

Sobre la actualidad del marxismo y de la teoría crítica

Una discusión con Elías Palti

Laura Sotelo

En la actual disputa sobre la crisis del marxismo y del proyecto socialista tiene una singular notoriedad, por lo sintomático de sus planteos, el libro de Elías Palti **Verdades y Saberes del marxismo**. La radicalidad con que allí se afirma la existencia de una «crisis terminal» de esta corriente se insinúa en la vastedad de un recorrido que intenta demostrar la existencia, ya caduca, de unos a priori lógico-prácticos que Palti entiende como constitutivos del marxismo en general y del trotskismo morenista, en particular, y que nos devuelven la imagen de lo que para el autor constituiría la Verdad del marxismo. En **Verdades y saberes del marxismo** Palti consuma la tendencia extrema de un cierto marxismo subjetivista nacido a comienzos del siglo pasado –cuyas raíces pertenecen tanto a la política como a la filosofía– en una depurada versión logicista que busca detectar los axiomas fundantes de la concepción marxista, para mostrar su refutación definitiva por la práctica.

El subjetivismo filosófico y político de la propia concepción de Palti proviene de la raigambre badiouviana que vertebra su planteamiento, y se concentra en la idea de una «lógica política» en la cual se cifraría la identidad de la teoría y de la praxis revolucionaria.

Voy a concentrarme en la crítica de algunos núcleos políticos y epistemológicos del planteo de Palti: en primer lugar, quisiera discutir la validez de una «lógica política» marxista, que su texto encuentra en Trotsky y en Moreno, aunque no, paradójicamente, en Marx. Palti afirma la existencia de una lógica política propia del marxismo, que partiría del **Programa de Transición** de 1938, y que se consumaría en los dos principios que conjuga el programa de Moreno: el primer principio, la «ley de inversión de la causalidad histórica» y el segundo principio «socialismo o barbarie». Como lo dice el autor: «Según afirma Moreno, para Trotsky ya no son los factores objetivos, sino el más subjetivo de ellos, la presencia o no del partido revolucionario (el sujeto político) el que se convierte, en períodos de crisis capitalista, en el determinante en última instancia. Este, como veremos, se asocia a un segundo principio por el cual se reafirma que la alternativa es, hoy más que nunca,

socialismo o barbarie. Dicha fórmula marxiana sin embargo, con Trotsky, adquiriría un nuevo sentido. Ambos principios combinados diseñan una lógica política «marxista»¹.

La idea de «lógica política», tal como la plantea Palti, es decir, como una síntesis programática de principios a priori, vacía el sentido objetivo e histórico de la praxis política, y recae en la exclusiva actividad determinante del sujeto. Si bien es cierto que hubo, efectivamente, una «lógica política» en el morenismo, y que sin dudas, en algunas situaciones, la lógica del programa rozó visos de ceguera histórica, no es cierto que haya existido una «lógica política» en Trotsky, menos aún en Marx. No es la lógica sino la historia la matriz epistémica del marxismo, no las deducciones puramente conceptuales de principios, sino el conocimiento histórico vivo del propio presente de la teoría. Sin embargo, la exacerbación del polo subjetivo pertenece a un período de la praxis de Trotsky, aquel que coincide con el momento trágico en que se funda la Cuarta Internacional.

La convicción de los trotskistas de que el factor históricamente determinante es la presencia o ausencia del partido revolucionario, el subjetivismo del *Programa de Transición*, es inseparable de la situación de aislamiento, de la imposibilidad absoluta de realizar revolucionariamente la teoría que caracterizó el contexto histórico en que se fundó la Cuarta Internacional. Entre el subjetivismo trotskista y el cierre de las posibilidades históricas de revolución existen lazos internos y solidaridades nocionales, pero la génesis histórica de ese subjetivismo debe buscarse ante todo en la cruenta liquidación de las perspectivas revolucionarias de los años 30. Es preciso retrotraer a determinaciones histórico materialistas el origen del subjetivismo trotskista y el análisis de sus condiciones de emergencia histórica. La mentada «inversión de la ley de la causalidad histórica» por la cual el partido pasa a tener el papel pre-

¹ Elías Palti, **Verdades y saberes del marxismo**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010, pág. 58.

ponderante se configuró como una crítica de sesgo subjetivista de las determinaciones económicas, que el **Programa de Transición** comparte con gran parte del marxismo del siglo pasado. De Lukács a la Escuela de Frankfurt, desde Gramsci, a Sartre y a Althusser, la adición al corpus del marxismo de la efectividad superestructural, consciente e inconsciente del sujeto constituyó la piedra de toque de una reactualización filosófica y política que buscó responder a la debilidad de esos aspectos en la obra de Marx.

El subjetivismo trotskista, la tesis de que «la crisis de la humanidad es la crisis de su dirección revolucionaria», consume este viraje del marxismo hacia la propia subjetividad del partido y asigna escasa o nula efectividad al desarrollo de las fuerzas productivas.

En el planteo de Palti, el papel del partido como factor determinante en la situación histórica, se constituye en un verdadero principio lógico sobre el que se asienta el programa, al punto tal que la Verdad del trotskismo podría resumirse en la articulación de ese y un segundo principio: socialismo o barbarie.

El «subjetivismo» trotskista, la idea de que la crisis de la humanidad es la crisis de su dirección revolucionaria, pertenece por entero al espíritu trágico que se abatió sobre los marxistas en los años 30; sacada de su contexto específico, como determinación última de todo proceso histórico, contribuye a la deformación subjetiva de los problemas teóricos y políticos. El trotskismo expresó históricamente la necesaria exacerbación del polo subjetivo contra la degradación de todas las formas objetivas del mundo de la época, en donde no cifraba ninguna expectativa de reanimación de las luchas sociales o de las fuerzas productivas. En esto, el trotskismo estaba en compañía filosófica de la Escuela de Frankfurt, con la que guarda solidaridades epocales y electivas.

La Escuela de Frankfurt, con su viraje final hacia el sujeto freudiano, también expresa de modo cabal la deformación subjetivista de la historia. En Adorno y Horkheimer la «determinación en última instancia» subjetiva se desprende con nitidez de una dialéctica de la Ilustración, que ve en la represión del sujeto el núcleo mismo del proceso civilizatorio. Para **Dialéctica de la Ilustración**, escrito en 1944, el desarrollo de las fuerzas productivas a lo largo de la historia entrañó una coerción inevitable sobre los procesos psíquicos, cuya expresión más desarrollada y concreta tenía lugar en la personalidad fascista. También en Trotsky, aunque sin recaer en tesis ontológicas, existe la doble afirmación de la determinación del sujeto, y del agotamiento de la efectividad revolucionaria de los «factores objetivos» de la historia. Si en los frankfurtianos se conformó a partir de aquí una verdadera filosofía de la historia, negativa y autocentrada, no es éste el caso de las obras de Trotsky. La afirmación de Trotsky de que «las fuerzas productivas han dejado de crecer» pertenece por entero al año 1938; pero Trotsky no sostuvo siempre una idea semejante: basta mirar **Resultados y perspectivas**, o **Mi Vida** para percibir que el revolucionario ruso tenía en alta estima el desarrollo de las fuerzas productivas, en las que veía el atizador fundamental de los conflictos sociales. La corriente morenista, en cambio, sostuvo que las fuerzas productivas habían dejado de

crecer aún durante el *boom* de posguerra, renegando del estudio de las condiciones externas al subjetivismo del partido revolucionario. La inflación del sujeto en el morenismo fue muchas veces de la mano de la pérdida del sentido de la realidad externa, como cuando los morenistas vieron, cosa que Palti suscribe, el proceso de reformas democráticas en la URSS de los años 80, como el inicio de la revolución política contra la burocracia.

Palti sostiene que el morenismo es la Verdad del trotskismo, tal como éste es la verdad del marxismo, poniendo en juego un procedimiento reductivo muy afín a las reducciones husserlianas que ponen entre paréntesis el mundo, a fin de encontrar una «definición de esencia» de las cosas. Palti obra de esta manera cuando identifica Verdades a partir de principios esenciales que el marxismo presupondría, y que presidirían el curso mismo de la intelección histórica, fuera de los cuales no se puede ser marxista. «Lo que sí 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.»²

La convicción de que, si la clase obrera es la base social de un proceso histórico, éste debería manifestar tarde o temprano su «orientación socialista revolucionaria», se trata, en definitiva, de «una ley histórica, que constituye un a priori para el marxismo»³. Podemos pensar múltiples acontecimientos de la historia del siglo XX que no corroboran esta supuesta ley lógica de la identidad revolucionaria de la clase obrera, sin embargo a Palti la caída de la URSS le parece un caso excepcional anómalo frente a la ley, que acarrea la crisis de inteligibilidad del paradigma. La violación del principio «lógico» según el cual cada avance de la clase obrera representa un avance hacia la revolución socialista se produce porque, según sostiene Palti, la restauración capitalista en la Unión Soviética habría sido precedida por un triunfo histórico de la clase obrera rusa, que terminó con el stalinismo. Más allá de las dificultades que acarrea la valoración crítica del proceso abierto a fines de los años 80, es ya difícil sostener la vigencia de la «ley histórica» morenista-paltiana apoyándonos en los escritos de Marx o Trotsky. Difícilmente encontraremos en Marx o en Trotsky afirmaciones que apoyen la idea de que los avances de la clase obrera representan de por sí avances socialistas. Podría tomarse en cuenta la elaboración de Marx sobre los límites burgueses de las revoluciones de 1848, tanto como las críticas de los revolucionarios a las conquistas reformistas del siglo pasado.

Para pensar el problema de la vigencia teórica del marxismo habría que comenzar por inmiscuirse con los saberes de la obra de Marx, habría que demostrar que la «quiebra completa del horizonte de inteligibilidad histórica» en que Elías Palti encuentra al marxismo, corroe la fuerza cognoscitiva de categorías como crisis capitalista, lucha por la ganancia, tendencia al monopolio, pauperización, plusvalía, desarrollo contradictorio de las fuerzas productivas, modo de producción, fascismo, lucha de clases, y otras tantas que el marxismo ha legado a la comprensión contemporánea.

² Palti, *op. cit.*, pág. 61.

³ Palti, *op. cit.*, pág. 62.

Antes de extenderles el certificado de defunción, sería preciso iniciar el trabajoso esfuerzo de remitir las categorías al contexto de su formulación y establecer un cotejo crítico que decida sobre su pertinencia actual.

Palti obra de distinta manera cuando se pregunta «cómo se puede admitir una tradición como destruida y aún así pretender permanecer en ella», y encuentra la respuesta en la «lucha agónica por encontrar sentidos una vez que toda certidumbre, que todo sentido se habría ya quebrado».⁴

Al no encontrar sentido en el mundo ni en las categorías marxistas, los avatares de la supervivencia del marxismo se despliegan por entero en el cógito militante que expone Elías, no hay ningún sitio externo al sujeto, no hay territorio histórico donde aferrar ya la comprensión teórica ni la acción práctica. La dialéctica entre el mundo vacío de sentido y la interioridad sin objeto fue señalada por Adorno en el subjetivismo kierkegaardiano, y algo de este gesto se repite en Palti. La deformación logicista de la mirada histórica se vuelve radical en la mencionada interpretación de que la restauración capitalista en la Unión Soviética fue «el resultado paradójico de un gran triunfo revolucionario (la derrota del stalinismo por la masas rusas).» Una afirmación tan extraordinaria debería ser apoyada por la presentación de alguna ilustración histórica sobre los organismos, tendencias y luchas antiburocráticas que hubo en la URSS en la década del 80.

Por otra parte, al juzgar la falta de vigencia del marxismo a partir de la caída de la Unión Soviética, se procede un poco como Popper, tomado un cisne negro como falsador de la teoría, sin discutir hasta qué punto puede ser la Unión soviética de los años 80 tomada como un caso de la teoría. Sería preciso mostrar la caducidad de las categorías marxistas en el análisis del caso falsador, dirigir la mirada hacia la historia efectiva, mostrar la totalidad de las tendencias históricas que precipitaron la ocurrencia de ese acontecimiento singular. Fuera de esta investigación, se corre el riesgo de juzgar por impresiones subjetivas sobre una objetividad no analizada. Así, según Elías, es el impacto que la derrota de la URSS provocó sobre la subjetividad de los morenistas, el signo más ominoso de la crisis del marxismo. Refiriéndose a la quiebra del a priori del marxismo, según el cual todo avance de la clase obrera es un avance socialista, dice: «El hecho que haría insoslayable esta conclusión no fue tanto el colapso de la URSS como la desintegración de la corriente morenista que le siguió inmediatamente.»⁵

Al juzgar el acontecer histórico por las repercusiones que acarrea en los sujetos, el mundo no investigado repercute en la pérdida de sentido para quien se apercebe de él sólo a partir de sus impactos subjetivos.

La carencia de sentido del mundo y el aislamiento en la subjetividad revolucionaria o crítica, son parte de las modalidades aní-

micas e intelectuales de ese marxismo de la adversidad que se desarrolló a contrapelo de la historia durante los años 30.

El hecho de constituir una autorreflexión de la propia condición de marxistas en una época de cierre total de las perspectivas revolucionarias, hace de la obra de los frankfurtianos un legado que muestra, más que la crisis, la fertilidad teórica de algunas de sus premisas. El mérito de los pensadores de la Escuela de Frankfurt fue que convirtieron la derrota de la praxis en la actualización de la teoría marxista, y a tal punto se trató de un intento vasto y profundo de pensar las condiciones que le imponía su época, y aún hoy no podemos deshacernos de su legado para pensar el presente. Su actualización, me parece, pasa por comprender que la Escuela de Frankfurt, verdadera «epítome» del marxismo occidental, al decir de Szabón, pero también, en gran medida, el trotskismo, constituyeron formas del marxismo que se desarrollaron en la forzosa separación de la praxis y que eso ha dejado huellas en la «forma» de sus teorías.

Podrían encontrarse al menos notables puntos de coincidencia entre el Horkheimer de los años 30 y el **Programa de Transición** del 38. Antes que por Trotsky, la llamada ley de «inversión de la causalidad histórica» fue formulada por Horkheimer en 1932, en un texto que se denomina «Historia y psicología». Mostrando la necesidad de llevar la historia a pensar su factor más subjetivo, señalaba el signo de la época en el exacerbamiento del papel de la psiquis:

«En los momentos críticos, la psique llega a ser más que nunca un momento decisivo, porque los factores económicos ya no pueden resolver sin más la cuestión de sí, y en que sentido, la constitución moral perteneciente al período histórico que concluye es conservada o alterada por los miembros de las distintas clases sociales».⁶

Existe una unidad profunda entre esta epistemología subjetivista de la historia y el espíritu trágico que atravesó la producción de la Escuela de Frankfurt durante la década del 40. En efecto, ese sujeto que carga sobre sí el peso del papel determinante de la historia, y que, sin embargo, no logra conformarla según sus designios de libertad y justicia, conlleva en su subjetividad la tragicidad de las alternativas imposibles.

Palti sostiene que en Trotsky y en Moreno existe un «espíritu trágico», que partiría de una reformulación de la consigna de Marx «Socialismo o barbarie». En Marx, sostiene Palti, el «espíritu trágico» no existiría verdaderamente, ya que para él el socialismo era históricamente inevitable. En cambio para Trotsky y para Moreno el «espíritu trágico» partiría de una reformulación de esa consigna, según la cual la barbarie es una alternativa efectivamente posible, y el socialismo puede no suceder. Se podría pensar aquí en otro punto de unidad entre la corriente trotskista y la escuela de Frankfurt, sino fuera porque no hay ningún «espíritu trágico» en Moreno. El «espíritu trágico» se caracteriza —dice

⁴ Palti, *op. cit.*, pág. 27.

⁵ Palti, *op. cit.*, pág. 63.

⁶ Max Horkheimer, «Historia y Psicología», en **Teoría Crítica**. Buenos Aires, Amorrortu, *op. cit.*, pp. 32 y 41.

Tarcus— por la falta de «solución posible entre una y otra opción: tanto la aceptación de la realidad mundana como el refugio trascendente de los valores, sólo son formas inauténticas de compromiso. La tragedia radical no cree tampoco en la posibilidad de transformar el mundo y actualizar en él los valores auténticos. Es al mismo tiempo una exigencia de síntesis lúcidamente consciente de que esa síntesis no es posible. Ahí reside el extremo rigor y la extrema coherencia de la conciencia trágica, con su exigencia radical de absoluto y claridad».⁷

Los frankfurtianos son parte de ese anticapitalismo romántico que vio la modernidad, a partir de Lukács, a través de la idea metafórica de la totalidad estallada, de la pérdida de unidad entre el hombre y el mundo, de la desesperación subjetiva que no encuentra sentido ni en la vida interna ni en el mundo externo. La idea de Trotsky de que la crisis de la humanidad es la crisis del sujeto político, expresa prístinamente la fractura entre el partido y las condiciones objetivas de su desarrollo revolucionario. Si es cierto, seguramente, que el espíritu trágico es constitutivo de la corriente trotskista y de la escuela de Frankfurt, hijas como son de dos grandes derrotas, no es éste el caso de la corriente morenista.

El verdadero héroe trágico no avizora salida, ninguna plenitud en el horizonte presente o futuro, no se exalta con las oportunidades revolucionarias que se despliegan como «nunca antes» bajo el cielo de la historia. Nahuel Moreno escribía en 1980: «en este final del siglo veinte (...) presenciamos el ascenso revolucionario más grande que haya conocido la humanidad». «La etapa que vivimos se caracteriza por dos hechos fundamentales: la crisis definitiva del imperialismo y de la burocracia stalinista de los estados obreros, y el reingreso en la escena histórica del proletariado de los países más industrializados, como protagonista fundamental del proceso.»⁸

Si los trotskistas no acertaban a construir partidos de masas no era, para Moreno, debido a la falta de oportunidades objetivas, o a la presencia de fenómenos inasimilables a sus banderas, sino por la defeción de los propios trotskistas, que no supieron conservar el legado de Trotsky, como en los desviacionismos de Pablo y Mandel. Como lo dice Tarcus «esa matriz empuja a (...) construir un esquema histórico racionalista, unilateral y teleológico, según el cual, a pesar de desviacionistas, revisionistas confusio-nistas y oportunidades que acechan a izquierda y derecha, la línea correcta se abre camino a través del partido y su Dirección».⁹

Moreno veía en la masas una tendencia latente hacia el programa trotskista, que si no alcanzaba a aferrarlas, era menos por la interposición de realidades imprevistas por los trotskistas, que por el obstáculo que imponían las direcciones enemigas del movimiento obrero. La imagen histórica que pintaba

Moreno en los años 80 era la de una fuente siempre manante de luchas de masas, de oportunidades revolucionarias inagotables y latentes, que conducirían al Partido trotskista a las puertas de una nueva revolución de Octubre en cualquier lugar del mundo. Para el Moreno de «Actualización del Programa de Transición», su época histórica era la de la inminencia de la revolución trotskista; mal podría entonces ser tomado Moreno por un «espíritu trágico». La exacerbación del polo subjetivo en el morenismo se nutrió de un voluntarismo militante que no careció de méritos y de arrojo político, pero que en todo caso carecía de espíritu trágico.

Como se sabe, la exacerbación del polo subjetivo por parte de la Escuela de Frankfurt, fue su iluminado *Eppur si muove* contra el totalitarismo. La fundación de la Cuarta Internacional expresa también este «espíritu» subjetivista, aislado de la época. La tesis de que las fuerzas productivas habían dejado de crecer, como en Trotsky, o habían dejado de portar un germen progresivo para la transformación social, como en Adorno y Benjamin unifica las reflexiones de la Escuela de Frankfurt con el diagnóstico trotskista. Sólo extrapolando el contexto específico de estas formulaciones, podemos creer que, si ésta fue una constelación originaria de los años 30, es propicia su validez en cualquier instancia histórica posible.

El Manifiesto Comunista, Szabón y la teoría crítica

Puede ser fructífero contrastar la encerrona a que nos lleva la configuración de una lógica política subjetivista, con la tensión que Szabón supo marcar, en el **Manifiesto Comunista**, entre las «experiencias» históricas efectivas y el «horizonte de expectativas» que se entrelazan en el régimen discursivo de la obra. Szabón encuentra que la temporalidad en que se inscribe el **Manifiesto** está dada en primer lugar, por el *tempo* compulsivo en que se desarrollan y entran en crisis las fuerzas productivas del capital. Esta concepción permite una reubicación correctiva tanto del reformismo, que unilateralizó las potencialidades económicas encerradas en las fuerzas productivas, como de la tesis catastrofista, que sólo vio la unilateral regresión a que conducía ese progreso. Ambas posturas extremas, el reformismo y el catastrofismo económico, extreman aspectos que Marx conjuga en una tensión interna indisoluble, y a las que Szabón recurre para mostrar la temporalidad política del **Manifiesto**. Para el Marx que recupera Szabón, es la marcha autocontradictoria del capital la que prepara las condiciones para la subversión social, a través de transformaciones tecnológicas y productivas que modifican constantemente las formas de explotación de la fuerza de trabajo. Es el capital el que instiga a la lucha de clases con cada nueva fase de la producción y del proceso de acumulación y crisis. Sobre la base de esta concepción materialista se construye, según Szabón, el «régimen discursivo» del **Manifiesto**, que ubica la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, en una relación inmediata con el sentido de las «experiencias» y las «expectativas» históricas. Szabón dice que «(...) lo que el **Manifiesto** pone de relieve (...) es el juego de correspondencia

⁷ H. Tarcus, **El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña**, Buenos Aires, El Cielo por asalto, 1996, pág. 31.

⁸ Nahuel Moreno, **Actualización del Programa de transición**. Introducción. http://www.marxists.org/espanol/moreno/actual/apt_1.htm#in

⁹ Tarcus, op. cit., pág. 38.

que se entabla entre cierto «espacio de experiencia» y determinado «horizonte de expectativa»¹⁰:

«En el caso del **Manifiesto** existe la apelación a una experiencia ya actuante, aunque de vigencia sólo segmentaria y bloqueada. Es la de las transiciones aceleradas, que a partir de la conmoción continua del régimen de la producción, impide la estabilización de las relaciones sociales, la firmeza de las instituciones y la autoridad de las creencias...»¹¹

Es el tiempo del crecimiento constante de las fuerzas productivas hasta su desplome en la crisis, aquel que, según Sazbón, dota a la temporalidad del **Manifiesto** de la objetividad de su propio «espacio de experiencia»:

«...si bien la burguesía ha desencadenado el flujo continuo de lo nuevo, también lo ha encadenado; no ha producido sólo cambio, sino también la inercia: el «retorno periódico» de las crisis, un *novum* tan epocalmente burgués como la alteración constante de los métodos de producción, delata, en el seno del tiempo móvil y acelerado, un tiempo irreversible y repetitivo y, en la plenitud del desarrollo civilizatorio, estallidos de momentánea barbarie».¹²

El acelerado desarrollo y la tendencia a las crisis, la modernización tecnológica y la concomitante destrucción de aquellas fuerzas productivas obsoletas para la valorización del capital, atraviesan —siguiendo tras las huellas sazbonianas— el régimen discursivo del **Manifiesto**. Sazbón reconstruye con agudeza exquisita las modulaciones de la temporalidad en que se inscriben las «experiencias» y las «expectativas», señalando en el **Manifiesto** una relación dialéctica que se despliega en un nuevo «tiempo creador de formas»¹³ de la revolución de 1848.

No hay «lógica política», en el sentido de Palti, en el **Manifiesto**, en eso Palti tiene razón. El espacio del pensamiento programático se abre a otras claves discursivas, propias de la «racionalidad regional» histórica a la que pertenece el marxismo.

Lucha de clases y/o determinismo económico

La pérdida de la comprensión unitaria del desarrollo de las fuerzas productivas y la lucha de clases, entre el desarrollo de las fuerzas productivas y su choque con las relaciones de producción, genera discusiones infructuosas acerca del «verdadero motor de la historia», por ejemplo, si es la «lucha de clases», por un lado, o el «desarrollo de las fuerzas productivas» por el otro. El texto de Sazbón sobre el régimen discursivo del **Manifiesto** tiene otro mérito adicional: al poner en tensión el tempo compulsivo de la pro-

ducción capitalista con las experiencias y expectativas obreras, salta por encima de discusiones antidualécticas que el marxismo del siglo pasado planteó sobre el «verdadero motor de la historia». El resultado de estas discusiones que extrapolaron como motor del desarrollo histórico o el desarrollo de las fuerzas productivas, o la lucha de clases, recayó en la pérdida de la comprensión unitaria del proceso histórico. Al señalar en el régimen de producción capitalista la imposibilidad de la estabilización de las relaciones sociales, Sazbón liga las contradicciones de la producción económica con la dinamización de los conflictos clasistas, ambos inherentes a la organización capitalista. Elías, en cambio, salta por encima de esta discusión sobre los motores objetivos de la historia, para recaer nuevamente en la determinación del factor subjetivo. Así dice Elías: «Entre los dos principios motores de la historia que señaló Marx —relaciones de producción y lucha de clases— habría una oposición de principio. Los intentos de reconciliarlos dialécticamente terminarían invariablemente reclusando el arco de las variaciones atribuibles al accionar subjetivo dentro de los marcos de determinaciones estructurales preestablecidas. La política no tendría, pues, un sentido creativo, carecería de todo papel sustantivo en la definición del curso histórico efectivo.»¹⁴

Sin embargo, aunque Marx nunca habló de dos motores de la historia, muchos marxistas afirmaron la efectividad de desarrollo contradictorio de las fuerzas productivas como algo separable de la lucha de clases, impidiendo una comprensión unitaria de la concepción de Marx sobre el proceso histórico.

Cuando Marx dice que en su desarrollo, las fuerzas productivas chocan con las relaciones de producción, liga este conflicto «económico» con las condiciones iniciales de un «período de revolución social». No hay por un lado, un «motor de la historia» que consista en el desarrollo y choque de las fuerzas productivas con las relaciones sociales, y por otro lado, el motor independiente de la lucha de clases. La interpretación reformista de Marx toma sólo una tendencia posible en la sociedad capitalista, omitiendo que Marx no concibe el desarrollo pacífico de las fuerzas productivas, sino su conmoción revolucionaria constante. La visión catastrofista, en el otro extremo, no reconoce ningún momento progresivo al desarrollo de las fuerzas productivas, y asignan el principal papel revolucionario a instancias mítico-subjetivas extremas, como El Partido, el programa trotskista, el Mesías benjaminiano. Sin embargo, si atendemos a las formas en que pensaba la política el joven Trotsky, veremos que dista mucho de la subestimación de la importancia de las fuerzas productivas como factor de la lucha de clases. En **Mi Vida** Trotsky cuenta que, frente al pánico financiero de Nueva York del año 1907 se debatieron, entre los marxistas, las perspectivas que esta crisis abría: «Al ocurrir en la Bolsa de Nueva York la catástrofe del 'viernes negro', nos encontrábamos todavía veraneando en el pueblecillo bohemio de Hirschberg. Aquella sacudida fue la primera manifestación de una crisis mundial, que necesariamente tenía que afectar también a Rusia, tan trabajada por la guerra ruso-japonesa y por los sucesos de la revolución. ¿Cuáles serían las consecuencias de esta

¹⁰ J. Sazbón, «Un capítulo abierto de historia intelectual: el régimen discursivo del **Manifiesto**», en **Historia y representación**, Buenos Aires, UNQ, 2002, pág. 82.

¹¹ Sazbón, *op. cit.*, pág. 86.

¹² Sazbón, *op. cit.*, pp. 90-91.

¹³ Sazbón, *op. cit.*, pág. 91.

¹⁴ Palti, *op. cit.*, pag 65.



crisis? El punto de vista que prevalecía en el partido, en sus dos fracciones, era que la crisis agudizaría el movimiento revolucionario. Yo no compartía esta opinión. Después de un período de grandes luchas y descalabros, las crisis no actúan sobre la clase obrera como acicate de exaltación, sino de un modo depresivo, quitándole la confianza en sus fuerzas y descomponiéndolas políticamente. En circunstancias tales, sólo un nuevo florecimiento industrial puede mantener en cohesión al proletariado, infundirle vida nueva, devolverle la confianza en sí mismo y ponerlo en condiciones de volver a luchar. Esta perspectiva, que era la mía, tropezaba con la crítica y la desconfianza». ¹⁵

Trotsky esperaba que el desarrollo económico sentara las bases de nuevas luchas revolucionarias, y descartaba que éstas pudieran darse en un período de depresión económica. De modo que reducir a Trotsky al Programa de Transición, o la canonización de éste por el morenismo, constituye un obstáculo para una reflexión integral de esa herencia militante.

Por otra parte, es también problemática la afirmación de Palti sobre una carencia de «teoría política»¹⁶ en Marx. ¿Cómo entender el **Manifiesto Comunista**, sino una declaración de los modos de interpretar, por parte de los comunistas, la trama histórica del surgimiento de la sociedad burguesa, la forma de concebir las condiciones y posibilidades de su supresión, y la delimitación de los modos de la acción práctica con el conjunto de las clases y partidos de la sociedad moderna?. Innegablemente existe en el **Manifiesto**, más que una «teoría política» o una lógica abstracta, una escritura al hilo de las revoluciones del 48, de notable flexibilidad en las aperturas y evocaciones de cursos de acción posibles, no prescriptibles para toda época histórica. «Los comunistas —dice el **Manifiesto**— sólo se distinguen de los demás partidos proletarios, en que reivindican siempre, en todas y cada una de las luchas nacionales proletarias, los intereses comunes de todo el proletariado, independiente de su nacionalidad; y que cualquiera que sea la etapa histórica en que se encuentre la lucha entre el proletariado y la burguesía, atienden siempre al interés del movimiento obrero en su totalidad».¹⁷

La amplitud de la praxis de los comunistas estaba en trabar las más amplias alianzas con grupos, tendencias, partidos obreros y progresistas a nivel internacional, defendiendo en cada situación precisa los intereses clasistas más generales. La medidas programáticas que figuran en el **Manifiesto** no exceden el carácter de ejemplificaciones de lo que puede hacerse en un momento de revolución social, no chalecos de fuerza «lógicos» para evitar el estudio de los casos históricos. La adopción, por parte de los trotskistas, del **Programa de Transición** como una verdad a priori, como la lógica ya consumada de lo que debe ser la revolución, obró en el sentido de su alejamiento social, y atentó contra la renovación de los saberes del marxismo en la corriente morenista.

¹⁵ Trotsky, **Mi vida**: <http://www.marxists.org/espanol/trotsky/1930s/mivida/18.htm> pag. 127

¹⁶ Palti, *op. cit.*, pág. 64.

¹⁷ Marx- Engels, **Manifiesto del Partido comunista**. Buenos Aires, Ulrica, 2004, pág 133.

Deconstruccionismo e idealismo

El logicismo del programa, tal cual se dio en el morenismo, conlleva un implícito deslizamiento en el idealismo filosófico. El programa vendría a figurar, en esta tradición, como una categoría a priori que permitiría moldear, en la inteligibilidad del partido, una realidad económicamente regresiva o puramente pasiva, carente de efectividad revolucionaria propia.

A comienzos de los años 30, la presencia de idealismo era para Adorno o Marcuse un sesgo necesario de época: en una época en se asiste a «la quiebra de la totalidad», dirá Adorno, la *ratio idealista* se potencia como fuerza subjetiva autónoma, y quiere restaurar con conceptos unificantes, como en Husserl, en Scheler, o en Heidegger, la realidad «rota» e «injusta». Pero Adorno sabía que la filosofía no podía zanjar por sí misma el estallido de la totalidad en escisiones trágicas, si éstas no se zanjaban en la realidad, y que mientras la historia continuara en el estado de ruptura entre razón y realidad, más aislada estaría la filosófica y más bordearía los límites del idealismo filosófico. Marcuse, por su parte, justificaba la persistencia de esa tradición en la capacidad crítica que ideas como «libertad», «igualdad» y «justicia», podían asumir frente a la configuración cósmicamente cerrada del mundo.

Si aceptaron la existencia del idealismo como parte necesaria de la filosofía, intentaron su expurgación de diversas formas; en el caso de Horkheimer es conocido su inicial apego a las ciencias como correctivos de la metafísica; en Adorno, la autocritica de la razón idealista deconstruyó unas cuantas mistificaciones conceptuales *ad usum* en la filosofía de la época.

El problema de erradicar el idealismo constituye una médula espinal del pensamiento frankfurtiano, y veo en la autoconciencia del problema un necesario reparo frente a las tentaciones, siempre renovadas, de entender la historia a partir de nuevos principios, o ante una radical falta de principios previos, lo que es lo mismo.

Ahora bien, no veo semejante prevención en la filosofía de Badiou, a quien acude Palti cuando piensa el «acontecimiento».

La ontología matemática de Badiou tiene los signos inconfundibles de una nueva forma de idealismo. ¿No traslada Badiou su universo de categorías ontológico matemáticas al campo de la historia, del acontecimiento, sin decir cómo y por qué esas categorías serían apropiadas para pensar aquello que no es ontológico?. El Uno, el Utra uno, el múltiple de múltiples, el vacío, que Badiou descubre en su meta ontología matemática, es extendida por él al campo de la historia, siendo que esta es, según el mismo Badiou plantea, no ontológica, es decir, no matemática. Esta es la inconsecuencia más radical que desbarranca el planteamiento de Badiou. En un sentido, Badiou procede como Kant, cuando interpone, sin demostrar, las categorías aristotélicas como formas a priori del entendimiento. Del mismo modo en Badiou, la validez de unas categorías de circunscripción matemática se trasladan a la historia sin que se registre la diferencia epistémica entre esas racionalidades disímiles. En el idealismo de Badiou las formas ontológicas de la mate-

mática caen sobre la historia como un viento helado, sin que se aclare bien porqué la razón matemática ha de presidir la intelección histórica. La pérdida del contenido histórico de las categorías badiouvianas con las que trabaja Palti, el mero planteamiento abstracto de su raíz matemática, se pone de manifiesto en los conceptos de «proletariado» y de «democracia» que Palti toma, el primero, de Rancière, el segundo, de Lefort..

El proletariado, dice Palti siguiendo a Rancière, «no indica ningún sujeto particular, no se confunde con ninguno de los actores sociales dados dentro de una determinada situación estructural, sino que designa, simplemente, aquella instancia que hace agujero en lo social (...), no tiene ningún proyecto que le venga asignado por su situación estructural, no lo distingue ninguna capacidad o facultad particular, sino que designa el lugar de un quiebre, lo indistinguible dentro de una situación».¹⁸

El proletariado coincide con un acontecimiento que es, esencialmente, socialmente indescible. La indefinición radical aparece como una virtud del marxismo deconstructivista que propone Palti, y así su concepto de democracia tampoco se confunde con ningún lugar social. Siguiendo a Lefort, Palti concibe la democracia como una «atopología de los valores», como la imposibilidad de fijar su concepto en ningún lugar social estable y definido. Cada grupo social que quiere reivindicar para sí el poder en nombre del pueblo, fija en su propia particularidad el interés de toda la sociedad, deteniendo el flujo circulatorio del poder democrático y contradiciendo la «atopología de los valores». Por lo tanto la indefinición del poder en el orden democrático pareciera constituir una necesidad rigurosa del concepto. Ahora bien, podríamos preguntar ¿cuál sería un caso histórico de ese concepto de democracia? ¿Cómo entender las democracias antigua y moderna sin hacer mención al régimen de propiedad estable característico de ambas?. Que la democracia antigua haya sido un régimen político acorde a propiedad esclavista, o que la democracia moderna sea el régimen en que se sostiene la propiedad capitalista, parece no exigir ninguna determinación conceptual sobre de la naturaleza de este régimen político.

La pérdida de sentido histórico de las categorías, el subjetivismo del partido, la ratio matematizante badiouviana acercan el planteamiento de Palti al terreno del idealismo. Esto no sería en sí mismo objetable si se expusiera con claridad la efectividad constructiva que tendría esa tendencia filosófica, pero habría que decidir, como lo hizo en su momento Adorno, porqué, y hasta que punto el idealismo debería continuar hoy en la interpretación histórica. En la conciencia de este problema los frankfurtianos adelantaban cualquier deconstrucción discursivista del idealismo; veo aquí una de las ventajas de la teoría crítica frankfurtiana sobre el deconstruccionismo francés, su racionalidad formal matemática, y su idea de una subjetividad aislada de la historia.

Para finalizar, quisiera plantear un sentido posible de la actualización de la teoría marxista. La producción teórica del marxismo del

siglo pasado, y su experiencia militante deberían ser recuperadas para una nueva forma de pensar y de actuar sobre el mundo. Sin abandonar el papel de la subjetividad, sin hacer tabla rasa de los más importantes aportes sobre las determinaciones psicológicas, políticas, o sobre el papel de la praxis crítica, es preciso retornar al pensamiento y a la acción que logre captar los procesos de la historia en sus determinaciones «objetivas», económicas y sociales, aquellas que se desarrollan por fuera de la subjetividad o de la voluntad del marxismo militante. El subjetivismo autoprotelamatorio de muchos partidos de izquierda, según el cual cada uno de ellos, en su fragmentariedad, se reclama como garantía de una dirección revolucionaria, constituye un obstáculo a superar. Para colaborar en la apertura de un curso de la realidad hacia la idea, parece ser preciso que la idea retorne, más allá del cógito militante, hacia la realidad.

Por otra parte, también la teoría crítica frankfurtiana, en su versión de los años 40, debe ser rectificada en el sentido de una apertura de la filosofía fuera de la subjetividad aislada. La reconstrucción habermasiana y honnethiana por la vía de la intersubjetividad comunicativa y del reconocimiento mutuo, no excede el marco de las disposiciones subjetivas de la historia. Habría que recoger el momento subjetivo, para decirlo hegelianamente, en un viraje hacia el objeto, hacia las formas en que se articula hoy, al decir de Szabón, el *tempo* del capital, en su actual recrudescimiento crítico a escala global.

¹⁸ Palti, *op. cit.*, pág. 176.