

# El marxismo después del marxismo

Ariel Petruccelli

## De la discusión de la violencia revolucionaria a la discusión del marxismo

En diciembre de 2004 Oscar del Barco publicó en la revista cordobesa **La Intemperie** una provocativa carta en la que su autor volvía a poner en discusión el complejo problema de la violencia revolucionaria. A diferencia de anteriores intervenciones a cargo de otros intelectuales, la carta de del Barco desató una encendida polémica. Un largo reguero de publicaciones —muchas de ellas condenatorias, pero algunas preocupadas por entablar un diálogo genuino y sincero sobre un ríspido tema— siguió a la carta. En un intento por coronar esos intercambios, Horacio Tarcus publicó en el verano de 2006/2007 un extenso trabajo titulado «Notas para una crítica de la razón instrumental. A propósito del debate en torno a la carta de Oscar del Barco». Allí rastreaba una serie de textos anteriores en los que se desarrolló una vía crítica, desde las izquierdas, a la violencia sesentista, saludaba la provocación de del Barco, e intentaba pensar las falencias de la violencia revolucionaria en clave de la lógica instrumental que la habría sustentado. Siguiendo a Merleau-Ponty, argumentaba que el humanismo revolucionario se había transformado en terror como consecuencia de la ruptura de la dialéctica entre medios y fines, y preconizaba el restablecimiento de dicha dialéctica. Concluía preguntándose si ello implicaba un simple retorno al punto de partida, a lo que respondía:

No, no estamos en el punto de partida, puesto que el nuevo humanismo, después del momento de la violencia revolucionaria, ha perdido la inocencia. Prosigue su lucha, pero con beneficio de inventario. Entre otras cosas, ya no es posible decir «nosotros no sabíamos». Aquel humanismo inicial sabía que «el arma de la crítica no puede reemplazar a la crítica de las armas». El humanismo que perdió la inocencia sabe ahora que la inversa no es menos cierta: «la crítica de las armas no puede reemplazar las armas de la crítica».<sup>1</sup>

El artículo de Tarcus sería sometido a dura crítica por Elías Palti. En «La crítica de la razón militante. Una reflexión con motivo de **La fidelidad del olvido** de Blas de Santos y el 'affaire del Barco'», Palti intentó mostrar que el trabajo de Tarcus se quedaba corto; que los problemas no residían en el carácter instrumental de la violencia revolucionaria (lo que implica la posibilidad al menos de una violencia revolucionaria legítima, no instrumental), sino que en la actualidad los dilemas de la violencia revolucionaria se habrían tornado irresolubles. Los problemas, pues, no estarían en la razón instrumental, sino en la mismísima razón militante. Y las conclusiones de Palti eran sumamente crudas: «¿cómo puede la izquierda volverse sujeto?, pregunta que se despliega, a su vez, en otra: ¿cómo pensar la política en un mundo postsecular, en que no sólo nos vemos privados ya de la mano de Dios sino que todos sus remedos seculares (La Historia, la Razón, la Nación, la Revolución, etc.) se han también quebrado. *No es posible hoy encontrar la respuesta; tampoco está claro siquiera que la haya*».<sup>2</sup>

Con estas palabras, Palti declaraba destrozada, mortalmente herida, a la entera cultura de izquierdas.

## Perspectivas deconstructivas versus perspectivas reconstructivas

Tarcus respondió con un largo artículo, tres veces mayor que el trabajo de Palti. Las réplicas considerablemente más extensas que los escritos criticados suelen despertar suspicacia. Su extensión puede ser síntoma de incomodidad, de incertidumbre res-

<sup>1</sup> H. Tarcus, «Notas para una crítica de la razón instrumental. A propósito del debate en torno a la carta de Oscar del Barco», **Políticas de la Memoria** n° 6/7, verano 2006/2007, pág. 24.

<sup>2</sup> E. Palti «La crítica de la razón militante. Una reflexión con motivo de **La fidelidad del olvido** de Blas de Santos y el 'affaire del Barco'», **Políticas de la Memoria** n° 8/9, primavera 2008, p. 19.



pecto a cómo responder, cuando no ocultar motivaciones subyacentes. Si la réplica de Tarcus estuvo sobredeterminada por alguna de estas cuestiones es algo difícil de establecer. Pero parece claro que lo fundamental de sus argumentos pueden ser explicados y comprendidos sin recurrir a este tipo de especulaciones. La extensión de la réplica se justifica plenamente cuando se observa que lo que hace Tarcus, más que replicar al breve artículo, es someter a examen crítico el fundamento mismo de las conclusiones a las que arriba Palti, esto es, las ideas que expuso en **Verdades y saberes del marxismo**. En este libro Palti desarrolla un análisis *deconstructivo* del marxismo, cuyos fundamentos se declaran destrozados. Para alguien como Tarcus, embarcado desde hace tiempo en un proyecto político-intelectual que bien podría ser catalogado como *reconstrucción* del marxismo, las conclusiones paltianas resultaban ominosas: de ser correctas, todo su proyecto se vería despojado de sustentación.<sup>3</sup> ¿Cuáles son las ideas que expone Palti en **Verdades y saberes**?

Un examen detallado y ponderado del libro en su conjunto demandaría un espacio excesivo. Aquí, pues, haré una lectura sesgada, pero imprescindible para captar en qué medida y por qué razones sus páginas contenían una perspectiva y unas conclusiones inaceptables para Tarcus (y a decir verdad para cualquier interesado en una vía reconstructiva del marxismo).

Constatemos en primer lugar una significativa asimetría. Si bien el libro se titula **Verdades y saberes del marxismo**, lo cierto es que se concentra casi exclusivamente en las Verdades, y apenas subsidiariamente en los Saberes. Luego de un breve capítulo inicial —en el que sumariamente se declara disueltos los saberes marxistas e injustificados los intentos de salvar al marxismo como Saber luego de decretar su muerte como Verdad— Palti dedica cuatro extensos capítulos al marxismo como Verdad. Si a esto agregamos que el espacio dedicado a Nahuel Moreno es considerablemente mayor que el concedido a Mandel, Anderson o Jameson (teóricos marxistas los tres y dirigente político el primero considerablemente más destacados que Moreno), que el enfoque de Perry Anderson o Fredric Jameson es considerado una forma de Saber sin Verdad (cuando es bastante obvio que ni uno ni otro han renunciado a la Verdad del marxismo), y que insólitamente se le da un lustre de rigurosidad lógica y solidez teórica a los mecanismos de control e incluso «terrorismo ideológico» asociados con las sempiterna acusación de «liquidacionismo», entonces se torna comprensible la reacción de Tarcus. En su extensa respuesta, éste argumenta detenidamente en favor de la vitalidad de buena parte de los Saberes marxistas, al tiempo que rechaza con contundencia la pretensión de Palti de que el marxismo de Nahuel Moreno, si bien hoy destrozado, era al menos consistente y coherente, a diferencia del marxismo de Anderson o Mandel, que a su juicio no se hallan en mejor situación, pero además serían inconsistentes.<sup>4</sup> Como síntesis de los puntos en

disputa Tarcus concluye que lo que los separa son «balances distintos, incluso opuestos, de la historia del marxismo y de las izquierdas del siglo XX».<sup>5</sup> Una conclusión que parece más que plausible, obvia.

Palti respondió a la réplica de Tarcus con un escrito bastante extenso, en el que se muestra insatisfecho con la respuesta de éste.<sup>6</sup> Arguye que Tarcus no comprende su enfoque, que no es otro que el de la *historia conceptual*, y se muestra molesto con el terreno en el que cree que Tarcus llevó la discusión: determinar qué corriente militante fue la que tuvo la línea correcta. A ojos de Palti, Tarcus habría organizado su respuesta como una defensa de la perspectiva mandelista, atribuyendo al autor de **Verdades y saberes** una perspectiva morenista. Se trataría, de tal cuenta, de una versión renovada de la polémica Mandel/Moreno, en la que Palti no tendría ningún interés en participar. Porque a su juicio las diferencias entre uno y otro no afincarían en disímiles concepciones político-ideológicas, sino en perspectivas historiográficas diferentes. A Palti no le preocupa especialmente qué es con exactitud lo que Mandel, o Trotsky o Anderson sostuvieron. Lo que él rastrea es aquello que no podrían haber dicho, las ideas que nunca hubieran podido articular sin destruir su marxismo; su objetivo es desnudar su núcleo aporético. Desde este ángulo, aun cuando el grueso de las críticas que Tarcus formula a sus interpretaciones singulares (qué sostuvo cada quién) fueran correctas, no llegaría al meollo del asunto, que concierne a lo que resulta impensable desde el marxismo. Y es desde esta perspectiva que el pensamiento de Moreno se le presenta como más consistente: Moreno habría sido consciente de qué era aquello que los marxistas siempre deberían presuponer, sin aceptar jamás; en tanto que Anderson o Mandel, al acercarse peligrosamente a esas conclusiones destructivas, estarían siendo incoherentes. ¿De qué se trata? En resumidas cuentas: de que no se puede seguir siendo marxista una vez que se acepta el triunfo final del capitalismo, como según Palti, pero no según Tarcus, sugiriera Mandel en el pasado o postula Anderson en el presente. Palti es completamente claro y concluyente al respecto, y por ello afirma:

aún cuando fuera cierto que yo me equivocara al respecto y le atribuyera a Mandel una tesis que él no sostuvo, está claro que esto de ningún modo afectaría a mi argumento. Si lo que Tarcus hubiera querido hacer era refutar el mismo, y no simplemente salvar el honor revolucionario de Mandel, tendría que haber podido demostrar exactamente lo contrario a lo que tan afanosamente se empeña en demostrar, es decir, que Mandel sí afirmó el fin del socialismo pero no por ello dejó de ser «un buen marxista». Dicho de otro modo, que se puede postular la verificación efectiva de un quiebre histórico que haga inactual la perspectiva de una revolución socialista sin dislocar con ello las premisas sobre las que se fun-

<sup>3</sup> Para un análisis de los proyectos deconstructivos y reconstructivos puede consultarse a José Szabón, «Una lectura sinóptica de la 'crisis'», en su **Historia y representación**, UNQui, 2002.

<sup>4</sup> La mayor «coherencia» del marxismo morenista estaría dada, según la interpretación de Palti, por su clara conciencia de qué es aquello que el mar-

xismo no puede aceptar sin auto-destruirse, a saber: la inactualidad del socialismo. Al sugerir Mandel esta posibilidad sería un virtual «liquidacionista». Más adelante cuestionaré este supuesto.

<sup>5</sup> H. Tarcus, «Elogio de la razón militante. Respuesta a Elías J. Palti», **Políticas de la Memoria** n° 8/9, primavera 2008, p. 36.

<sup>6</sup> E. Palti, «La violencia revolucionaria como problema histórico-conceptual. Notas para una arqueología de la subjetividad militante», en Luis Ignacio García (ed.), **No matar II**, Córdoba, Editorial UNC, 2010.

da la subjetividad militante. En suma, debería poder demostrar que tal hipótesis no señala simplemente un límite inherente suyo, algo que hay que postular pero que resulta, al mismo tiempo, impensable para un marxista.<sup>7</sup>

Ahora bien, es bastante obvio que Tarcus no defiende específicamente a Mandel, y mucho menos por creer que su marxismo exprese la «línea correcta». Lo que Tarcus hace es mostrar que existen marxismos que siguen siendo estimulantes y productivos, y otros prácticamente nulos. No se trata, pues, de defender ninguna «línea correcta» (al fracasar en sus objetivos políticos, todos estuvieron, en algún punto, equivocados). Se trata más bien, para Tarcus, de indagar y ponderar la productividad relativa de cada uno.

¿En dónde reside, pues, el núcleo de las diferencias entre Palti y Tarcus? ¿En balances diferentes, como quiere Tarcus? ¿En perspectivas historiográficas distintas, como sostiene Palti? ¿Y es cierto que entre ambos no hay diferencias políticas que permitan entender el debate?<sup>8</sup>

## El juego de las diferencias

En mi opinión, las diferencias entre uno y otro atañen simultáneamente a divergencias en lo que hace al balance de la trayectoria del marxismo y a enfoques historiográficos diversos, con lo que cada uno tendría razón a su modo. Sin embargo, sostendré que si bien el enfoque de la *historia intelectual* (que es el de Tarcus) no resulta necesariamente incompatible con la perspectiva de la *historia conceptual* (defendida por Palti) —por lo que ambas concepciones podrían ser complementarias—, los análisis de Palti representan de hecho una auténtica amenaza para el *proyecto político-intelectual* de Tarcus, que excede largamente a sus propias investigaciones historiográficas. Desde este punto de vista, es ingenua la creencia de Palti respecto a que sus diferencias no pueden ser comprendidas ni explicadas en términos políticos: no lo serían si por términos políticos entendemos posicionamientos coyunturales ante acontecimientos del presente; pero sí, y muy claramente, si nos colocamos en la perspectiva político-intelectual de reconstrucción del marxismo, en la que Tarcus persiste y Palti considera clausurada.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> E. Palti, «La violencia revolucionaria como problema histórico conceptual».

<sup>8</sup> «Aunque Tarcus busca darle a nuestras diferencias un sentido político-ideológico (y colocarme en un lugar nada agradable para mí), en realidad, no es posible hallar en este plano divergencias que justifiquen nuestra disputa. No hay aquí subyaciendo agendas políticas contrapuestas que puedan explicarla o permitan entenderla». E. Palti, «La violencia revolucionaria como problema histórico conceptual».

<sup>9</sup> Si bien Palti nunca dice expresamente que la reconstrucción del marxismo no sea posible, es eso lo que sus textos implican, o al menos que la misma es abismalmente dificultosa. Esto es lo que se deduce de dos de sus conclusiones: que el marxismo ha colapsado como saber (**Verdades y saberes**, p. 57-64), y que hemos entrado en un «contexto pos-trágico de pensamiento, en que el accionar político se ve privado no sólo de garantías objetivas (la certidumbre de que las leyes históricas empujan en la dirección de la realización del propio proyecto político) sino también de todo soporte subjetivo que pueda sostener dicha empresa» («La crítica de la razón militante», p. 18). Se impone, pues, discutir si efectivamente estamos ante un colapso de los saberes marxistas, y si es verdad que se han disuelto los soportes subjetivos de la empresa revolucionaria.

En lo que sigue, exploraré críticamente los argumentos paltianos que lo llevan a sostener que los fundamentos del marxismo se hallan destrozados. Seguiré la lógica de la historia conceptual, antes que la perspectiva de la historia intelectual expuesta por Tarcus. Pero mi conclusión será semejante a la suya: la descripción de la situación actual del marxismo que nos proporciona Palti no resulta consistente, ni desde un estudio *histórico-intelectual*, ni desde un análisis *histórico-conceptual*.

Las preguntas que deberemos explorar son las siguientes: a) los sucesos de 1989/91, ¿dislocan por completo los saberes del marxismo?, b) ¿constituye la perspectiva de un triunfo final del capitalismo la premisa que funda al marxismo como práctica militante?, c) ¿es imposible seguir siendo marxista (revolucionario) si se acepta la imposibilidad del socialismo?

## ¿Crisis conceptual?

Hemos visto que en el libro de Palti existe una clara asimetría entre el estudio de los Saberes y el análisis de las Verdades. Esto se explica por el hecho de que Palti considera que los Saberes marxistas han colapsado. ¿Cómo llega a esta conclusión? No, por cierto, por medio del tedioso estudio y evaluación de todos y cada uno de los Saberes trabajosamente desarrollados por Marx y los marxistas a la luz de las actuales evidencias y argumentos. El camino es eminentemente conceptual. Busca establecer el núcleo duro que sustentaría a los Saberes marxistas, y mostrar que los mismos se disuelven por no poder dar cuenta, en sus propios términos, de los actuales acontecimientos.

Palti considera que los sucesos de 1989/91 habrían topado a los marxistas frente a aquello impensable, inaudito, inconcebible. En términos estrictos, aquellos acontecimientos entrañarían su colapso como Saber. ¿Por qué? Según Palti:

Lo que si plantea la teoría marxista (y esto constituye su base misma) es que cada avance de la clase obrera es también un avance de la revolución socialista (y viceversa). Lo que define el sentido de los procesos políticos, para un marxista, no es su ideología (como lo sería para un liberal), sino su carácter de clase ... (**Verdades...**, p. 61)

Esta «ley histórica» constituye un a priori para el marxismo. (**Verdades...**, p. 62).

Sin embargo,

... la «revolución política en los Estados obreros parece cuestionar esta «ley histórica» ... La idea de un triunfo revolucionario (de hecho, el más grande ocurrido desde octubre de 1917: la derrota del stalinismo en la URSS), que conduce, sin embargo, a una restauración capitalista en gran escala resulta algo simplemente inconcebible, desafía las leyes que supuestamente presiden el curso histórico, en fin, disloca todas aquellas certidumbres respecto de cómo se articula la



realidad y que permiten ordenar y comprender los fenómenos políticos y sociales. (*Verdades...*, pp. 62-63)

Este dislocamiento habría provocado una «crisis conceptual», equiparable, según Palti, al colapso de las cosmovisiones indígenas americanas luego de la conquista. Los esquemas de inteligibilidad con los que el marxismo intenta comprender el mundo se habrían vuelto de pronto ilusorios, inservibles. En sus propios términos:

Una auténtica crisis conceptual conlleva la percepción de que el marxismo *no lograría ya dar cuenta de la realidad...ni de sí mismo*, de su condición presente. Desde esta perspectiva, la afirmación de una «derrota histórica» *no sería más que otra forma de rehuir la crisis*, de hurtarse a sus consecuencias más problemáticas (*Verdades...*, p. 64).

Por consiguiente Palti considera inviable la supuesta estrategia andersoniana de validar los Saberes marxistas mientras se reconoce la ineficacia actual de sus Verdades:

Desde el punto de vista del marxismo como práctica revolucionaria, la paradoja de apelar a las categorías marxistas para explicar su crisis actual en el mismo momento en que se las declara obsoletas e ineficaces para intervenir sobre la realidad se convierte en una llana contradicción, algo simplemente absurdo. Si el marxismo se revela inútil como herramienta para controlar y transformar la realidad, lejos de afirmarlo como saber, ello obliga a admitir que toda su teoría estaba errada (afirmar lo contrario equivaldría al caso del médico que informa a los familiares del paciente que la operación fue un éxito completo aunque aquél lamentablemente murió). (*Verdades...*, p. 80).

¿Qué se puede decir de estos razonamientos? ¿Son acertadas sus premisas? ¿Resultan inescapables sus conclusiones?

Para comenzar digamos que no es del todo aceptable que para la teoría marxista todo avance de la clase obrera deba ser simultáneamente un avance del socialismo (y viceversa). Los revolucionarios marxistas rara vez vieron en las conquistas del proletariado socialdemócrata o peronista un avance del socialismo; más bien veían en ellos una estrategia de estabilización del capitalismo que desviaba al proletariado de su «misión histórica». En verdad, lo único que necesita postular el marxismo es que la posibilidad del socialismo está abierta para los trabajadores (como no lo estaba para otras clases oprimidas), y que un orden socialista estable debería contar con el apoyo de los trabajadores. Esto es algo muy distinto a postular que todo avance del proletariado deba ser un avance del socialismo.<sup>10</sup> Por consiguiente, no hay razones para pensar que el derrumbe del «socialismo real» resulte ininteligible desde

<sup>10</sup> Dejo aquí a un lado la cuestión —más bien empírica que conceptual— que se plantea al preguntarnos hasta qué punto los sucesos de 1989/91 pueden ser considerados revoluciones obreras: con la excepción de Polonia, la participación obrera en los acontecimientos fue más bien limitada.

<sup>11</sup> Ver por ejemplo la compilación de R. Blackburn, *Después de la caída*, o la *Historia del siglo XX*, de E. Hobsbawm.

una perspectiva marxista. De hecho existen excelentes y muy sofisticados análisis marxistas del fenómeno<sup>11</sup>...e incluso desde las versiones más ortodoxas y esquemáticas del marxismo se puede dar una explicación simple y plausible: puesto que el capitalismo se ha mostrado capaz de continuar desarrollando las fuerzas productivas, los intentos por superarlo fueron prematuros y, por ende, estaban destinados al fracaso, como efectivamente ocurrió.<sup>12</sup>

Si el marxismo no se halla desconcertado e incapacitado para proporcionar una explicación plausible de la debacle del comunismo, entonces pensar lo ocurrido en términos de «derrota histórica» (como lo hace Anderson) no es una manera de rehuir los problemas actuales de la teoría. Más bien parece una adecuada manera de pensar el presente. Y no hay razones para concluir que los Saberes marxistas quedan invalidados por la impotencia actual del socialismo. Para llegar a esta conclusión habría que presuponer un vínculo excesivamente estrecho entre teoría y práctica, y además creer que los problemas planteados pueden ser resueltos siempre. La medicina no queda invalidada porque no disponga de cura para una cantidad enorme de enfermedades; la matemática no se derrumbar por toparse con problemas sin solución. Más específicamente, las dificultades para pasar del diagnóstico social a la propuesta de soluciones viables es omnipresente en las ciencias sociales, como muy bien reconociera Clifford Geertz: «el tipo de atmósfera moral en la que alguien profesionalmente comprometido con la reflexión acerca de los nuevos Estados se encuentra, con frecuencia no me parece del todo incomparable con aquella del oncólogo, que sólo puede esperar la curación de algunos de sus pacientes y que dedica la mayor parte de su esfuerzo a exponer detalladamente severas patologías ante las que nada puede hacer».<sup>13</sup>

Si este es el panorama, ¿por qué los Saberes marxistas quedarían dislocados por su incapacidad para realizar el socialismo?

## La última trinchera

Es posible que a Palti estos argumentos le resulten insuficientes. Más que en el marxismo como fenómeno intelectual, él está pesando en el marxismo como praxis militante. No olvidemos que lo que lo llevó a intervenir en la polémica era justamente la subjetividad militante, subjetividad que, a su juicio, se hallaría en una crisis de tal magnitud y características, que obligaría a poner en entredicho

<sup>12</sup> Yo no explicaría así las cosas. Pero no se trata aquí de discutir cómo se explica mejor el colapso del comunismo, sino meramente de constatar que no resulta ininteligible para el marxismo. Por otra parte, incluso el propio Anderson llegó a sostener, antes de 1989, que si bien los regímenes del «socialismo real» habían agotado, en principio, cualquier potencial de emancipación humana que permitiera pensarlos como socialistas, el único modelo histórico que poseían los marxistas para pensar la transición del capitalismo al socialismo era el prolongado e intrincado proceso de transición del feudalismo al capitalismo, que había llevado casi cinco siglos de ensayos y errores, de avances y retrocesos. Ver Perry Anderson, «Acerca de las relaciones entre el socialismo existente y el socialismo posible», en *Nueva Sociedad* n° 56, Venezuela, septiembre/diciembre 1981.

<sup>13</sup> C. Geertz, *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Paidós, 1996 (1986), p. 48. Si bien el pasaje hace referencia exclusiva a los «nuevos Estados», Geertz deja muy claro que se trata de dificultades comunes, existentes quizá en menor grado, pero en modo alguno ausentes en otras realidades.

el propio concepto de crisis.<sup>14</sup> Aún cuando los Saberes marxistas pudieran pasar la prueba de los tiempos, subsiste, pues, el problema de si los mismos pueden sustentar una subjetividad militante.

Y bien, Palti cree haber hallado la premisa semi-oculta de la subjetividad militante, tal y como se desarrolló durante la mayor parte del siglo XX. En su opinión, se trata de una subjetividad trágica basada en la postulación, mas nunca aceptación, de la posibilidad de un triunfo definitivo del capitalismo. Dicho de otro modo, la posibilidad de que, si se pierde la oportunidad, el socialismo se eclipse definitivamente del horizonte de las posibilidades humanas. Siguiendo a Moreno, sostiene que el trotskismo se sustenta sobre dos principios cuya combinación proporciona algo así como la puerta de entrada de la contingencia dentro de un marco marxista ortodoxo, permitiendo desarrollar un suerte de lógica política marxista; lógica política que se supone ausente en Marx, para quien la política no sería problemática debido al determinismo estructural de última instancia: los sujetos políticos se habrán de comportar según el libreto que les tiene reservado la dinámica estructural.

¿Cuáles son los principios en cuestión? El primer principio sería la «inversión de la ley de causalidad histórica». Esto significa que habría pasado a ser la ausencia o presencia de un partido revolucionario —es decir, el más subjetivo de los factores— lo que se convierte, en el período de crisis capitalista, en el elemento determinante en última instancia. El segundo principio, sintetizado en la consigna «socialismo o barbarie», postula que si no se aprovechan las oportunidades presentes la posibilidad del socialismo podría eclipsarse para siempre. Estos dos principios representarían la Verdad implícita del marxismo, estableciendo en un único movimiento tanto el fundamento de su praxis militante cuanto su límite impensable. Esta Verdad subyacente sería el fundamento de la subjetividad militante una vez que la certeza respecto a que el devenir histórico nos conduce espontáneamente al socialismo se hubiera quebrado, dando lugar al paso del «progresivismo histórico» al «heroísmo militante»; paso que Palti, siguiendo a Badiou, ubica entre 1850 y 1920 y que explicaría «el grado de violencia, hasta entonces inaudita y en apariencia irracional, que entonces se desata».<sup>15</sup> Cuando se abandona la idea de que el proceso histórico conduce naturalmente al socialismo, entonces:

...toda auténtica práctica revolucionaria (es decir, como algo dotado de un carácter decisivo en términos históricos, y no limitado únicamente a una cuestión de ritmos o plazos) se sostiene del supuesto de la eventualidad de un *triunfo* final del capitalismo, de la posibilidad de la no-realización del socialismo, lo cual constituye la noción límite del marxismo. ... la hipótesis de una derrota histórica del marxismo (el arribo a una sociedad poscapitalista), que, como vimos, resultaría destructiva de aquél como *práctica*, se revela, sin embargo, al mismo tiempo como su presupuesto. En última instancia el trotskismo no sería sino el índice de la *Verdad* implícita del

marxismo, (su dimensión *política* ocluida), esto es, aquello que lo funda como práctica, pero que resulta *inarticulable en él*. (p. 74).

Voy a hacer a un lado las complejíssimas cuestiones historiográficas que hay aquí en juego, y que tornarían largamente discutible cada una de estas ideas. No discutiré si la periodización que Palti toma de Badiou es aceptable (a mí no me lo parece); si la creciente violencia observable en el comienzo del siglo XX se explica por la pérdida de fe en el progreso, y no por otros factores (como la existencia de una alternativa social al orden vigente, el paso de la lucha política entre facciones de una misma clase a la lucha política entre clases, el desarrollo de la tecnología bélica, etc.); o si lo sustancial de la subjetividad de los millones de militantes de carne y hueso que durante el siglo XX se lanzaron a tomar el cielo por asalto estuvo constituido por la incertidumbre y la tragedia, o si más bien dominaron (como creo) la épica y la certeza. Aunque hago constar mi escepticismo respecto de las afirmaciones de Palti, voy a limitar mi crítica a los elementos pura y estrictamente conceptuales. Porque con independencia de lo acertadas o erróneas que resulten sus descripciones históricas, si su análisis conceptual es certero nos encontraríamos, en toda su cruda desnudez, ante el presupuesto que haría a la vez posible e imposible la militancia marxista. Nos hallaríamos parados frente a la última trinchera, más allá de la cual ya no cabría seguir siendo marxista, en tanto se entienda al marxismo como práctica revolucionaria.

Una vez roto el optimismo histórico, quebrada la ingenua creencia en una Historia que desemboca inexorablemente en el socialismo, la subjetividad militante se afinca en el Sujeto. Rota la certeza, se impone la tarea (que Palti cree que encarna Moreno) de

concebir la acción subjetiva de un modo en que ésta no aparezca como un mero complemento de las determinaciones materiales, pero que tampoco las niegue, de hallar aquél punto de fisura que es a la vez inherente e inconcebible desde la perspectiva de la lógica marxista. (p. 68).

La combinación morenista de la inversión de la «ley de la causalidad histórica» con la perspectiva dicotómica de «socialismo o barbarie» permitiría, a un tiempo, dotar de sentido a la práctica revolucionaria (que no sería un mero complemento del determinismo estructural inevitable) y socavar su fundamento: la posibilidad del triunfo final del capitalismo debe presuponerse siempre pero no admitirse jamás. Si se da este último paso, ya no habría manera de seguir siendo marxistas. Pero, ¿es así? ¿Es ésta la última trinchera? Si se acepta la imposibilidad definitiva del socialismo, ¿no es posible entonces sustentar una práctica revolucionaria? La asunción de la contingencia dentro de un marco marxista de pensamiento, ¿requiere ineludiblemente postular que si el socialismo no triunfa en determinado momento podría no triunfar jamás?

Para comenzar a responder a estos interrogantes diré que no hay ningún inconveniente de *principio* por el cual un marxista no pueda concluir que el socialismo es imposible, como piensa Palti. Sería ciertamente muy raro que un marxista llegara a esa con-

<sup>14</sup> E. Palti, *Verdades y saberes*, p. 13-18.

<sup>15</sup> E. Palti, «Crítica de la razón militante», p. 17.



clusión. Porque, ¿cómo se podría alcanzar una certeza tan grande? ¿Cómo estar seguros de que ya no queda nada sustantivo por inventar, que se ha alcanzado el orden social definitivo? Convengamos que un triunfo *final* debe ser final en serio. No puede haber nada más allá de él: ni en el corto, ni en el mediano, ni en el largo, ni en el larguísimo plazo. Cualquier cosa menos que esto nos remite al contexto de una «derrota histórica», que puede ser durísima y tener efectos a plazos muy largos, pero no es definitiva. Y recordemos que la idea de «derrota histórica» es para Palti otra de las tantas formas de evadir los problemas grandes del marxismo contemporáneo.

Pero supongamos, sin embargo, que un marxista logra convenirse de que el socialismo es imposible, no ahora, sino por siempre jamás. Evidentemente, sería muy probable que al día siguiente de arribar a esta conclusión dejase de ser marxista, o al menos de ser un militante revolucionario. ¿Pero es ésta una conclusión ineludible? Evidentemente no. Nuestro marxista podría abandonar la lucha por modificar la sociedad global, pero intentar establecer islas de socialismo a pequeña escala, incluso por medios revolucionarios. O podría pensar que sólo luchando por lo imposible se consigue lo posible, así que permanece como un militante revolucionario que sabe lo inalcanzable de su meta, pero que cree que al menos sus esfuerzos ayudarán a que la humanidad alcance lo alcanzable. O podría simplemente considerar que ante un mundo tan inhumano la única actitud digna es combatirlo sin tregua y sin concesiones, con total independencia de la factibilidad del triunfo. Cualquiera de estas actitudes permiten admitir la imposibilidad del socialismo y seguir siendo revolucionario. En términos estrictamente conceptuales ambos cabos pueden reconciliarse. Y aunque Palti no lo admita, Tarcus ya había mostrado que tanto Trotsky como Anderson pudieron aceptar la inviabilidad del socialismo y seguir siendo marxistas (revolucionarios).<sup>16</sup> Por otra parte, el razonamiento de Moreno, que Palti elogia por su consistencia conceptual, es en verdad bastante menos consistente de lo que éste piensa. Su alternativa ultimativista «socialismo (ahora) o barbarie (para siempre)» no es en realidad un prerrequisito indispensable para asumir la contingencia dentro de un marco marxista. Más bien es una consigna que se funda en *no asumir plenamente la contingencia*, y pensada sobre todo para cuestionar las estrategias reformistas a la vez que afirmar la importancia histórica de una corriente revolucionaria pequeña y acosada. Es evidente que postular la imposibilidad definitiva de un orden social requiere de una filosofía especulativa de la historia equiparable a aquellas que postulan la inevitabilidad de otro orden social. Y es obvio para quien conozca la historia del trotskismo que la consigna «socialismo o barbarie» era un arma arrojada contra el

reformismo: simplemente negaba la posibilidad de cualquier mejora dentro de los marcos capitalistas. Si no triunfaba el socialismo todo iría peor. Y es sumamente dudoso, por lo demás, que Trotsky o Moreno pensarán que la llegada de la barbarie supusiera un punto definitivo, sin vuelta atrás: ¿por qué no se podría pasar de la barbarie al socialismo?<sup>17</sup> ¿O por qué de la barbarie no se podría regresar al capitalismo, y de éste avanzar al socialismo?

Es cierto que el planteo de Moreno abre un espacio a la contingencia, pero es apenas una baldosa. De hecho cabe preguntarse si estamos ante un pensamiento que genuinamente intenta aprehender lo contingente, o si más bien nos hallamos ante una manobra intelectual sustentada en *certezas cognitivas*, pero que debe dar respuesta a los dilemas que se le plantean a una organización revolucionaria minúscula que debe hacer frente, a la vez, a un movimiento reformista (la social-democracia, o el peronismo en el caso argentino) y a un movimiento que al menos en su discurso se presenta como revolucionario (el comunismo oficial). La alternativa de socialismo o barbarie, con el aditamento de ahora o nunca, parece un excelente discurso para sostener a una pequeñísima corriente de oposición que necesita obturar toda tentación reformista, pero al mismo tiempo justificar su existencia y su importancia histórica en relación a un movimiento comunista de masas (pero que podría llevar al socialismo a una derrota definitiva).

Obsérvese, finalmente, que la morenista alternativa «socialismo o barbarie» escamotea la posibilidad de una contingencia (más) radical. ¿Qué sería una contingencia radical? Pues al menos una ante la cual no tendríamos manera de saber si algún sistema social (y cuál) será capaz de alcanzar un triunfo *final*: mientras haya historia, siempre existirá la posibilidad de que los vencedores de hoy sean los vencidos de mañana. Una contingencia genuina, pues, debería contemplar un abanico de alternativas posibles, y no una elemental dicotomía en la que, además, una de las dos alternativas resulta subjetivamente inaceptable: ¿quién elegiría la barbarie? La verdadera contingencia hace su entrada cuando se asume que existen varias alternativas objetivamente posibles, cada una con sus más y sus menos, y ninguna como la encarnación de lo que es inevitable o imposible, ni del bien absoluto o del mal infinito. Cuando el marxismo (o cualquier sistema de pensamiento) asume esto, no tiene entonces más remedio que argumentar en favor de la *posibilidad* o factibilidad de sus opciones, sí, pero también de defender los *valores* que las orientan. El marxismo, pues, debe defender al socialismo como algo en sí mismo valioso, como un objetivo deseable (y no sólo posible, ni mucho menos inevitable); justamente el tipo de defensa que los marxismos ortodoxos hicieron generalmente a un lado en nombre del «socialismo científico». Y esto nos confronta con lo que efectivamente es la frontera última del marxismo concebido como práctica revolucionaria: lo que ningún marxista podría sostener es que el socialismo no es *deseable*.

<sup>16</sup> H. Tarcus, «Elogio de la razón militante», p. 33 (para el caso de Trotsky) y 29-30 (para el caso de Anderson). Palti no acepta esta lectura porque entiende que Trotsky se planteó la posibilidad de la inactualidad del socialismo, mas no la aceptó; y porque considera que el marxismo de Anderson carece de Verdad, y por ende ha renunciado al socialismo. Sin embargo, al plantearse esa nefasta posibilidad Trotsky no concluyó que de verificarse la misma se debería abandonar la militancia: llamó a elaborar un nuevo programa «mínimo». Y en cuanto a Anderson, coincido con Tarcus en que el suyo no es un marxismo que haya renunciado ni a la Verdad ni al socialismo, que sigue claramente siendo su horizonte.

<sup>17</sup> Recordemos que ni Trotsky ni Moreno definieron nunca a esta barbarie en términos de una sociedad no industrial (lo cual sí podría tornar imposible una transición al socialismo).

Es la creencia en la deseabilidad del socialismo, en su carácter valioso, lo único que los marxistas no podrían abandonar y seguir siendo marxistas.

### Pensamiento trágico y subjetividades militantes

De lo expuesto hasta aquí se derivan tres conclusiones. La primera es que ningún marxista ha postulado la imposibilidad definitiva del socialismo, pero ello no nos reenvía —como quiere Palti— a ningún núcleo aporético de la teoría: es simplemente una elemental cuestión de responsabilidad intelectual en un contexto en el que todas las certezas se han tornado problemáticas, y las certezas respecto del futuro prácticamente insostenibles. No es un problema que el marxismo no pueda sacar esta conclusión. El problema, más bien, sería que el marxismo pudiera sentirse capaz de sacar conclusiones de este tenor: si lo hiciera estaría asumiendo un optimismo epistemológico que hoy parece infundado. Se colocaría en el lugar de las filosofías especulativas de la historia.<sup>18</sup>

La segunda conclusión es que, en el improbable caso de que algún marxista llegara a la enormemente especulativa conclusión de que el socialismo es definitivamente imposible, no por ello debería dejar de ser marxista o revolucionario. La tercera conclusión es que no hay ninguna razón para pensar que la práctica revolucionaria debe fundarse en postular la posibilidad de un triunfo definitivo de la barbarie, pero sin concluir jamás que ello ya ha sucedido.

Queda por establecer, con todo, si Palti está en lo cierto al suponer que la subjetividad militante fue una subjetividad trágica anclada «no en ninguna certidumbre, sino [en] un gesto (primitivo, elemental): la imposible adecuación al mundo, el rechazo radical a la persistencia de un mundo que, desprendido de todo horizonte emancipador, carecería de sentido»; y si es cierto «que las condiciones que habían permitido el surgimiento de esta subjetividad militante se han disipado».<sup>19</sup>

Y bien, en principio diré que me resulta extraño pensar en una única subjetividad militante. Más bien hay y ha habido distintas subjetividades revolucionarias. No parecen compartir una misma subjetividad, por ejemplo, los anarquistas que luchaban en nombre de la Idea con los marxistas que lo hacían en nombre de la Historia. Este hecho no debería obturar, empero, la posibilidad de establecer la existencia de una subjetividad dominante o hegemónica. ¿Pero ha sido ésta una subjetividad trágica? No lo creo. De hecho, para la gran mayoría de los militantes reales el socialismo estaba garantizado por las leyes de la dialéctica histórica. En una magistral semblanza autobiográfica Gerald Cohen ha

expuesto y evocado vívidamente la fuerza subjetiva de esta doctrina, dominante en el movimiento comunista de mediados del siglo XX.<sup>20</sup> El siguiente pasaje autobiográfico, que recoge la visión de un niño formado en una familia judía comunista, es a mi juicio altamente ilustrativo del tipo de subjetividad militante hegemónica al promediar el siglo XX:

Cuando tenía alrededor de 12 años, conocí a un hombre llamado Tim Buck, que era el secretario general del Partido Comunista canadiense. Quedé deslumbrado cuando le conocí, no porque tuviera una personalidad brillante, sino porque creí que su experto control de las leyes de la historia significaba que él sabía *cuándo* llegaría a Canadá el socialismo. ... Pero aunque pensaba que Tim Buck sabía cuando llegaría el socialismo, no pensaba que él simplemente lo vería llegar —que se las arreglaría para no estar demasiado ocupado el mes en cuestión, de tal forma que tuviera una butaca de primera fila para presenciar la acción revolucionaria. Por supuesto no pensé eso. Pensé que estaría, y que él pensaba que estaría, en el centro de la lucha.

Así pues, ¿qué papel tendría él y, de hecho, qué papel tendría la voluntad humana en general y la acción política en particular dado que el advenimiento del socialismo estaba garantizado de antemano? Bueno, piensen en el embarazo. La futura madre puede creer que tendrá a su bebé en una semana o mes concreto, pero eso no significa que no haya que hacerle sitio a una comadrona cuando llegue ese momento... Así, también, el capitalismo está embarazado con el socialismo, pero se necesita de la política adecuada para asegurar su alumbramiento seguro. El marxismo clásico estaba dominado por una concepción *obstétrica* de la práctica política.<sup>21</sup>

Este pasaje resume magníficamente las características de la subjetividad predominante en el marxismo militante del siglo XX. El marxismo trágico de Lucien Goldman (al que se refiere Palti) está en cambio lejos, muy lejos, de ser representativo de la subjetividad de los movimientos socialistas y comunistas de masas del siglo XX. Y también lo está el marxismo de Moreno. Hemos visto además —y Tarcus también se ha referido con claridad al tema— que la dimensión trágica era mínima en el pensamiento morenista.

El marxismo militante del siglo XX no pecó por trágico, sino en todo caso por ser muy poco trágico. El desafío, por consiguiente, no es pasar a un contexto post-trágico,<sup>22</sup> sino asumir claramente la tragedia. Convertirse en marxismo trágico. Y un marxismo trágico debe asumir la incertidumbre de toda opción política, tanto

<sup>18</sup> En un mundo efectivamente pos-secular, como en el que Palti considera que vivimos actualmente (¿pero por qué no considerarlo *secular al fin* o *genuinamente secular*?), una idea semejante sería sencillamente inadmisibles. En un mundo que ha abolido las certezas, ¿cómo se podría decretar el carácter definitivo o la imposibilidad absoluta de cualquier cosa? No deja de ser curioso que Palti plantee que el marxismo no puede pensar ... aquello que hoy nadie podría pensar (sin verse reenviado a un contexto pre-secular).

<sup>19</sup> E. Palti, «La crítica de la razón militante», p. 18.

<sup>20</sup> Ver especialmente G. Cohen, «Política y religión en una infancia comunista y judía en Montreal» y «El desarrollo del socialismo desde la utopía a la ciencia», en *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona, Paidós, 2001 (2000). En el capítulo «Igualdad», de la misma obra, Cohen evoca con no menos vigor el carácter marginal y carente de autonomía de las reflexiones éticas en el movimiento comunista, dentro del cual la moral era vista como un «puro cuento ideológico».

<sup>21</sup> G. Cohen, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, pp. 63-64.

<sup>22</sup> No es nada claro qué sería un contexto o un pensamiento post-trágico, aunque las opciones más plausibles son la *ironía* (incómoda consigo misma, para el caso de los marxistas que piensen que esta concepción del mundo está destrozada pero aún así no pueden reconciliarse con el mundo), o el *cinismo*.

como la necesidad de que la misma sea, a la vez, éticamente defendible y prácticamente factible.

Sintomáticamente, Palti subtitula su respuesta a Tarcus «Notas para una arqueología de la subjetividad militante». La metáfora arqueológica pivota en torno a dos significados diferentes, no necesariamente contrapuestos, y que en el caso de Palti más bien parecen conjugarse. Por un lado, la arqueología descubre lo que está oculto. En nuestro caso se trataría de ciertos supuestos subyacentes de la subjetividad revolucionaria. Pero los arqueólogos generalmente se ocupan de culturas y civilizaciones ya extintas; lo cual, si trasladamos la metáfora, implicaría que el marxismo y su subjetividad militante son cosa del pasado. Ahora bien, si los argumentos desplegados en estas páginas son correctos, la conclusión que se impone es que la labor arqueológica de Palti posee graves deficiencias. No es la imposibilidad del socialismo aquello que los marxistas jamás podrían pensar; su clasificación de las subjetividades parece excesivamente esquemática y homogeneizante; no parece haber identificado adecuadamente la subjetividad militante hegemónica durante el siglo XX. Sin embargo estas falencias no invalidan por sí mismas el diagnóstico que reza que las condiciones históricas de la subjetividad militante se han disipado; diagnóstico que al fundirse con la metáfora arqueológica parece implicar que Palti considera al marxismo militante como cosa del pasado: lo que queda de él debería ser considerado meramente residual. ¿Pero es éste un diagnóstico certero? Es difícil saberlo. Y por tratarse de nuestra situación presente, la dimensión analítica se conjuga intensa e irremediamente con la dimensión prescriptiva. Lo que en estas páginas intento sugerir, en todo caso, es la posibilidad de una renovación del marxismo revolucionario por vía de la adopción de una subjetividad trágica que en el pasado, lejos de ser dominante, existió apenas marginalmente.

Regresemos, por último, al origen de todo esto: la violencia revolucionaria. Palti sostiene que los límites de la violencia legítima se han tornado indecibles; y cree que Tarcus, apegado a la «perspectiva de los actores», es incapaz de comprender cómo se han visto socavadas las antiguas certezas. Ahora bien, cabe aquí preguntarse por el significado de «indecible». Es cierto en un sentido que los límites de la violencia legítima son indecibles: pero también lo son los límites entre la ciencia y la metafísica, las bondades relativas de dos teorías, la frontera entre lo observacional y lo teórico... incluso si el tronco que tengo en mi jardín es o no es una mesa puede ser indecible. Sería absurdo negar las complejidades intelectuales que plantea el estudio de qué violencia es aceptable o legítima. Pero no parece que sea algo sustancialmente más complejo que otras cuestiones, ni parece que otras tradiciones político-ideológicas posean un fundamento más sólido: ¿tienen los conservadores o los liberales criterios más claros o parámetros indiscutibles para decidir qué violencia es aceptable? Una vez que se asume la contingencia y la incertidumbre, una vez que se sabe que carecemos de certezas, la discusión es qué grado de conocimientos o qué probabilidades consideraríamos suficientes para embarcarnos en una empresa. Y lo mismo sucede toda vez que se acepta que no hay criterios éticos absolutos. En contextos así no hay repuestas indubitables, y el talan-

te de cada quién juega su papel. Habrá decisiones muy claramente temerarias, otras indiscutiblemente conservadoras, pero acaso la mayoría se halle en algún punto intermedio. Y es precisamente en este terreno en el que el pensamiento de la ambigüedad desarrollado por Merleau-Ponty juega su papel. Al contrario de lo que piensa Palti, el pensamiento trágico de Merleau-Ponty reivindicado por Tarcus no busca un refugio en certidumbres que hoy se vislumbran como espurias. Es un pensamiento que reivindica la acción, la militancia, la apuesta política ... asumiendo la existencia irreductible de la contingencia, de lo imprevisto, de la ignorancia sobre el futuro. El tipo de pensamiento, precisamente, que debería ser la base de una subjetividad militante una vez que se asume que no hay leyes de la historia que nos conduzcan ineludiblemente a ningún sitio; y que todo objetivo político debe ser defendido, simultáneamente, en el campo realista de su factibilidad y en el terreno ético de su deseabilidad.

El merlopontiano pensamiento de la incertidumbre estaba pensado para dotar de sustento subjetivo en circunstancias como éstas. Pero tenía ilustres precedentes. Como escribiera el propio Merleau-Ponty: «Hegel expresó admirablemente la imparcialidad del héroe que ve muy bien que sus adversarios no son necesariamente 'malos', que, en cierto sentido, todo el mundo tiene razón, y que cumple su tarea sin esperar ser aprobado por todos ni totalmente por sí mismo».<sup>23</sup>

Claro que los «héroes» de Hegel —al menos muchos de ellos—, atemperaban el carácter problemático de sus decisiones con la creencia en un proceso histórico cuyo destino podía ser descubierto. Pero Merleau mostró casos concretos de militantes que habían renunciado a certezas de ese tipo, asumiendo radicalmente un pensamiento trágico de la incertidumbre como el que él mismo desarrolló. El problema es que se trata de individuos aislados. Son «héroes», precisamente, por actuar y pensar de manera contraria a la habitual. El «héroe» es, por definición, un individuo excepcional.

¿Será posible un movimiento de masas con la subjetividad de los «héroes» hegelianos? ¿Estamos, por así decirlo, en condiciones de asumir una *subjetividad trágica anti-heroica*? O por decirlo de otro modo, ¿es factible una subjetividad de masas que sea a un tiempo *trágica e irónica*? Estas son las preguntas. Estos son los desafíos de la cultura de izquierdas de cara al futuro. No se trata de inventar una subjetividad radicalmente nueva, ni tampoco de declarar clausurado todo soporte subjetivo para la militancia. Se trata, más bien, de luchar por volver usual algo que hasta ahora ha sido excepcional.

<sup>23</sup> M. Merleau-Ponty, **Humanismo y terror**, Buenos Aires, Leviatán, 1956, p. 31-32.