia, porque entendía que se abría la posibilidad histórica de *luchar por otorgarle un sentido*. La política, lejos de desaparecer, se tornaba más fuerte en tanto y en cuanto se debilitaba la lógica de la Necesidad entendida como Destino. En las antípodas del pesimismo apocalíptico, saludaba el fin del Proletariado como condición de emergencia de la subjetividad de los trabajadores reales, una subjetividad que excedía y cuestionaba la racionalidad capitalista:

Ya no se trata por tanto de saber a dónde vamos ni de adaptar a las leyes inmanentes del desarrollo histórico. No vamos a ninguna parte; la Historia no tiene sentido. No hay nada que esperar de ella y menos que sacrificarle. Ya no se trata de consagrarnos a una Causa trascendente que compensaría nuestros sufrimientos y nos reintegraría con intereses el precio de nuestras renunciaciones. A partir de ahora se trata, por el contrario, de saber lo que deseamos. La lógica del capital nos ha conducido al umbral de la liberación. Pero ese umbral no será franqueado más que por medio de una ruptura sustituyendo la racionalidad productivista por una racionalidad diferente. Esta ruptura no puede proceder más que de los mismos individuos. El reino de la libertad nunca será el resultado de procesos materiales: éste no puede ser instaurado más que por el acto fundador de la libertad que, reivindicándose como subjetividad absoluta, se toma a sí mismo como fin supremo de cada individuo. Sólo la no-clase de los no-productores es capaz de ese acto fundador; ya que sólo esa clase encarna a la vez el más allá del productivismo, el rechazo de la ética de la acumulación y la disolución de todas las clases.³⁰

c) *El marxismo ante los “socialismos reales”*

La espera mesiánica de la Gran Crisis Capitalista que desatará la Revolución Obrera podía posponerse una y otra vez sin poner en cuestión la Verdad Marxista. Fue, pues, la ausencia de cualquier “revolución política” antiburocrática y su inesperado reemplazo por el colapso de los socialismos reales y su transición al capitalismo lo que, viene a decirnos Palti, mostró al marxismo como “una red llena de agujeros”, incapaz de explicar este proceso.

En verdad, el derrumbe de los socialismos reales afectó a los comunismos de todo el mundo que confiaron en una autorreforma así como a los trotskismos que leyeron la tesis de Trotsky sobre la “revolución política” como una profecía. La autorreforma que

desde 1985 impulsó Gorbachov y su corriente fracasó. El potente proletariado ruso que Trotsky consideraba que mantenía todavía vivos en los años ‘30 sus hábitos de organización y discusión clandestinos bajo el stalinismo, para 1991 no era un sino viejo fantasma. Ese año fue, sin duda, el principio del fin de los comunismos renovadores y de los trotskismos “ortodoxos”. Pero no toda la izquierda murió en 1991.

Palti sostiene, sin aportar un solo texto en ese sentido, que “Anderson, al igual que Mandel y la mayoría del trotskismo europeo” depositaron tal confianza en una autorreforma de la burocracia soviética que “vieron siempre con desconfianza las reformas lanzadas por Gorbachov”. Es así que “el colapso de la antigua dirección comunista en manos de Gorbachov aparecía como una derrota en toda la regla” (pp. 59-60). Un simple cotejo de los editoriales de Anderson en la **New Left Review** durante los años 1985-1991 así como de los numerosos textos de Mandel sintetizados en su libro **Où va l'URSS de Gorbatchev?** (1989), bastarían para mostrar que es una afirmación sencillamente disparatada. La confianza en una cierta autorreforma de la burocracia soviética por parte de trotskistas disidentes de la Cuarta Internacional como Isaac Deutscher o Michel Pablo fue siempre objeto de crítica tanto por parte de Anderson como de Mandel. Por otra parte, la **New Left Review** mostró una notable capacidad de reacción frente al colapso del mundo soviético: los aportes que en torno a los años 1989/1991 hicieron en sus páginas autores como Robin Blackburn, Fred Halliday, E.P. Thompson y tantos otros, constituyeron la base del invaluable volumen **After the Fall. The Failure of Communism and the Future of Socialism** (1991).³¹ Anderson, por su parte, dio su propia versión del golpe de agosto de 1991 sobre el filo mismo de los acontecimientos en un ensayo de la **London Review of Books**. No dudó en calificarlo en términos de “restauración capitalista”.³² No puede decirse que estos acontecimientos tomaron a los marxistas británicos por sorpresa ni que sus respuestas fueran caprichosas ni improvisadas.

Mandel, por su parte, entendía al gorbachovismo como el “ala modernizante” de la burocracia, aquel sector conciente del *impasse* económico, tecnológico y político en que se encontraba la URSS tanto a nivel interno como internacional. Contra lo que afirma Palti, defendió el carácter progresista y al mismo tiempo limitado de unas reformas introducidas “desde arriba”. Señaló los riesgos de desarticular la planificación burocrática sin construir una alternativa seria de gestión colectiva, advirtiendo que dado el estrecho margen político en que se movía el proyecto de Gorbachov, éste corría serios riesgos de ser desbordado por derecha, por parte de los sectores más conservadores de la burocracia, o por izquierda, por parte de un proletariado soviético en cuya reanimación política alentó infundadas expectativas. En 1989 Mandel planteaba para la URSS una situación con final abierto, barajando diversas salidas posibles. Si bien se resistió a admitir que una de las derivas más probables fuese la regresión

30 André Gorz (1980), **Adiós al proletariado**, Buenos Aires, Imago Mundi, 1989, pról. de Horacio Tarcus, pp. 80-81.

31 Robin Blackburn (ed.), **After the Fall. The Failure of Communism and the Future of Socialism**, Londres, Verso, 1991. Hay trad. castellana de Crítica de Barcelona.

32 Perry Anderson, “El golpe de agosto en la URSS y el eclipse de Gorbachov”, en **El Cielo por Asalto** n° 3, Buenos Aires, verano 1991/92, pp. 7-17.

capitalista (los trabajadores, afirmaba, no podrían luchar contra sus propios intereses históricos, conquistados con tanto sacrificio), su cuadro de situación era tan rico y complejo que de hecho la admitía como variable.³³ Esto permitió a Mandel y a su corriente trotskista internacional comprender el significado del golpe de agosto de 1991, mientras la corriente morenista se resistió durante toda la década de 1990 a admitir el curso capitalista de la nueva Rusia.

Al centrar su mirada en el hundimiento de la Verdad morenista y la consiguiente división al infinito de sus organizaciones, Palti no consideró que otras corrientes del trotskismo o del marxismo revolucionario, menos atadas a la profecía de Trotsky, pasaron la dura prueba de 1991 e incluso conocieron en estos últimos veinte años un crecimiento político-organizativo, como la Liga Comunista Revolucionaria de Francia o la corriente Democracia Socialista del Brasil. Esta última, animadora del ala izquierda del PT brasileño, conquistaba por esos mismos años la gestión de la administración de la ciudad de Porto Alegre; en las elecciones del 2002 obtuvo seis diputados y dos senadores dentro de las listas del PT; y al ser elegido Lula da Silva como presidente, uno de sus dirigentes (Miguel Rossetto) fue nombrado ministro de desarrollo agrario. La crisis que atraviesa a esta corriente desde que asumió el gobierno Lula es en todo caso resultado de su crecimiento y su inserción social y política, no de su marginalidad. Por su parte, la LCR francesa, asociada con otra corriente trotskista (Lutte Ouvrière) obtuvo 22 electores para los consejos comunales de 1995 y casi un millón de votos para las elecciones de parlamentarios europeos en 1999. En las elecciones de 2002 llevó como candidato presidencial al cartero Olivier Besançon y obtuvo 1,2 millones de votos (el 4,2 %); en las presidenciales de 2007 alcanzó la cifra de 1,5 millones de votos, superando a los comunistas. Las encuestas lo colocan hoy por encima incluso del candidato socialista. La LCR promueve ahora la creación del NPA (Nuevo Partido Anticapitalista), “una izquierda de combate anticapitalista, internacionalista, antirracista, ecologista, feminista, indignada por todas las discriminaciones”.³⁴ Es imposible entender que los “ortodoxos” hayan sido liquidados por la historia, y los “liquidadores” se mantengan políticamente activos.

El marxismo, en tanto que saber, superó holgadamente la prueba de ofrecer una explicación consistente acerca del derrumbe de los “socialismos reales” y las transformaciones que le siguieron. Incluso es difícil entender cómo podrían explicarse satisfactoriamente estos procesos renunciando a las categorías marxistas de clases sociales, lucha de clases, fracciones de clase, Estado, burocracia, comunismo, capitalismo, reforma, revolución, industrialización, revolución tecnológica, excedente económico, plusvalor, renta de la tierra, hegemonía, crisis económica, crisis hegemónica... Desde luego, fue necesario comprender estos procesos acudiendo a categorías que no surgieron del seno del

marxismo, como la de “nación”, pero desde hace un siglo el marxismo las ha incorporado a su patrimonio intelectual.

Entre los marxistas que respondieron al desafío de 1989/91 podrían citarse autores como Robin Blackburn, Boris Kagarlitsky, Fred Halliday, Charles Maier, Moshé Lewin, Theodor Shanin, Eric Hobsbawm y Ernest Mandel, entre muchos otros. Todos ellos tuvieron a su favor una herencia marxista riquísima de la que nutrirse, pudiendo apelar a las lecturas que ofrecieron décadas atrás autores como Rakovsky, Trotsky, Serge, Rizzi, Eastman, Burnham, Hilferding, Kautsky, Djilas, Deutscher, Castoriadis y muchos etcéteras.³⁵

El libro de marras, sin embargo, desestima toda esta producción, porque entiende que los acontecimientos de 1989/91 son sencillamente inexplicables para el marxismo: para éste sería impensable que los regímenes del Este representaran una nueva forma de dominación histórica, distinta tanto del capitalismo como del comunismo. Una vez más, el problema reside en qué entendemos por “marxismo”. Si por “marxismo” entendemos una metafísica según la cual historia debe atravesar una serie necesaria de sucesivos modos de producción y donde además de la linealidad opera una Filosofía del Progreso donde no caben las “regresiones”, la conversión capitalista en Rusia, Europa del Este y China son lisa y llanamente incomprensibles. Un autor como el alemán oriental Rudolf Bahro, que sostenía dentro del paradigma marxista que los regímenes burocráticos no podían ser pensados como “desviaciones” del “curso de la historia”, sino como formaciones sociales específicas, no entra siquiera en su campo visual. El autor de *La alternativa* (1977) entendía el proceso soviético como una vía no capitalista a la industrialización, como el pasaje del despotismo agrario estancado de la vieja Rusia al despotismo dinámico e industrializador de los “socialismos reales”. Bahro apelaba a Marx para señalar que la división del trabajo era previa y estaba en la base de la división de la sociedad en clases sociales antagónicas, de donde desprendía que incluso cuando los medios de producción fueron estatizados, dicha división nunca abolida seguía operando y creando las asimetrías de poder en que se fundaba la dominación burocrática. Sin el menor escepticismo, “liquidacionismo” ni antimarxismo, Bahro sostenía que la revolución social era una tarea pendiente, tanto en el capitalismo avanzado como en los socialismos reales.³⁶

Tampoco están reñidas con el marxismo aquellas interpretaciones contemporáneas, como las de Jameson o Anderson, que entienden que la reconversión capitalista de los “socialismos reales” nos instala por primera vez en la historia en un escenario de capitalismo global semejante al que postuló Marx. Como ha señalado provocativamente Jameson, el capitalismo global de estos últimos años se asemeja más al modelo de *El Capital* que el capitalismo decimonónico que Marx conoció. Si el marxismo

33 Ernest Mandel, *Où va l'URSS de Gorbatchev?*, Paris, La Brèche, 1989; algunos de estos ensayos circularon previamente en castellano bajo el título “La URSS de Gorbachov”, Buenos Aires, Praxis, 1987.

34 V. Eduardo Febbro, “Il Postino contra Sarkozy”, en *Página/12*, 6/7/2008, p. 27. Sobre el proyecto del “Nouveau Parti Anticapitaliste”, v. el especial de *Critique Communiste* n° 187, Paris, 2008.

35 Propuse una evaluación de estos debates en: Horacio Tarcus, “Las lecturas del socialismo real: un inventario crítico”, *Realidad económica* n° 98, Buenos Aires, primer bimestre 1991. Para una evaluación reciente de toda esta literatura, v. Marcel Van del Liden, *Western marxism and the Soviet Union. Evaluation the Debates*. 1917-2006, Haymarket Books, en prensa.

36 Rudolf Bahro, *La alternativa. Contribución a la crítica del socialismo realmente existente*, Madrid, Alianza / Materiales, 1980.

es, como observa Jameson, la ciencia de las contradicciones inherentes del capitalismo, “es incoherente celebrar la ‘muerte del marxismo’ al mismo tiempo que se nos anuncia el triunfo definitivo del mercado y el capitalismo. En efecto, esto último parecería presagiar más bien un futuro privilegiado para el marxismo...”.³⁷

Incluso en el marco del marxismo clásico, el propio Trosky admitía en el límite la posibilidad histórica de la emergencia en la URSS de un nuevo régimen de dominación entre el capitalismo y el socialismo. Aunque apostaba fervientemente a la una “revolución política” antiburocrática, Trotsky no descartaba como posibilidad el desafío que le planteaba el trotskista disidente Bruno Rizzi, según el cual la burocracia soviética deviniese una nueva clase social dominadora. “Las dos condiciones de la omnipotencia de la burocracia —el atraso del país y el entorno imperialista— tienen, sin embargo, un carácter temporal y transitorio y deben desaparecer con el triunfo de la revolución mundial”, afirmaba Trotsky. Y se plantea entonces la pregunta que según Palti sería “imposible para un marxista”: “¿Y qué pasará si no tiene lugar la revolución socialista?”.

Podemos suponer, sin embargo, que la presente guerra no va a provocar la revolución, sino la decadencia del proletariado. Queda, en ese caso, su progresiva fusión con el estado y la suplantación de la democracia, allí donde todavía existe, por un régimen totalitario. La incapacidad del proletariado para tomar en sus manos la dirección de la sociedad podría conducirnos, en las actuales condiciones, al crecimiento de una nueva clase dominante, de la burocracia fascista bonapartista. Sería, según todos los indicios, un régimen de decadencia, destinado al eclipse de la civilización.

[...] Entonces tendríamos que reconsiderar los rasgos característicos que hacen de la URSS la precursora de un nuevo régimen de explotación a escala mundial.

[...] Si el proletariado del mundo se muestra incapaz de cumplir la misión que le ha asignado el curso del desarrollo histórico, no nos quedará más remedio que reconocer que el programa socialista, basado en las contradicciones internas de la sociedad capitalista, es una utopía. Sería necesario, en ese caso elaborar un nuevo programa “mínimo”, para la defensa de los intereses de los esclavos de la sociedad burocrática totalitaria.³⁸

A pesar del peso que ejerce en el pensamiento de Trotsky “la misión” que al proletariado le habría “asignado el curso del desarrollo histórico” y la Filosofía de la Historia que ella trasunta, es interesante observar la tensión que se pone en juego entre dicha Filosofía y una teoría laica de la historia donde ésta no está sujeta a cierto curso preestablecido de etapas sucesivas y necesarias, ni hay Sujetos sustancialmente definidos para realizar

Tareas Históricas. Allí donde la teoría “falla”, el revolucionario no se aferra dogmáticamente a la norma de la filosofía histórica marxista, sino que se pone a concebir el programa de resistencia de los nuevos esclavos del régimen totalitario. Como diría Anderson, el viejo revolucionario podía concebirse derrotado, pero no doblegado.³⁹

d) Acción política y necesidad histórica

Palti le atribuye a Moreno haber operado en el seno del marxismo una “inversión de la ley de causalidad histórica”: buscando pensar la acción política en una Filosofía Determinista de la Historia que la excluiría por definición, el líder político argentino habría formulado una tesis según la cual “el más subjetivo de los factores —*el partido revolucionario*— se habría convertido, en esta etapa histórica, en el factor determinante en última instancia” (p. 69, itálicas de EJP). Una historia del marxismo menos centrada en Nahuel Moreno y más atenta a las vicisitudes de sus múltiples desarrollos debería atender a la obra del Trotsky, sobre todo la de los años '30, para rastrear en ella una de las fuentes teóricas de la autonomía de lo político. Por empezar, su teoría de la “revolución permanente”, incluso en su primera formulación de 1905, dislocaba el determinismo económico propio del marxismo de un Plejanov, con sus etapas históricas y sus sujetos correspondientes. Su propia teoría de la burocracia excedía la teoría marxiana de las clases sociales, otorgándole mayor espesor a la dimensión política y vislumbraba una relación entre técnica y dominación. Pero será sobre todo la experiencia rusa de 1917 —el rol decisivo jugado por el Partido Bolchevique en la Revolución de Octubre, y dentro de dicho partido, el rol decisivo jugado por Lenin desde abril de ese año— así como la experiencia de la burocratización soviética en los años '20 —con el peso decisivo que tuvo la muerte de Lenin en 1924 en el aislamiento político de Trotsky en el seno del Comité Central del Partido—, que lo llevaron a replantear el viejo tópico del marxismo determinista del “papel del individuo en la historia”. Trotsky abordó esta problemática con interés creciente, volviendo una y otra vez sobre ella de modo casi obsesivo, desde la **Historia de la Revolución Rusa** (1930) hasta sus últimos escritos. Incluso cuando fue asesinado, se encontraba sobre su escritorio un borrador sobre este problema. Trotsky se colocaba en los años '30 en las antípodas del marxismo de un Plejánov, que consideraba que los individuos no eran sino encarnaciones necesarias de fuerzas sociales: si un ladrillo hubiera caído accidentalmente en la cabeza de Robespierre, afirmaba el marxista ruso, “su puesto habría sido ocupado, naturalmente, por otro” de su partido, porque es la fuerza social del jacobinismo la que crea un Robespierre, o

37 Frédric Jameson, “Cinco tesis sobre el marxismo realmente existente”, en **El Rodaballo** n° 4, otoño/invierno 1996, p. 2.

38 León Trotsky, “La URSS en guerra”, 1939. Cito de la versión disponible en Internet.

39 Diversos autores han planteado una tensión semejante en el pensamiento de Marx, entre una Filosofía del Progreso de filiación hegeliana y una teoría materialista de la historia. De la primera se han nutrido los marxismos de la Verdad, como Palti los denomina, de la segunda han surgido los “saberes” del marxismo. Acerca de este tipo de abordajes en autores como Agnes Heller, Gerald Cohen, Cornelius Castoriadis, Theodor Shanin y otros me ocupé en “¿Es el marxismo una Filosofía de la Historia? Marx, la teoría del progreso y la ‘cuestión rusa’”, en **Realidad Económica** n° 174, Buenos Aires, agosto/setiembre 2000.

como quiera que se llame, y no a la inversa.⁴⁰ Trotsky sostenía, en cambio, que en aquellas circunstancias excepcionales en que se está jugando el destino de una sociedad en un sentido u otro, el rol de ciertos individuos puede convertirse en un factor determinante. Ciertos jefes que condensaban años de luchas sociales no son, como creía Plejánov, “naturalmente” reemplazables y su ausencia puede provocar situaciones de irresolución, con graves consecuencias históricas. Es así que sostiene que en 1917 la dictadura del proletariado se desprendía de la misma situación revolucionaria.

Mas era necesario instaurarla, y esto no hubiera sido posible sin el partido. Y éste sólo podía cumplir su misión comprendiéndola. Para eso precisamente Lenin era indispensable.⁴¹

En su diario francés apunta el 25 de marzo de 1935 una nota en la que el peso que otorga al líder, y por lo tanto al peso de la acción política consciente en el curso de la historia, llega aún más lejos:

Si ni Lenin ni yo hubiésemos estado en Petrogrado, no habría habido Revolución de Octubre: la dirección del partido bolchevique la hubiera impedido (de esto no me cabe la menor duda).⁴²

El propio Deutscher no deja de plantear sus reparos frente a esta “idea tan contraria a la tradición intelectual marxista”,⁴³ que remonta precisamente a Plejánov. Más allá de los desafíos que esta cuestión ha planteado al marxismo contemporáneo y de los caminos que ha dejado abiertos —la bibliografía sobre la cuestión es vastísima—, queda claro que es Trotsky quien introduce tres décadas antes que Moreno un “factor subjetivo” en la “cadena de determinación histórica”. Sin duda los trotskismos, en sus versiones más rutinarias, llevaron esta tensión propia del pensamiento de Trotsky a una contradicción insalvable: por una parte, sostuvieron un determinismo y un catastrofismo económicos, y por otra, se exaltaron en un subjetivismo extremo, leyendo la realidad histórica desde el prisma particular del peso imaginario de sus modestas fuerzas partidarias. Si es cierto que “no se puede afirmar cualquier cosa dentro del marxismo”, habría que concluir que las tesis de Moreno en que sostiene al mismo tiempo el determinismo económico más objetivista y el determinismo partidario más subjetivista, amén de su incongruencia lógica, difícilmente puedan integrarse en la filosofía marxiana de la praxis.

e) *Trotskismo y tragedia*

Algo semejante sucede cuando Palti le atribuye a Moreno una concepción trágica de la política. Difícilmente pueda hallarse una visión más instrumental y menos trágica de la política que la profesada por el líder trotskista argentino. Si algún eco de visión trágica puede leerse entre líneas en los textos de Moreno, su fuente no es otra que el propio Trotsky. También fue Deutscher el primero que pensó a Trotsky como figura trágica, particularmente en el último volumen de su extraordinaria trilogía. Aunque las expresiones “trágico” y “tragedia” son utilizadas reiteradamente en las páginas de **El profeta desterrado**, el gran biógrafo de Trotsky no nos legó una reflexión acabada sobre la cuestión. Fue George Steiner quien, en una reseña de esta última obra, observó que Trotsky y los demás personajes del drama histórico soviético respondían a “los perfiles de la tragedia clásica”. Trotsky, señalaba, “se tambaleó en el momento mismo del triunfo”. Aquel que había luchado por la democracia proletaria en sentido pleno, adoptó en 1917 la teoría y la práctica del dominio absoluto del Partido. A pesar de ser consciente de los riesgos del sustituirismo, “precisamente como un personaje de la tragedia clásica, Trotsky no hizo nada por contener o suprimir los peligros que había previsto”. Cuando el poder de la burocracia se insinuaba, “no supo hacer de intérprete de Lenin con la resolución que Lenin habría esperado de él”. Una vez que Lenin, enfermo, sale de la escena, y cuando Trotsky parecía dominado por el agotamiento físico y nervioso, y habiendo aceptado su aislamiento como un destino histórico, lanza una lucha enérgica y denodada “cuando ya es demasiado tarde”. Steiner compara a Trotsky a lo largo de su estudio con diversas figuras de la tragedia clásica y moderna e insinúa que pueden advertirse algunos trazos de visión trágica en su **Historia de la Revolución Rusa**.⁴⁴

Desde una perspectiva parcialmente distinta, sostuve hace ya muchos años que Trotsky fue una figura trágica en la medida en que encarnó con su vida y con su pensamiento el sino trágico de la revolución en la primera mitad del siglo XX.⁴⁵ Tiempo después postulé que dos marxistas locales, Silvio Frondizi y Milcíades Peña, habían logrado pensar productivamente el drama argentino a partir de una visión trágica de la política y la historia, nutriéndose en la lectura de autores como Hegel, Trotsky, Deutscher y Alberdi. Sostuve que la visión trágica, con toda su carga de duda metódica, de escepticismo sobre el presente, era tan apropiada para intelectuales radicales sin partido como inapropiada para los partidos políticos que necesitaban construir voluntades colectivas cohesionadas por la garantía del triunfo final. Señalaba entonces que Frondizi y Peña

no infunden el optimismo necesario para la constitución de identidades sin fisuras y voluntades políticas activas. No son “ejemplos a seguir”. Para su pesimismo de la inteligencia —Gramsci dixit— las agudas contradicciones que desgarran el tejido social no están en vías de resolverse positivamente en síntesis superiores, llámense el

40 G. Plejánov, “El papel del individuo en la historia”, en **Obras escogidas**, Buenos Aires, Quetzal, 1964, t. I, p. 456.

41 León Trotsky, **Historia de la Revolución Rusa**, Buenos Aires, Coyoacán, 1962, t. I, p. 376.

42 León Trotsky, **Journal d'exil**, Paris, Gallimard, 1977, pp. 79-80.

43 Isaac Deutscher, Trotsky, **El profeta desterrado**, México, ERA, 1971, p. 227.

44 Georg Steiner, “Trotsky y la imaginación trágica” (1966), en **Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano**, Barcelona, Gedisa, 1982, p. 369 y ss.

45 Horacio Tarcus, “Trotsky, el profeta trágico de la revolución”, en **El Cielo por Asalto** n° 1, Buenos Aires, verano 1990/1991.

Pueblo, la Nación, la Revolución, el Socialismo, el Proletariado, o tan siquiera el Partido. Para ellos las antítesis no se resuelven dogmáticamente en síntesis, sino que la negatividad histórica brota de su permanente tensión. No es que hayan devenido escépticos, para quienes todo intento de resolver las contradicciones sería una simple quimera. Creen simplemente que las burguesías han concluido el período histórico en que revolucionan en sentido progresista el orden social, mientras que la clase trabajadora no ha logrado aún constituirse en el sujeto que lleve a cabo el relevo histórico. Por eso su tiempo es de tragedia. Ellos sabían que vivían en tiempos de tragedia. No se solazaban con ella. Muy por el contrario, la vivían con dramatismo en su propia existencia. Pensaban la realidad social desde el centro mismo de la tensión, se instalaban para entenderla en el propio lugar del malestar. Fueron, inclusive, la expresión del malestar de la cultura de izquierdas.

Con su empedernida dialéctica negativa, se empeñaban en mostrar cómo renacían las viejas antinomias —en el “Pueblo”, en los “Socialismos Reales”, en el “Partido”— allí donde otros se ufanan en mostrar los resultados. Descubrían problemas donde otros sólo percibían logros. Eran los aguafiestas de la política.⁴⁶

No es imposible, pues, el ejercicio que lleva a cabo Palti de hallar en un libro de entrevistas una frase de Moreno donde resuena un débil eco de una lejana lectura de Lucien Goldmann. Lo que parece imposible es demostrar la congruencia de una visión trágica dentro de esta corriente política. El morenismo extremó, si se quiere, el discurso apremiante del trotskismo, de la urgencia de la revolución ante el riesgo de que la especie humana cayese en la barbarie. Apelando a este discurso apremiante, se adjudicó a sí mismo una tarea de magnitud histórica, que comprometía el destino mismo de la humanidad. No es difícil advertir cómo este discurso compensaba imaginariamente su debilidad numérica y sobre todo su débil arraigo social al mismo tiempo que cohesionaba estos pocos cientos de militantes (que en la segunda mitad de la década de 1980 llegaron a miles) para trabajar con tenacidad y firmeza en la acción política. Pero la introducción de una visión trágica hubiera sido para Moreno un lujo intelectual que hubiera desarticulado esa colosal maquinaria militante que había sido capaz de crear y mantener en aceitado funcionamiento. Sin duda, de haber dejado a su corriente algún esbozo de visión trágica, de haber legado algunas herramientas críticas para cuestionar esa férrea concepción de la necesidad histórica, el descalabro político posterior a 1991 no hubiese sido tan grave.

Perspectivas historiográficas

“¿Hay que hacer tabla rasa del pasado? A priori, por qué no. Pero primero habría que saber de cuáles pasados deshacerse. Porque no todos los pasados tienen el mismo futuro

46 Horacio Tarcus, **El marxismo olvidado en la Argentina**. Silvio Frondizi y Miliades Peña, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1996.

y algunos, apenas nacidos, ya no lo tienen”.⁴⁷

Maurice Godelier

Las intervenciones nacidas del debate del Barco no son sino elaboraciones de la derrota de las izquierdas en el siglo XX, disputas en torno a los sentidos de dicha derrota. El problema, como señala Perry Anderson, es que “la derrota es una experiencia difícil de dominar: siempre hay la tentación de sublimarla”.⁴⁸

Es curioso que Palti recomiende con tanto encomio un libro de abordaje psicoanalítico sobre la subjetividad militante y al mismo tiempo escriba un libro político en un registro académico de absoluta des-subjetivización. Palti pareciera decir, como el Kant de la **Crítica de la Razón Pura**: “Acerca de nosotros mismos, callamos”. En estas páginas quise llamar la atención sobre esta dimensión política y experiencial, ausente y sin embargo presente y activa en los textos aquí discutidos. El autor de **Verdades y saberes del marxismo** señala y reitera que su libro no estaba inscripto dentro de su plan académico y que constituye, en cambio, una deuda personal (p. 9, 11, 12, etc.). No hace falta ser un lector demasiado avisado para advertir que el autor buscaba con este libro saldar una deuda política que compromete su propia historia. Se trata, sin lugar a dudas, de un gesto de nobleza por parte de quien emprendió estudios doctorales en la Universidad de Berkeley con el objeto de convertirse a su término en el historiador marxista de un partido revolucionario, partido que iba a derrumbarse mientras nuestro autor regresaba desde California para ocupar en él un lugar que ya no existía. El marxismo, que en sus años de militancia morenista aparecía como un potente paradigma teórico, terminó revelándose ante sus ojos como “una red llena de agujeros”. Palti rinde con su libro un tributo postrero a su viejo maestro Moreno. Admite la muerte de esta corriente, pero destacando al mismo tiempo que no hay otros marxismos que la hayan sobrevivido. Junto con el réquiem al “trotskismo bárbaro” de Moreno (la expresión es del mismo Moreno), Palti entona un otro réquiem, tanto para el “trotskismo culto” de Mandel y “los europeos”, como para el marxismo teórico de Anderson y Jameson.

Traté de mostrar en estas páginas todo lo que de forzado tiene esta operación, eminentemente política. Pero quisiera señalar también los riesgos de desarme político y teórico que entraña su invitación a seguir a fondo una suerte de lógica deconstructiva para escribir la historia del marxismo y de las izquierdas del siglo XX.

La propia separación entre saberes y verdades del marxismo es problemática. Impugnar los saberes con la vara de la Verdad y cuestionar la Verdad con la vara de los saberes, resulta funcional al objetivo de demostrar que del marxismo no quedan más que las redes rotas por los escombros de 1989. Palti piensa el marxismo a partir de una experiencia política en la que, efectiva-

47 Maurice Godelier, “¿Hay que hacer tabla rasa del pasado?”, en AAVV, **URSS y Rusia. Ruptura histórica y continuidad económica**, Buenos Aires, Kohen & Asociados, 1998, p. 71.

48 Perry Anderson, **Spectrum**, op. cit., p. 10.

mente, era fundante la escisión entre Verdades y saberes. En otra parte me ocupé extensamente del proceso por el cual la corriente morenista, sobre todo entre fines de los años '50 y primeros '60, fue dejando de lado el esfuerzo inicial por integrar teoría y práctica, por articular el estudio de la teoría marxista y el análisis de la realidad política con la intervención militante. Traté de mostrar que Milcíades Peña fue en cierta medida un producto del primer morenismo y que su salida de esta organización, resultado de las presiones para "proletarizarlo", esto es, para anularlo como intelectual, era signo y síntoma de un partido que se orientaba sorelianamente al culto de la Verdad. En el nuevo marco de "proletarización" de cuadros y de "entrismo" en el peronismo, un intelectual, esto es, un hombre que se toma en serio el espesor de las ideas, era más un estorbo que una ayuda. Por más lealtad que Peña haya demostrado siempre a su corriente política, para 1959 era ya un lastre del que había que desembarazarse.⁴⁹ El morenismo fue, pues, un partido que supo atraer hombres y mujeres dotados intelectualmente, pero fue sin embargo un partido sin intelectuales, incluso un partido anti-intelectual. En el imaginario de esta corriente, la síntesis entre teoría y práctica sólo se resolvía en la persona de su líder. Todos aquellos militantes con capacidad y vocación intelectual padecieron esta subalternización, al tiempo que se resignaron a aceptarla con disciplina militante, al precio de pensar que la voluminosa secta morenista era sin más el Partido Revolucionario y que el marxismo de Moreno era el marxismo revolucionario *tout court*. **Verdades y saberes del marxismo**, acaso a pesar de su autor, sigue pagando un fuerte tributo a este imaginario militante.

Palti llega a sostener que uno de los grupos en que se fracturó la corriente morenista, aquel liderado por Andrés Méndez, terminó desintegrándose porque comenzó a estudiar el toyotismo "y a explorar la posibilidad de la inexistencia actual del proletariado, tal como lo definiera el marxismo" (p. 79, n. 31). Hay varios problemas en esta formulación, como equiparar sin más la desaparición del trabajador fordista con la "inexistencia" del proletariado, o pretender que hay una definición marxista del proletariado establecida de una vez y para siempre. Pero lo que nos interesa marcar aquí es otra cosa: el horror por la praxis. La alternativa, para Palti, es clara: o se estudia "seriamente" (académicamente) el toyotismo, o se "hace" la revolución. O teoría o práctica, o logos o mito. Sólo en el marco de este imaginario institucional, de escisión radical entre Verdad y saberes, entre acción política y vida intelectual, entre subordinación militante y culto del líder como gran timonel político al mismo tiempo que imbatible teórico marxista, es posible encontrar algunas claves para entender un libro que de otro modo sería incomprensible.

Seguramente el encuentro en el marco de la academia estadounidense con los teóricos del "giro lingüístico" y de la deconstrucción derrideana proveyó a Palti de un rico instrumental intelectual para un ajuste de cuentas con aquel pasado teórico y político. Enhorabuena. Después de Marx, de Nietzsche y de Freud, dicho giro ha revolucionado nuestro modo de leer, de escribir y de pensar. Pero aunque es evidente el avance teórico que representa el paso de Nahuel Moreno a Jacques Derrida, quizás no sea tan evidente

lo que en este pasaje puede perderse: la política. Porque **Saberes y verdades del marxismo** no sólo es un adiós al marxismo, sino también un adiós a la política. No concibe política emancipatoria una vez que murió el Marxismo como Filosofía de la Historia. No puede pensar articulación alguna entre los saberes académicos y la política. El activismo intelectual de un Perry Anderson, por ejemplo, es inconcebible desde esa matriz morenista desde la que Palti sigue pensando el marxismo y la política. Los señalamientos de Anderson sobre la despolitización académica de la que fueron objeto teorías en su hora radicales como la de Derrida mediante "las tortuosas rutinas de la deconstrucción filosófica", o la dilución de las tesis de un Hoggart o de un Williams en un "paraíso de los estudios culturales de tipo infrasociológico",⁵⁰ escapan a su programa intelectual y hasta le provocan más de un gesto de desagrado. Mientras que Anderson sigue al Gramsci del pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad, el lema de Palti parece ser, a la inversa, "optimismo de la inteligencia, pesimismo de la voluntad", esto es: la confianza en una razón deconstructiva tan potente que torna impotentes toda voluntad y toda política.

Estamos, pues, ante balances distintos, incluso opuestos, de la historia del marxismo y de las izquierdas en el siglo XX. En lo que a mí respecta, no me opongo en principio, como señala Godelier en la cita del epígrafe, a hacer tabla rasa del pasado. La cuestión está en decidir "de cuáles pasados deshacerse. Porque no todos los pasados tienen el mismo futuro y algunos, apenas nacidos, ya no lo tienen".

No hay duda de que se han roto los puentes entre el marxismo teórico y el marxismo práctico, pero esto no es una novedad para nadie. Ciertamente, los desarrollos más brillantes de la teoría marxista quedan a menudo acotados dentro de núcleos intelectuales y académicos, mientras que, en paralelo, las luchas sociales del presente no disponen como en el pasado de un paradigma teórico de referencia equivalente al del marxismo. Sin embargo, aunque el marxismo teórico ya no es hegemónico en el pensamiento contemporáneo como lo fuera en los años '60 y '70, sigue dando muestras de vitalidad. De otro modo, ¿cómo comprender la relación entre la dinámica del capitalismo y la historia moderna sin apelar a los textos de Hobsbawm o de Wallerstein?; ¿cómo entender cabalmente la dinámica del capitalismo contemporáneo y sus crisis sin acudir a las obras de marxistas actuales como Giovanni Arrighi, Robert Brenner o David Harvey? ¿o cómo pensar los movimientos de resistencia al capital por fuera de la obra de Toni Negri y Michael Hardt? ¿o el mundo de las ideas contemporáneas sin considerar la obra de Perry Anderson o Göran Therborn? ¿o la crítica cultural sin acudir a autores como Fredric Jameson, Terry Eagleton o Slavoj Žižek? Incluso buena parte del pensamiento contemporáneo no marxista —de Foucault a Bourdieu, de Habermas a Agamben— se ha nutrido de distintas vertientes del marxismo clásico y contemporáneo —ya sea del marxismo de Althusser, Gramsci, Adorno o Benjamin. Toda la obra actual de autores como Laclau, Rancière, Badiou, Bidet o Balibar mantiene una deuda activa con Althusser en particular y con las tradiciones marxistas en general. En ese

49 Horacio Tarcus, *El marxismo olvidado en la Argentina*, op. cit.

50 Perry Anderson, "Renovaciones", op. cit.

sentido, entiendo que es mucho más productivo para la historia intelectual atender, como proponía Szabón, a los procesos de renovación, deconstrucción y reconstrucción del marxismo en el pensamiento contemporáneo, que sancionar su muerte por implosión.

Por su parte, en la medida en que el capitalismo se expande por el globo por la fuerza combinada de su poderío económico y su violencia imperial, la resistencia al capitalismo persistirá. Y mientras los movimientos de resistencia al capital no actualicen, o reformulen o reemplacen al marxismo, éste seguirá cumpliendo, aún con sus tensiones internas y sus puntos ciegos, su rol de teoría emancipatoria. En ese sentido, considero saludable todo nuevo puente que pueda establecerse entre la esfera de la teoría y la de las luchas de resistencia al capital, así como deplorable la teoría que sanciona la escisión entre academia pensante y resistencias ciegas: los que piensan no pueden luchar, los que luchan no pueden pensar. Felizmente, en la memoria de los argentinos aun está fresco aquel diciembre de 2001 que obligó a los académicos más renuentes a la política a salir de su gabinete al mismo tiempo que propició que en las calles se discutiera animadamente en términos de “crisis de hegemonía”, “imperio” o “multitud”. Quizás el puente no fue tan lejos como muchos lo hubiéramos deseado, pero al menos señaló una posibilidad.

Estamos también ante perspectivas historiográficas muy diversas para pensar este balance. Creo que el itinerario del marxismo y de las izquierdas (marxistas y no marxistas) en el siglo XX se merece una historia multidimensional, conceptual pero no racionalista, tan atenta al pensamiento de las elites intelectuales como sensible a la historia social, a las prácticas políticas, a las ideologías en tanto que realidades colectivas vivas y operantes; a los imaginarios sociales, a los procesos de construcción identitaria, a las prácticas rituales y a los símbolos; al peso de la cultura letrada en las formaciones políticas y gremiales; a la dimensión prosopográfica de los itinerarios militantes, a los procesos de formación de grupos, instituciones y liderazgos; a la relación conflictiva entre doctrina y teoría, entre partidos e intelectuales, entre práctica política y práctica teórica; a los procesos de producción y consagración de saberes y poderes dentro de las organizaciones que se quieren alternativas, etc. Sólo en un estudio de este tipo, y no en una historia elitista del marxismo, cobra sentido un estudio sobre el marxismo de Nahuel Moreno.

Después de la obra de autores como Eric Hobsbawm, Georges Haupt, Franz Marek, Ernesto Raggioneri, Franco Andreucci, Massimo Salvadori, Vittorio Strada, Robert Paris, Madelaine Rébérioux, Jacques Droz, José M. Aricó, Aldo Zanardo, Valentino Gerratana, Bo Gustaffson, Perry Anderson, Alvin Gouldner, por citar sólo algunos relevantes, sería empobrecedor volver a escribir la historia del marxismo al modo de la vieja historia de ideas, reduciendo esta extraordinaria aventura intelectual que hundió sus raíces en la vida social y cultural del siglo XX, a una historia conceptual fría y desdramatizada, presentada como una sucesión de grandes teóricos, una galería de autores destacados cuyo pensamiento queda sometido a una ingeniosa identificación de aporías lógicas que serían resueltas por el autor siguiente, para caer a su turno en nuevas aporías. Si ya es discutible la producti-

vidad de una historia conceptual que evacua la dimensión social y política, una versión despolitizada de la historia del marxismo carece de todo sentido.

Respecto de la cuestión de para quiénes escribimos y del malestar de cómo podemos ser leídos, Merleau-Ponty concluye el memorable Prefacio de **Humanismo y terror** con estas agrias y luminosas palabras:

Alguien preguntaba recientemente: ¿para quién escribimos? Profunda pregunta. Siempre se debería dedicar un libro. No porque se cambie de pensamiento al mismo tiempo que de interlocutor, sino porque toda palabra, lo sepamos o no, es siempre palabra hacia alguien, sobreentiende siempre cierto grado de estima o de amistad, un cierto número de malentendidos superados, una determinada bajeza superada, y porque al fin es siempre a través de los encuentros de nuestra vida que un poco de verdad sale a la luz. Es verdad, no escribimos para los sectarios, pero tampoco para ese colega ensoberbecido y siempre vuelto hacia sí mismo (p. 38).

Es probable que en este inventario de diferencias debamos señalar que también estemos queriendo interpelar distintos lectores. Sin renunciar al medio académico del que soy parte, mi proyecto intelectual siempre buscó excederlo, apostando al espacio virtual que se recorta entre el campo político, el intelectual y el académico. Todos mis emprendimientos, desde el CeDInCI hasta las Ediciones El Cielo por Asalto, pasando por mis libros de historia intelectual y por las revistas que animé a lo largo de mi vida —ayer **Praxis**, **El Cielo por Asalto** y **El Rodaballo**; hoy **Políticas de la memoria** y **Crítica y Emancipación**— responden a un proyecto intelectual que aspira a contribuir a una articulación productiva entre teoría, política e historiografía; entre memoria e historia; entre viejas y nuevas prácticas liberadoras; entre viejas y nuevas teorías emancipatorias. El lector atento a las notas al pie habrá advertido cuántos de los textos de Mandel, Anderson, Jameson y Gorz citados en este ensayo fueron editados por primera vez en castellano en el marco de estos emprendimientos. Quisiera que este compromiso, no con la razón en abstracto, ni con la razón académica, sino con la razón militante, fuera juzgado por su productividad político-intelectual antes que por sus presuntas “aporías”.