

El marxismo desafiado. Apuntes para una investigación

Marxism challenged. Notes for an investigation

Santiago M. Roggerone*

Resumen

A los fines de determinar cuál es la situación del marxismo en la actualidad, en el presente artículo se da cuenta de los embates propiciados a éste en el plano de la teoría. En un primer momento se analizan los retos planteados por el discurso de la posmodernidad y el frente filosófico del estructuralismo y el post-estructuralismo. Luego, se considera el desafío supuesto en los postulados de la llamada corriente del post-marxismo.

Palabras clave: Marxismo; Crisis de las Izquierdas; Posmodernidad; Post-estructuralismo; Post-marxismo

Abstract

In order to state the status of Marxism today, this paper studies the attacks launched to the latter at the theoretical level. Firstly, the article analyzes the challenges posed by the discourse of Post-Modernity and the philosophical front of Structuralism and Post-Structuralism. Then, it considers the defiance that is involved in the principles of the so-called Post-Marxism's movement.

Keywords: Marxism; Crisis of the Left; Post-Modernity; Post-Structuralism; Post-Marxism

* Argentino. Lic. en Sociología (FSOC-UBA), Maestreado en Sociología de la Cultura (IDAES-UNSAM) y Doctorando en Ciencias Sociales (FSOC-UBA). Becario doctoral del CONICET con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (FSOC-UBA). Auxiliar docente en la materia "El pensamiento sociológico del joven Marx" de la Carrera de Sociología (FSOC-UBA). Contacto: santiagoroggerone@gmail.com.

Parece que la única actitud digna para el ex-comunista es situarse au-dessus de la mêlée [...] Eso no quiere decir que el ex-comunista [...] deba retirarse a la torre de marfil (el desprecio a ella perdura en él a causa de su pasado). Pero podría en cambio replegarse en una atalaya y observar con imparcialidad y diligencia el caos de un mundo agitado, estar al acecho de lo que va a emerger de él e interpretarlo sine ira et studio.

Isaac Deutscher

Durante el transcurso de la primera década del siglo XXI se ha desmoronado el consenso neoliberal establecido tras el colapso del socialismo realmente existente. El primer golpe fue asestado luego de los ataques cometidos contra el World Trade Center, cuando literalmente se derrumbó desde sus mismos cimientos la utopía política de un capitalismo global articulado a través de patrones democrático-liberales. El segundo golpe fue propiciado luego de la hecatombe financiera de 2008, cuando la utopía económica de un libre mercado mundial registró la crisis más severa desde los tiempos de la Gran Depresión.

A causa de ello, no parece exagerado afirmar que ya entrada la segunda década del siglo XXI se torna evidente que la fantasía ideológica de Francis Fukuyama (1992) a propósito de la década de los noventa ha llegado a su fin. En efecto, dos décadas después de la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la URSS y la mayoría de los regímenes que se autoproclamaban socialistas, resulta claro que —a pesar de la importante derrota que sufrió el comunismo y el histórico triunfo que obtuvo la democracia occidental— la humanidad no ha arribado a algo así como al punto final de su evolución cultural. Si algo ha finalizado, ello es la idea misma del *fin de la historia*.

La presunción que se desglosa de lo dicho es que lo que caracteriza a los tiempos en los que nos toca vivir es una llamativa —e incluso paradójica— transmutación. Pues la crisis del marxismo que se manifestó en ciernes durante el transcurso de las dos largas décadas que sucedieron al Mayo Francés y que se experimentó de un modo bastante más dramático tras la disolución del socialismo realmente existente y la consagración del neoliberalismo como *única alternativa*, se ha trastocado en *otra*. Actualmente “está a punto de cerrarse una secuencia histórica, escribe Isabelle Garo, “a la vez teórica y política, que se instaló en la década de 1970 y que se caracterizó por el retroceso de las luchas sociales y la debacle de las alternativas políticas radicales” (Garo, 2013: 35). En verdad, a lo que hoy parecería estar asistiéndose es a una crisis del capitalismo que, tal como sucedía anteriormente con la del marxismo, es percibida como si no se tratara tan sólo de *una más* de sus crisis, sino como una crisis que porta algo consigo que la evidencia como *terminal*.

Ahora bien, los pronósticos catastrofistas en torno al destino del capitalismo que se desprenden del diagnóstico de su estado, pertenecen al orden de lo conjetural y por tanto deben ser tomados con suma cautela. Pues si bien es cierto que hoy día tiene lugar una

aguda crisis del “capitalismo tardío, transnacional y globalizado” (Grüner, 2005: 83), no por ello debe concluirse —como hace Mariano Ciafardini (2011) apelando a un modelo triádico hegeliano— que una vez concluidas las fases librecambista e imperialista, la etapa neoliberal del modo de producción del capital sólo puede ser una *etapa final*. Tal como plantea Robert Brenner (2009), es indudablemente cierto que hoy en día se encuentra culminando el modelo de economía financiarizada que rigió durante las últimas tres décadas. De hecho, siguiendo a Immanuel Wallerstein (2010) podría llegar hasta a pensarse que lo que esto en verdad significa es que el sistema-mundo moderno enfrenta una crisis sin precedentes. No obstante, es arriesgado predecir qué es lo que vendrá una vez que esta crisis llegue a su punto álgido, en donde el sistema tendrá que bifurcarse para resolver las dificultades que lo aquejan. No necesariamente es el socialismo lo que nos espera: una forma de capitalismo mucho más despótica, el despertar de una nueva era sombría o incluso la aniquilación de la especie humana son las restantes imágenes que se hallan en el espejo.

Es a causa de esto que el viejo *dictum* de Rosa Luxemburg, *socialismo o barbarie*, en nuestros días adquiere resignificación. A propósito, Terry Eagleton ha señalado que lo que previamente era una “fantasía apocalíptica” hoy no es más que “sobrio realismo”; el eslogan luxemburguiano “ha dejado ya de ser una mera floritura retórica: nunca antes fue tan tristemente pertinente” (Eagleton, 2011: 21-22). Es claro que más tarde o más temprano el capitalismo perecerá. Lo que de ninguna manera resulta claro, por supuesto, es si la humanidad lo hará con él. Todavía está en juego si el capitalismo sucumbirá por sus propias contradicciones o si lo hará a manos de los explotados y oprimidos del mundo. Ciertamente, si su abolición no se concreta antes de que la crisis sistémica alcance el clímax, todo podría perderse. Tal vez como nunca antes, la evolución cultural de tres milenios corre el riesgo de finalizar lacónicamente. Lo que en 1928 Walter Benjamin indicó en *Dirección única* —“es preciso cortar la mecha encendida antes de que la chispa llegue a la dinamita” (Benjamin, 2005: 64)— actualmente posee el mayor de los sentidos. Ya no se trata de que los hombres “no tienen nada que perder [...] más que sus cadenas” (Marx y Engels, 2004: 63): hoy en día, cuando una catástrofe ecológica de proporciones bíblicas parecería ser inminente, nos hallamos ante el “peligro de perderlo *todo*” (Žižek, 2011: 108) —a este respecto, cabría recordar aquella otra sentencia de Benjamin, en la que discutiendo con el propio Marx se afirmaba que las revoluciones no eran “la locomotora de la historia mundial”, sino “el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren” (Benjamin, 2007: 49).

Y en tanto entraña la principal contribución a la cultura del socialismo y el comunismo, es al marxismo al que mayor responsabilidad le cabe a la hora de impedir la detonación. Como ha indicado Fredric Jameson, para evitar que *todo* se pierda él se encuentra obligado a “volverse verdadero otra vez” (Jameson, 1997: 83). En definitiva, son los marxistas quienes mejor saben —siempre lo han sabido— que “el fin de los tiempos está cercano” (Žižek, 2011: 108). Depende sobre todo de los que no han claudicado, de los que se mantienen incólumes, de los que han aprendido a no retroceder ante el peligro, que la funesta situación en la que vivimos devenga en una oportunidad para el cambio social.

Pero bien, dado que del marxismo se trata, resulta crucial advertir que pese a que su crisis se ha transmutado en una crisis del capitalismo, él no ha adoptado una posición

relativamente ventajosa en el contexto del curso que toma la concatenación de acontecimientos en la coyuntura geopolítica. Marca la pauta de ello la nula incidencia de la teoría y la práctica marxistas en las protestas que en los últimos años sacudieron al mundo árabe, a Turquía y a Brasil; a países de la Unión Europea como Grecia, España e Italia; a potencias como Francia, Gran Bretaña y los Estados Unidos.

En conexión con esto vale decir que la *vuelta de Marx* que es pregonada al tiempo que los Indignados, el movimiento Occupy y los militantes 2.0 como Julian Assange ganan las primeras planas de los diarios del mundo, posee en lo fundamental algo de falso. Pues con el Marx edulcorado que hoy es redescubierto como analista perspicaz del capitalismo moderno-occidental e incluso como aceptable profeta post-político del orden mundial, no retorna a la vida el pensamiento estratégico del marxismo forjado por figuras como Engels, Lenin, Trotsky y Gramsci. La *vuelta de Marx* a la que hoy se asiste entraña la última fantasía posmodernista: como ha indicado Daniel Bensaïd, el que retorna es “un Marx sin comunismo y sin revolución, un Marx académicamente correcto” (Bensaïd, 2011: 9) —vale decir, un Marx sin organización y sin partido, un Marx sin programa y sin estrategia.

En el contexto del agotamiento de la *restauración burguesa* cuya coronación tuvo lugar en 1989-1991 y la alborada de una *nueva época de guerras, crisis y revoluciones* —la alborada de “una nueva época de tiempos interesantes” (Žižek, 2012: 413) en donde todo se trastoca y desordena—, resulta imperioso determinar con precisión cuál es la situación del marxismo.¹ Para ello, necesariamente, hay que proporcionar una indicación mínima de lo que es el marxismo. A este respecto lo que ante todo habría que decir es que el principal legado de Marx consiste en el establecimiento de la piedra angular de una crítica no sólo de la economía política, sino también del capitalismo; no sólo de la política de las clases dominantes, sino también de la política y las clases mismas; no sólo del derecho y de las leyes del Estado burgués, sino también del Estado mismo —en suma, una verdadera e implacable teoría crítico-radical de todo lo existente. En esta línea, Bruno Bosteels ha definido recientemente al marxismo como “un pensamiento del desencuentro”, es decir, como “un pensamiento de la desligazón o de la falta constitutiva en el centro del lazo social” (Bosteels, 2013: 23). Aquí se acordará con esta definición; sin embargo, la premisa de la que será imprescindible partir es que ante todo el marxismo supone la coexistencia de tres proyectos que si bien se encuentran relacionados en lo esencial son relativamente autónomos: un proyecto político —la consecución del socialismo y el comunismo—, un proyecto científico —la comprensión de la realidad social a través del materialismo histórico— y un proyecto filosófico —el desarrollo de la concepción materialista-

¹ Siguiendo a Matías Maiello y Emilio Albamonte, por *restauración burguesa* se entiende “la contraofensiva que el imperialismo desplegó sobre el conjunto del mundo luego de cerrar, mediante una combinación de derrotas físicas y desvíos, el ascenso revolucionario que tuvo lugar entre los años 1968 y 1981” (Maiello y Albamonte, 2011: 59). La III Internacional de Lenin definió originariamente la fase imperialista del capitalismo como una etapa de crisis, guerras y revoluciones; en este sentido, en un texto de 1937, Trotsky todavía podía plantear que su época era “la época de las guerras, las revoluciones y el fascismo” (Trotsky, 2008a: 29). Si bien actualmente la situación mundial no registra el tipo de convulsiones que tuvieron que atravesar los referentes más destacados del marxismo clásico, sí existen signos de lo que podría concebirse como el comienzo de una *nueva época de guerras, crisis y revoluciones—una época en la que todo se trastoca y desordena, una época de tiempos verdaderamente interesantes.*

dialéctica. Pero en vistas a lo que aquí habrá de concernirnos, lo trascendente no pasa por indagar en el estado de cada uno de estos proyectos. El interrogante que en este artículo adquirirá relevancia a los fines de echar luz a la actual situación del marxismo, posee un sentido algo más amplio. Para plantearlo sin ambages: la crisis que el marxismo enfrentó con el colapso euro-soviético, ¿representó realmente, como plantea Elías J. Palti, una “*crisis última y final*” (Palti, 2005: 16)? Tras la desintegración del socialismo realmente existente, ¿los marxistas se hallaron ante algo así como una “experiencia del desastre” (ibídem: 198)?²

En la encrucijada

Lo que en las últimas décadas ha sido un motivo característico entre académicos e intelectuales es la idea de que el marxismo se halla ante una derrota definitiva. En efecto, en tiempos recientes se ha alegado una y otra vez que el “triumfo *final* del capitalismo” (ibídem: 75) evidenciado tras el colapso del bloque soviético habría conllevado una serie de retos inéditos para el marxismo que lo habrían dejado a las puertas de su disolución. Quisiéramos plantear aquí que este diagnóstico es exagerado, que se basa en premisas incorrectas cuya formulación en última instancia tiene que ver con una incomprensión del núcleo cabal de la teoría y la práctica marxistas. A fin de cuentas, como ha señalado José Sazbón, lo que fundamentalmente supone la idea de *crisis del marxismo* es el cotejo de “una coyuntura [...] de desvalimiento o extenuación” con “un estado anterior” en el que, productivo y convocante, el materialismo histórico “habría impuesto su autoridad y se habría mostrado fértil” (Sazbón, 2002: 51). Es un hecho incuestionable que, al menos desde el fracaso de las revoluciones de 1848, el marxismo ha lidiado una y otra vez con trabas y dificultades que la mayoría de las veces eran endógenas. Podría afirmarse incluso que la historia del marxismo se reduce a la de sus crisis:

No es exagerado decir que cualquier historia de las “crisis del marxismo” se identifica, sin más, con la historia del mismo marxismo, pues una y otra son coextensivas y complementarias: la unidad incuestionada de un marxismo carente de tensiones no puede existir sino como un paradigma evanescente (ibídem: 52-53).

Toda referencia a una crisis del marxismo, por lo tanto, no consiste más que en la “invocación de una situación recurrente en la historia de esta corriente” o —para ponerlo de un modo más drástico— en la “apelación a un sintagma disponible, de plástica eficacia” (ibídem: 53), que por lo general ha abrevado en la reconstrucción o la deconstrucción de tesis filosóficas, teóricas y políticas. Más que una doctrina de la revolución permanente, el marxismo es entonces un pensamiento en *estado de crisis permanente*.

² “La experiencia del desastre se asocia a la sensación de situarse al borde de un abismo, que no es la misma que la de enfrentar una catástrofe, sino, más bien, similar a la de la calma que le sigue, al estado de ruina no únicamente material que deja un derrumbe, huella inconfundible de una tragedia acaecida, es decir, ya pasada pero que, sin embargo, nos deja la sospecha o la promesa presentida de encerrar una amenaza futura infinita (que es tal precisamente porque nunca llega, porque es siempre eso, una amenaza sospechada —o promesa presentida—: la de que quizás no exista ningún futuro y que, sin embargo, aún hay que seguir viviendo)” (Palti, 2005: 198).

Existe, sin embargo, un momento de verdad en la idea de que, en tiempo reciente, la corriente de pensamiento en cuestión ha sido desafiada como quizás nunca antes. Sería necesario hacer un poco de historia para entender esta hipótesis en todo su esplendor.

El derrumbe de la URSS y el fin de los regímenes políticos que tenían lugar en sus satélites pero también en otros Estados como Yugoslavia y Albania, no obedeció tanto a un triunfo del capitalismo como a un fracaso del socialismo. Tras que en 1923, en el contexto del *Terminador* estalinista, la doctrina del socialismo en un solo país se impusiera a la teoría de la revolución permanente y por tanto el carácter obrero del estado soviético se degenerara burocráticamente, la implosión de la URSS y la consecuente conversión de la *nomenklatura* en una clase propietaria de los medios de producción, constituía tan sólo una cuestión de tiempo —de acuerdo a los lineamientos del *Programa de Transición* de la IV Internacional que era impulsada por Trotsky, sólo una revolución política desde abajo podría haber torcido el curso del inexorable destino ruso.

De hecho, el momento de la caída propiamente dicho no estuvo signado por la marcha de la pasmosa economía soviética, sino por el rumbo político que la burocracia —en las figuras de Gorbachov y Yeltsin— le imprimió al régimen luego de los años de estancamiento de Brezhnev. Como bien ha señalado Eric Hobsbawm,

Lo que condujo a la Unión Soviética con creciente velocidad hacia el abismo fue la combinación de *glasnot*, que significaba la desintegración de la autoridad, con una *perestroika* que conllevó la destrucción de los viejos mecanismos que hacían funcionar la economía, sin proporcionar ninguna alternativa, y provocó, en consecuencia, el creciente deterioro del nivel de vida de los ciudadanos. El país se movió hacia una política electoral pluralista en el mismo instante en que se hundía en la anarquía económica. Por primera vez desde el inicio de la planificación, Rusia no tenía, en 1989, un plan quinquenal [...] Fue una combinación explosiva, porque minó los endebles fundamentos de la unidad económica y política de la Unión Soviética (Hobsbawm, 2006: 479-480).

Resumiendo entonces: si en las postrimerías del siglo XX el socialismo realmente existente se encontraba en un callejón sin salidas, ello obedecía más a los propios errores cometidos que a las virtudes del libre mercado y la sociedad de consumo.

Tal como no podría haber sido de ninguna otra manera, este arribo a un callejón sin salidas por parte de la URSS y la totalidad del Segundo Mundo —pues en lo fundamental, lo dicho no sólo es válido para lo acontecido en el régimen soviético y el conjunto de países de Europa Oriental, sino también para lo que sucedió en China, Corea, Vietnam o Cuba— conllevó una crisis generalizada del socialismo y el marxismo. En mayor o en menor grado, todas las organizaciones políticas emparentadas con el marxismo que disidían abiertamente con el estalinismo —ya fueran (por derecha) socialdemócratas o (por izquierda) trotskistas, maoístas o guevaristas— se vieron igual de arrastradas por el vendaval que trajo aparejada la crisis. Ciertamente, en el umbral del siglo XXI el clima era similar al de la Restauración que había sucedido a la Revolución Francesa —a este respecto, considérese que aquello que efectivamente parecía haberse cerrado entre los años de 1989 y 1991 era la época estatista-revolucionaria que había comenzado exactamente dos siglos antes, de la mano de los jacobinos.

Tomando una expresión del filósofo Alain Badiou, podría decirse que en lo que se encontraron envueltos los hombres hacia el fin del milenio fue, verdaderamente, en *un désastre obscur*:

Aquí reside lo oscuro y lo penoso del momento. Que el sistema del partido-Estado se derrumbe, que el modo estalinista de la política quede saturado y moribundo, todo esto es excelente y, por añadidura, son fenómenos que iban a ocurrir necesariamente y para los que hemos trabajado, bajo el impulso acontecimental de Mayo del 68 y sus derivaciones, con la fiel tenacidad de la invención militante, que es invención de pensamiento. Pero que ese derrumbe, en vez de inaugurar una acontecimentalidad en la que proceda desplegar otro modo de la política, otra figura singular de la emancipación [...], tenga lugar bajo la batuta de la “democracia” de los propietarios imperiales; que el supremo asesor político de la situación sea Bush; que el deseo ostentado sea el de la desigualdad y la propiedad; que la regla sea el Fondo Monetario Internacional; que el “pensamiento” no sea más que vano machacar de las opiniones más bajas y convencionales: de seguir las cosas este curso, ello sería, en verdad, melancólico (Badiou, 2006: 38-39).

Para ponerlo en los términos de Ariel Petruccelli (2010): tras el colapso euro-soviético y la implementación de una economía mixta orientada hacia el mercado en la China de Deng Xiaoping, el marxismo habría arribado a una verdadera encrucijada. Lo que esto quiere decir es que, caída del bloque soviético mediante, lo que en apariencia habría enfrentado el marxismo —al que para ser más precisos deberíamos referirnos en plural, pues *hay más de uno*, necesariamente *tiene que haber más de uno*—, no habría sido otra de esas crisis con las que habría lidiado recurrentemente desde 1848. A pesar de que la historia del marxismo no es otra que la de sus crisis, por lo que el mismo se habría visto condicionado decisivamente desde 1989-1991 fue por toda una experiencia traumática con la que, a decir de Elías J. Palti, se habría abierto “una suerte de quiebra de inteligibilidad” (Palti, 2005: 19) a través de la cual todas las certidumbres que hasta el momento se poseían se precipitaron a colapsar estrepitosamente.

Si esto efectivamente así fuera, el marxismo ya no dispondría, *prima facie*, de una posición hegemónica dentro del campo teórico-práctico de la lucha emancipatoria radical. De acuerdo a lo establecido por Perry Anderson, el propósito del marxismo pasaba por “dar a los hombres y mujeres los medios para ejercer *una auténtica autodeterminación popular por primera vez en la historia*” (Anderson, 1985: 23). Para ello, al menos hasta el momento de la desintegración de la URSS, contaba con tres características que lo diferenciaban de las restantes contribuciones a la cultura socialista: “su amplia esfera de acción como *sistema intelectual*”, “su carácter de *teoría del desarrollo histórico*” (Anderson, 2004: 106) y “su radicalismo como *llamada política a las armas* en la lucha contra el capitalismo” (ibídem: 107). Gracias a la posesión de estas características, allí donde el marxismo predominaba entre las fuerzas que luchaban contra el capitalismo, las posibilidades de que éste sucumbiera se acrecentaban.

Pero la crisis *terminal* a la que alude Palti implicaría que esta situación se habría trastocado seriamente. Tras la caída de los bastiones del socialismo no sólo habría disminuido el atractivo que anteriormente despertaba el marxismo, sino también que se habría obturado la posibilidad misma de derrotar a la clase capitalista. En lo que se habría ingresado a partir de

la década de los noventa sería una suerte de era post-metafísica en la que no sólo ya no habría lugar para el marxismo: las izquierdas, el proletariado y hasta la mismísima historia habrían tocado a su fin.

Si hay que adherir a la tesis de que hoy día el marxismo se encuentra en una encrucijada, debe hacerse no compartiendo el planteo de Palti y las conjeturas que a partir del mismo pueden realizarse, sino entendiendo —como en parte hace Petruccelli— que en las últimas décadas el marxismo ha sufrido embates significativos en el plano de la práctica pero sobre todo en el plano de la teoría. En efecto, los presuntos fracasos que han registrado los proyectos del marxismo y los desafíos que a éste le han sido enunciados por sus adversarios en el contexto de un casi desesperado repliegue merecen ser examinados detalladamente. Pues si el trabajo intelectual continúa siendo lo que era para Louis Althusser —esto es, “lucha de clases en la teoría” (Althusser, 2008: 17)—, ésta es en definitiva la tarea que la actualidad designa a quienes se preocupan por el porvenir de las batallas emancipatorias que acontecerán en el nuevo milenio.

Tal vez teniendo algo de todo esto en cuenta, Anderson ha señalado en un acto de extrema lucidez que “no es lo mismo ser derrotado que doblegado” (Anderson, 2008b: 13). *En un estado de crisis permanente, duramente golpeado e incluso malherido, pese a todo y contra todo, el marxismo persiste*. Si esto es asumido plenamente se torna factible proceder de tal modo que el actual estado del marxismo pueda ser determinado de forma exhaustiva, imparcial y diligente. Como bien apunta Anderson, “la derrota es una experiencia difícil de dominar: siempre hay la tentación de sublimarla. Mas para superarla es necesario poder mirar a la cara a los adversarios teóricos, sin indulgencia ni autoengaño” (ibídem: 10) — para ponerlo de otro modo: puesto que, como sugiere Badiou, “lo que no se piensa insiste” (Badiou, 2005a: 13), quien es derrotado está obligado a pensar y repensar la suerte que le ha tocado correr.³

En otras palabras, de lo que se trata en una época como ésta —es decir, una época signada aún por la apatía generalizada y el rechazo de las utopías emancipatorias y libertarias (pero no obstante, una época que es también de profundo desorden)—, es de adoptar el punto de vista de un “realismo intransigente” que niegue “toda componenda con el sistema imperante” y a la vez rechace “toda piedad y eufemismo que puedan infravalorar su poder” (Anderson, 2000b: 12). Sólo mediante un punto de vista de tal naturaleza será posible estipular si el marxismo se ha o no recompuesto de lo que supuestamente era una crisis

³ Claramente, Anderson invoca a Trotsky, quien en *La revolución traicionada* había señalado que “el que realmente quiera servir a la causa de la emancipación de la humanidad, debe tener el valor de mirar la verdad de frente, por amarga que ésta sea” (Trotsky, 2012: 6). En consonancia, en *El Programa de Transición*, el revolucionario soviético plantearía: “Mirar la realidad cara a cara, no buscar la línea de la menor resistencia, llamar a las cosas por su nombre, decir la verdad a las masas por amarga que sea, no temer los obstáculos, ser fiel en las pequeñas y en las grandes cosas, ser audaz cuando llegue la hora de la acción, tales son las reglas de la IV Internacional. Ella ha mostrado que sabe ir contra la corriente. La próxima oleada histórica la pondrá sobre su cresta” (Trotsky, 2008b: 107-108).

terminal y si, como consecuencia de ello, ha logrado o no salir de la encrucijada que el actual panorama intelectual le plantea.⁴

La propuesta para lo que aquí nos compete consiste entonces en establecer una posición que, como la de Anderson —pero también como la de otros tantos brillantes intelectuales contemporáneos—, parta del escenario que implica la “constatación de una derrota histórica” (ibídem: 14) de las izquierdas y el movimiento obrero y, en función de ello, pregone escepticismo para lo que concierne al presente pero optimismo para lo que respecta al futuro. En alguna oportunidad Trotsky señaló que “todo el que se inclina ante los hechos consumados es incapaz de preparar el porvenir” (Trotsky, 2012: 8). Es por eso mismo que no podemos más que discrepar con Palti —y en esto la posición asumida por Horacio Tarcus en el debate entablado con él constituye una referencia de envergadura— en lo que concierne a la caracterización de la perspectiva andersoniana.⁵

Si bien para Anderson resulta evidente que el marxismo, en tanto forma parte de la cultura socialista, sufrió una derrota histórica tras lo ocurrido entre 1989 y 1991, no debe inferirse que ello significa que lo que hoy estaríamos experimentando sería algo así como “una *derrota final*, el borramiento del horizonte de *toda* perspectiva revolucionaria” (Palti, 2005: 49-50). En efecto, la derrota de la que habla Anderson de ninguna manera puede ser homologada a una victoria final del capitalismo. Asimismo, es en cuanto menos incorrecto definir el enfoque andersoniano como “*Saber sin Verdad*” (ibídem: 23), es decir, como una renuncia al horizonte político práctico del marxismo en pos de una salvación de su teoría.

Decididamente inscripto en la tradición de “herederos de Trotsky” (Anderson, 2005: 121) que fuera descrita hacia el final de *Consideraciones sobre el marxismo occidental* y que incluía a pensadores de la talla de Isaac Deutscher, Roman Rosdolsky y Ernest Mandel, el marxismo andersoniano no renuncia ni al anticapitalismo ni a la lucha por la consecución

⁴ Huelga decir que el *realismo intransigente* que Anderson recomendaba adoptar en la editorial de la *New Left Review* del año 2000, es tributario de lo que Gilbert Achcar (2000) ha consignado como un *pesimismo histórico*. En la actualidad, tanto Anderson como la *New Left Review* en general subestiman las consecuencias de una crisis económica que ya lleva más de cinco años. En efecto, en la editorial del número 61 de la revista Susan Watkins ha señalado que los juicios de Anderson a propósito de la inexistencia de una “agencia colectiva capaz de medirse con el poder del capital” (Anderson, 2000b: 14), “siguen en pie” (Watkins, 2010: 23). Es como si la “profunda crisis económica” que efectivamente ha estallado en occidente no estaría aún “en condiciones de zarandear los parámetros del consenso actual” (Anderson, 2000b: 16); sólo el tiempo podrá decir si esta intuición es correcta.

⁵ El debate entre Palti y Tarcus es una de las tantas derivas que ha tomado el *affaire del Barco*, y sin riesgo a exagerar podría decirse que constituye uno de los capítulos más interesantes de la reciente historia intelectual local —en este sentido, como de hecho lo ha manifestado el mismo Palti, es realmente una pena el tono que ha llegado a adquirir la polémica. Lo que era originalmente un intercambio circunscripto a los avatares de la razón militante, a partir de la contraréplica de Tarcus a lo que había sido la crítica de Palti a un artículo suyo, el debate viró hacia cuestiones relativas a la situación del marxismo en la actualidad y su posible porvenir. Si bien en lo sucesivo el intercambio se ajustaría casi exclusivamente a la discusión de problemas de índole historiográfica, el punto álgido del mismo pasaría sin dudas por la reyerta generada a partir de lo establecido por Palti en torno a Anderson en *Verdades y saberes del marxismo*. Cfr. Tarcus (2006/2007; 2008/2009; 2009/2011) y Palti (2008/2009; 2010; 2012). Véase, también, las intervenciones de Petruccioli (2009/2011) y Sotelo (2009/2011).

del socialismo y el comunismo. Delimitándose de todo tipo de artimañas idealistas,⁶ en sus trabajos Anderson hace gala de realismo, racionalismo, objetivismo y universalismo.⁷ Tal como ha indicado sagazmente Gregory Elliott, su obra “conjuga la reflexión sobre ‘el rumbo de los tiempos’ con la resistencia a este mismo rumbo” —vale decir, “el realismo de la inteligencia y la intransigencia de la voluntad” (Elliott, 2004: 383). En suma, lo que entraña la perspectiva andersoniana es un intento historiográfico que pese a todo y contra a todo se dispone a persistir en el marxismo. Recordatorio implacable de aquello que Trotsky escribiera poco antes de morir —“los que no son capaces de defender las posiciones ya conquistadas, nunca conquistarán ninguna más” (Trotsky, 2010: s/p)—, la perspectiva andersoniana constituye el esfuerzo intelectual más serio por cumplimentar lo que ese otro marxista imprescindible que es Daniel Bensaïd ha tematizado como una *lenta impaciencia* —esto es, como “una exigencia eminentemente política de no ceder, de no renunciar, de no entregar las armas” (Bensaïd, 2002: 14).⁸ Lo que aquí nos ocupa descansa en un deliberado intento por situarnos en el terreno despejado por esta perspectiva.

⁶ Respecto a esto, Palti yerra al afirmar que a partir de que Anderson estrechara su vínculo intelectual con Fredric Jameson (Anderson, 2000a) tendió a hallarse más cerca de una “degradación idealista del marxismo” que del “linaje de historiadores marxistas británicos” (Palti, 2005: 52) con el que solía identificarse. En efecto, considerar que el intento de Jameson (2005) por caracterizar la lógica cultural del capitalismo tardío constituye una empresa idealista y no materialista es como mínimo problemático. Por otra parte, resulta un tanto descabellado sugerir que no es historiográfica la esencia de un autor que ha escrito libros como *Transiciones de la Antigüedad al feudalismo*, *El Estado absolutista*, *El nuevo viejo mundo* o que recientemente ha publicado estudios sobre la política exterior norteamericana y la ideología india (Anderson, 2013a; 2013b).

⁷ A propósito, Petruccelli ha señalado que el marxismo andersoniano es “realista tanto en el sentido ontológico y epistemológico de la palabra (en los que el realismo se opone al idealismo), cuanto en el sentido político del término: intenta fundar la acción revolucionaria en una adecuada y realista comprensión de la historia y de las coyunturas. Es racionalista en el sentido de confiar en la razón y de creer que, en principio al menos, resultaría posible tener buenas razones para elegir entre teorías rivales. Es objetivista si por ‘objetivo’ entendemos un discurso pasible de ser sometido a contrastación y control. Y es universalista porque sin desconocer la enorme diversidad histórica y cultural de las sociedades humanas presupone que existen, entre todas ellas, ciertos elementos comunes (algunas características, determinadas necesidades, ciertos límites)” (Petruccelli, 2010: 156-157).

⁸ “La historia tumultuosa de los trotskismos”, indica Bensaïd, “gira [...] en torno a una gran cuestión: ¿cómo seguir siendo ‘revolucionarios sin revolución’? [...] La victoria póstuma de Trotsky y sus herederos, conocidos o anónimos, habrá sido desplegar tesoros de coraje y de inteligencia para no perder el norte cuando tantas reputadas cabezas bien pensantes se sumaban, por laxitud o por oportunismo, a los vencedores del momento, ya se tratara de las potencias occidentales o de las burocracias totalitarias. Desplegando su hilo de Ariadna en los laberintos de una época opaca, sus combatientes de retaguardia han salvado a los vencidos de lo que el historiador inglés E. P. Thompson llamó ‘la aplastante condescendencia de la posteridad’. Basta con contemplar el campo de ruinas del estalinismo descompuesto y de la socialdemocracia convertida al liberalismo —confusión histórica, esterilidad teórica, inconsistencia política, incapacidad de explicarse ante un pasado que no se desvanece— para apreciar en su justa medida esa victoriosa derrota. Ella preserva la posibilidad de volver a empezar transmitiendo a las nuevas generaciones la memoria y los elementos de comprensión del ‘siglo de los extremos’, necesarias para aventurarse en las incertidumbres y los peligros del siglo que comienza” (Bensaïd, 2002: 14-15). El autor emplea la idea de *lenta impaciencia* en su autobiografía; *cfr.* Bensaïd (2004).

El discurso de la posmodernidad y el desafío del (post-)estructuralismo

¿Pero cuáles han sido y en qué han consistido los embates que el marxismo ha sufrido en las últimas décadas? Sin lugar a dudas, la embestida más estridente fue aquella que vino de la mano de un peculiar discurso que durante las décadas del ochenta y noventa llegó a convertirse en todo un sentido común. Nos referimos, claro está, al ataque que para el marxismo se halló supuesto en el advenimiento del discurso de la posmodernidad.

Acuñaada originalmente por Federico de Onís en los años treinta, la idea de lo posmoderno poseyó históricamente una carga peyorativa y concernió sobre todo al mundo de las artes. Como apunta Perry Anderson (2000a), el sentido con el que el término es habitualmente asociado cristalizaría recién durante la década del setenta gracias a la labor de críticos como Ihab Hassan (1971) y arquitectos como Robert Venturi (1971) y Charles Jencks (1980). En este contexto tendría también lugar la primera aproximación filosófica a la problemática.

En *La condición postmoderna*, Jean-François Lyotard diferenciaba con énfasis a lo posmoderno de lo moderno —que se caracterizaba por la apelación a algún “gran relato, como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador” (Lyotard, 1984: 9), etc.— y lo definía como “la incredulidad con respecto a los metarrelatos” (ibídem: 10). Lo que a entender de Lyotard distinguía a la condición *post*-moderna era que bajo su égida la existencia adquiriría un carácter eminentemente libidinal, pues lo preponderante pasaba a ser la liberación de energía psíquica y emocional que se hacía en pos de la obtención de satisfacción.

Pero el nihilismo hedonista mediante el cual Lyotard proclamaba celebratoriamente la muerte de todos los grandes relatos no era el único componente del discurso de la posmodernidad. Tanto el paso de la realidad a la simulación que era pregonado por Jean Baudrillard (2006) como la declaración del fin de la historia hecha por Francis Fukuyama (1992) se transformaron en los motivos más rimbombantes al tiempo que alrededor del globo se imponía la nueva derecha de Margaret Thatcher, Ronald Reagan y François Mitterrand, en la que la nueva izquierda de los sesenta y setenta trágicamente se había metamorfoseado.⁹

El planteo de Lyotard y los demás adalides de lo posmoderno estaba fuertemente vinculado con la idea del surgimiento de una sociedad post-industrial, desarrollada por autores como Alain Touraine (1973) y Daniel Bell (2006). La tesis central postulaba que el conocimiento se había convertido en la principal fuerza productiva y la élite técnico-profesional formada en las universidades en la fuerza de trabajo por antonomasia. Lo que esencialmente significaba la entrada en un régimen post-industrial consumista y el viraje hacia una economía de servicios post-fordista y flexibilizada, orientada hacia la financiarización y el desarrollo de nuevas tecnologías comunicacionales e informáticas, era la ruptura radical

⁹ Es sumamente sugerente que tanto en Lyotard como en Baudrillard y Fukuyama “el sello característico de la versión posmoderna del fin de la historia ha sido la fusión de los [...] tópicos que Kojève había opuesto como alternativas” (Anderson, 1996: 89). Ciertamente, en la imposición de la derecha a la izquierda hegeliana que decantó a través de la labor de Alexandre Kojève en la Francia de posguerra, se encuentra en germen el advenimiento del discurso de la posmodernidad.

con los principios de la Ilustración en los que la civilización occidental se anclaba. En particular, el quiebre se producía con la modernidad en donde —como nos ha recordado Marshall Berman (1988)— todo lo sólido se desvanecía en el aire, y con el modo de producción capitalista a través del cual aquella se había configurado. Scott Lash y John Urry (1998) llegaron a definir la especificidad de este corte afirmando que lo que habría tenido lugar consistiría en una transición hacia un capitalismo desorganizado; por su parte, Alexander Bard y Jan Soderqvist (2003) han propuesto el concepto de *consumariato* para definir la fisonomía que asumiría el proletariado en la nueva coyuntura.

En lo fundamental no habría fisuras significativas ni entre lo que Lyotard, Baudrillard y Fukuyama planteaban ni entre lo teorizado por aquellos que se preocupaban por captar las singularidades de lo que aparentemente era un nuevo tipo de sociedad. En efecto, en el umbral del colapso del socialismo realmente existente tomó forma un fuerte consenso (post-)ideológico gracias al cual la idea de lo posmoderno adquirió el perfil de un “patrimonio de la derecha” (Anderson, 2000a: 66).¹⁰

Este sería el terreno en el que tendría lugar la primera intervención de la izquierda. Si bien a ella seguirían otras que dislocarían los supuestos políticos, económicos e ideológicos que se hallaban implícitos en la idea de posmodernidad, lo cierto es que la captura que Fredric Jameson (2005) hizo del término constituyó una verdadera proeza.

En el dominio que Jameson ganó sobre el término de posmodernidad, estamos presenciando una proeza [...]: un concepto cuyos orígenes visionarios habían sido casi enteramente borrados por un uso contemporizador con el orden establecido fue ganado, mediante un despliegue prodigioso de energía e inteligencia teórica, para la causa de una izquierda revolucionaria. Fue una victoria discursiva obtenida en contra de toda probabilidad política, en un periodo de hegemonía neoliberal en que todas las señas familiares de la izquierda parecían anegadas por las olas de la marejada reaccionaria. Se consiguió, sin duda, porque la cartografía cognitiva que ofrecía del mundo contemporáneo captaba de manera inolvidable, a la vez lírica y cáustica, las estructuras imaginativas y la experiencia vivida del tiempo, así como las condiciones que la limitan (Anderson, 2000: 92-93).

Efectivamente, representando tanto una culminación como un rebasamiento de la tradición del marxismo occidental y encontrándose altamente influenciado por el análisis de las reconfiguraciones del capitalismo de posguerra que había sido desplegado por Ernest Mandel (1979), el trabajo de Jameson desarticuló el discurso imperante sobre lo posmoderno. Mediante su intervención, el campo de fuerzas de la problemática fue reconfigurado radicalmente, pues la posmodernidad dejó de ser conceptualizada como un mero opuesto de la modernidad para pasar a ser entendida como un triunfo completo de la misma. Fiel a una vocación hegeliana-totalizadora que se plasmaba en la periodización y el trazado de mapas cognitivos, Jameson proporcionó el anclaje material de los cambios estéticos y epistemológicos de la nueva coyuntura. Con ello, desde entonces, el posmodernismo pasó a ser para el capitalismo tardío lo que el realismo y el modernismo

¹⁰ A este respecto, resulta sintomático que hasta Jürgen Habermas (2004), quien en 1980 llamó la atención sobre la incompletitud del proyecto de la modernidad, no estuviera dispuesto a trascender el horizonte de la democracia liberal y, debido a ello, aceptara al capitalismo como única alternativa posible.

respectivamente habían sido para el capitalismo liberal y el capitalismo imperialista: una dominante cultural.¹¹

Ciertamente, mediante la proeza de Jameson, el marxismo logró resistir e incluso devolver la marejada de ataques que había recibido. Desangelado, el discurso de la posmodernidad dejó de representar peligro alguno, pues ya no era otra cosa que “historia sin narrativa, individuos sin identidad, discurso sin sentido, arte sin representación, ciencia sin verdad” (Anderson, 1998c: 82). En relación al surgimiento de una era post-industrial, hay que decir que era cierto que la entrada en una fase tardía del capitalismo implicaba mutaciones. Un ejemplo claro de ello fue la disminución del trabajo industrial que tuvo lugar en todo el mundo a partir de la década del setenta; pero ese fenómeno —sobre el cual, a decir verdad, se llegó a exagerar demasiado— se vio contrarrestado por la expansión del empleo asalariado y por la relocalización de la producción fabril en la periferia. En la actualidad, las premisas y las tesis del marxismo no se encuentran contrariadas sino fortalecidas, pues en el mundo globalizado del capitalismo comunicativo,¹² la clase trabajadora se ha vuelto verdaderamente universal. En tiempos en los que el *espíritu* del capitalismo ha adquirido un nuevo semblante (Boltanski y Chiapello, 2002) y el carácter se ha corroído (Sennett, 2000), la colectivización de la propiedad y la obtención de igualdad sustancial continúan estando a la orden del día.

Ahora bien, debe ser señalado que al igual que Paul de Man (1990) y aquellos que popularizaron la deconstrucción textual como una metodología aplicable sin más a cualquier objeto de estudio, Lyotard y los cultores de lo posmoderno fueron tan sólo los epígonos de un frente filosófico que para el marxismo evocó un desafío mucho más profundo. Como ha precisado Alain Badiou, la historia de este frente se extiende desde la posguerra hasta el final del socialismo realmente existente; su escenario principal es Francia, país en el que tuvo lugar “un momento filosófico [...] que, salvando todas las distancias, resiste la comparación con los ejemplos de la Grecia clásica y de la Alemania de la Ilustración” (Badiou, 2005b: 37).¹³

¹¹ Lo que de acuerdo a Andreas Huyssen (2002) esta dominante cultural evocaría sería una mercantilización de lo estético a través de la cual la *gran división* entre la alta y baja culturas habría sido socavada. A causa de ello, argumenta Huyssen, en las condiciones de la vida actual del modernismo radicalizado se habría dado paso a una cultura popular *post-moderna*. Además de *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, véase Jameson (2002).

¹² Según Jodi Dean, el tipo de capitalismo imperante en la actualidad sería uno que “apropia, privatiza e intenta monetizar la sustancia social. No depende de la cosa-mercancía. Explota directamente la relación social en el centro del valor. Las relaciones sociales no tienen que tomar la forma fantástica de la mercancía para generar valor para el capitalismo. A través de la comunicación interconectada-personalizada y las tecnologías de la información, el capitalismo ha encontrado una forma más directa de apropiación de valor” (Dean, 2012: 129).

¹³ Para Badiou el momento filosófico francés contemporáneo —que en cierto modo parte de lo que Henri Bergson y León Brunschvicg hicieron con Descartes, y que está condicionado por la emergencia de una nueva forma de escritura y por el establecimiento de un nuevo vínculo con el psicoanálisis— “abarcó una nueva apropiación del pensamiento alemán, una visión de la ciencia como creatividad, un compromiso político radical y una búsqueda de nuevas formas en el arte y en la vida. A través de estas operaciones se despliega el intento común de encontrar una nueva posición, o disposición, para el concepto: el desplazamiento de la relación entre el concepto y su entorno externo mediante el desarrollo de nuevas relaciones con la existencia,

Concluyendo su estudio sobre la tradición del marxismo occidental, Martin Jay señaló que el surgimiento del movimiento post-estructuralista representaba todo un desafío para el paradigma del materialismo histórico, pues si este movimiento se caracterizaba por algo era por una “incesante hostilidad hacia la totalidad” (Jay, 1984: 515). Prácticamente al unísono que Jay escribía esto, en el contexto de una serie de conferencias destinadas a revisar las predicciones realizadas en *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Anderson argumentaba que —tras presentar batalla e imponerse— el amplio frente teórico del estructuralismo y el post-estructuralismo había logrado instalar su agenda teórica allí en donde hasta hace poco había prevalecido la del marxismo.¹⁴

Si el planteo de Anderson es correcto, se torna evidente que lo que en verdad implicó el fenómeno de la crisis del marxismo fue una “crisis de un cierto marxismo, geográficamente confinado a la Europa latina: Francia, Italia y España, esencialmente” (Anderson, 2004: 30). La derrota habría sido infringida precisamente allí donde el marxismo había sido más fuerte, donde durante la posguerra el comunismo oficial había llegado a transformarse en una alternativa política de masas.

Particularmente en Francia la contienda se libró en el propio terreno del marxismo, girando alrededor del problema teórico de “la naturaleza de las relaciones entre la estructura y el sujeto en la sociedad y la historia humanas” (ibidem: 36). Todo comenzó cuando Claude Lévi-Strauss se propuso rebatir el replanteo existencialista de las relaciones mencionadas que había sido llevado a término por Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty y Simone de Beauvoir a los fines de disminuir la tensión entre las tendencias economicistas y voluntaristas que anidaba en el seno del marxismo. Respondiendo puntualmente a la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, Lévi-Strauss esgrimió un enérgico ataque contra el humanismo, la razón y la diacronía histórica. Contraponiendo la mitología de lo civilizado al pensamiento salvaje, llegó a escribir: “el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo” (Lévi-Strauss, 1997: 357).

La réplica no sería desplegada por Sartre sino por Louis Althusser. Pero en *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El capital* éste no se ensañó con los tópicos del *antihumanismo* y el *antihistoricismo* sino que bregó por incorporarlos al paradigma marxista. Gracias a ello, el sujeto pronto pasó a ser entendido exclusivamente como el “efecto ideológico” (Althusser, 2005: 53) de la estructura. Cuando, buscando alivianar el férreo objetivismo con el que había encadenado al marxismo, Althusser volvió sobre los pasos dados y dijo que *las*

el pensamiento, la acción, y con el movimiento de las formas. La novedad de esta relación entre el concepto filosófico y el entorno externo constituye la innovación más considerable de la filosofía francesa del siglo XX” (Badiou, 2005b: 41).

¹⁴ En relación al amplio frente teórico mencionado, cabe aclarar siguiendo a Sazbón que “el prefijo de postestructuralismo no debería ser entendido en una acepción temporal, [...] la transición debería entenderse en términos más flexibles [...] El supuesto de una vigencia sucesiva y no simultánea del estructuralismo y el postestructuralismo no se sostiene si se toman en cuenta las fechas de aparición de las obras características de la corriente y el modo en que éstas incidieron en la coyuntura cultural” (Sazbón, 2009: 114-115). En lo que sigue se hará hincapié en la clave de lectura propuesta por Anderson.

masas eran las que hacían la historia,¹⁵ ya era demasiado tarde: para entonces su antiguo alumno Michel Foucault había decretado “el fin del hombre” (Foucault, 1968: 332).

En este contexto el marxismo sería desterrado gradualmente a los márgenes de la cultura parisina. Tal vez sea exagerado afirmar, como Anderson, que París se convirtió en “la capital de la reacción intelectual europea” (Anderson, 2004: 34). No obstante, es insoslayable advertir que de “la generación de las ‘3 H’” —Hegel, Husserl y Heidegger— la *intelligentsia* francesa pasó en los sesenta a “la generación de los tres ‘maestros de la sospecha’” (Descombes, 1982: 16) —Marx, Nietzsche y Freud— para finalmente llegar a desarrollar durante los años setenta un pensamiento quizás un tanto conservador, que fue “el resultado del encuentro entre Nietzsche, Heidegger y Saussure” (Callinicos, 2011: 162).

¿Pero en qué había consistido la presunta victoria obtenida por los filósofos parisinos? ¿En qué sentido el frente del estructuralismo y el post-estructuralismo habría conseguido responder mejor al problema de las relaciones entre la estructura y el sujeto?

De acuerdo a lo planteado por Anderson fueron al menos tres las operaciones realizadas que presuntamente habrían determinado la victoria. La primera se relaciona con la “*exorbitancia del lenguaje*” (Anderson, 2004: 45) y radicó básicamente en la extrapolación del instrumental lingüístico desarrollado por Ferdinand de Saussure (1945) y revisitado por Roman Jakobson (1967) a campos como los de la antropología y el psicoanálisis. En este marco, al tiempo que Lévi-Strauss se prestaba a tematizar “las reglas de matrimonio y los sistemas de parentesco como una especie de lenguaje, es decir, un conjunto de operaciones destinadas a asegurar, entre los individuos y los grupos, cierto tipo de comunicación” (Lévi-Strauss, 1987: 102), Jacques Lacan sostenía que “el inconsciente se estructura[ba] como un lenguaje” (Lacan, 1974: 32). El paso final lo daría Jacques Derrida —otro discípulo de Althusser—, quien llegaría a afirmar: “no hay nada fuera del texto” (Derrida, 1986: 207).

La segunda operación consistió en una creciente “*atenuación de la verdad*” (Anderson, 2004: 51). Paulatinamente se despojó al modelo saussureano de cualquier clase de referente extralingüístico y se arribó a una concepción del lenguaje como sistema de significantes flotantes. En su introducción a la obra de Marcel Mauss, Lévi-Strauss ya planteaba que si bien el hombre poseía la “integridad de los significantes”, le resultaba complejo “situar un significado” (Lévi-Strauss, 1971: 40). Pronto, en su consideración sobre la instancia de la letra en el inconsciente, Lacan hablaría de un “deslizamiento incesante del significado bajo el significante” (Lacan, 1975: 470) para que, finalmente, Derrida sostuviese que cada significado se encontraba “en la posición de un significante” (Derrida, 1977: 28). Inspirados en Nietzsche, los pensadores franceses descartarían así la posibilidad de entender la verdad como una correspondencia con la realidad y una distinción de lo falso basada en la evidencia.

Consecuencia inmediata de la atenuación de la verdad, la tercera operación fue la de la “*accidentalización de la historia*” (Anderson, 2004: 55). La apelación al instrumental

¹⁵ “No son los teóricos, científicos o filósofos, no son tampoco los ‘hombres’ los que hacen la historia, sino las ‘masas’, es decir las clases aliadas en una misma lucha de clase” (Althusser, 1972: 71).

lingüístico de Saussure conllevó el reemplazo de la explicación causal por el proceder metafórico y analógico. Así, mientras que Lévi-Strauss (1997) establecía que no existían diferencias entre la magia totemista y la ciencia matematizada, Foucault (2001) se prestaba a desarrollar una arqueología del saber. Ciertamente, en el frente del estructuralismo y el post-estructuralismo se hizo tributo a la contingencia absoluta y se redujo el desarrollo diacrónico a la combinación sincrónica. Sin mayores contratiempos argumentales pronto se podría afirmar que la historia de la filosofía occidental se reducía a una “metafísica de la presencia” (Derrida, 1989b: 386) o que donde había “poder”, también había “resistencia” (Foucault, 2005: 116).

Si bien tras los acontecimientos de mayo de 1968 el frente conformado por Lévi-Strauss, Lacan, Foucault y Derrida —pero también por Roland Barthes (1971) y Gilles Deleuze (2002)— se quebraría, *in nuce*, el desafío al marxismo estaba planteado.¹⁶ Pero el reto concerniente al empleo de la lingüística saussureana en el análisis social que conllevaba una mitigación de la verdad y un descrédito de la explicación causal, ¿entrañaba realmente, como parecería desprenderse del *racconto* realizado, una victoria teórica en sentido estricto? Es innegable que por lo menos a partir de mediados de la década del sesenta el marxismo se alejó cada vez más del centro de la escena intelectual. No obstante, ello tal vez haya sido más por los pormenores y vaivenes de la coyuntura política y por los puntos ciegos a los que aquél había arribado en el plano de la teoría que por las aparentes ventajas que presentaban los enfoques estructuralistas y post-estructuralistas.

Ciertamente, los entrampamientos teóricos y los callejones sin salida políticos del marxismo no pudieron ser enmendados por los enfoques mencionados. Asimismo, en lo referente al tratamiento del problema teórico de las relaciones entre el sujeto y la estructura, desde el comienzo el estructuralismo y el post-estructuralismo acarrearán dificultades que les impidieron ofrecer respuestas concluyentes. En cuanto menos existen aporías del orden de la racionalidad, la subjetividad y los actos de oposición y resistencia que condicionaron a estos movimientos filosóficos. Sin lugar a dudas fue sobre todo Jürgen Habermas (2008)

¹⁶ Contra Lévi-Strauss y el primer Foucault, ya en los ensayos que integraban *La escritura y la diferencia* Derrida se preguntaba si “todos los discursos sobre los mitos” eran “lo mismo” (Derrida, 1989b: 395) y si se podía escribir “en el lenguaje de la razón clásica [...] una historia de la locura” (Derrida, 1989a: 52). Gradualmente, a la *intelligentia* parisina se le fue haciendo cada vez más claro que “la estructura, o más bien la estructuralidad de la estructura, aunque siempre haya estado funcionando, se ha encontrado siempre neutralizada, reducida: mediante un gesto consistente en darle un centro, en referirla a un punto de presencia, a un origen fijo. Este centro tenía como función no sólo la de orientar y equilibrar, organizar la estructura —efectivamente, no se puede pensar una estructura desorganizada— sino, sobre todo, la de hacer que el principio de organización de la estructura limitase lo que podríamos llamar el *juego* de la estructura” (Derrida, 1989b: 383). Ya sea en la variante textualista (Derrida) o en aquella que ponía en el centro al poder y al cuerpo (Foucault y Deleuze), el *post*-estructuralismo propiamente dicho implicó la liquidación del último vestigio de autonomía: el sujeto. No obstante, la consecuencia no fue una mayor estructuración de la estructura sino su radical desestructuración. Apostando al desarrollo del juego nietzscheano de los significantes que prolifera hasta el infinito (Derrida, 1989b), a la reconstrucción genealógica del poder (Foucault, 2002) o a la tematización de las máquinas deseantes (Deleuze y Guattari, 2004), tuvo lugar entonces una “*inversión de las estructuras*” (Anderson, 2004: 60) y el surgimiento de “un subjetivismo sin sujeto” (ibídem: 63).

quien, cuando todavía podía cerrar filas con el marxismo,¹⁷ llamó la atención del modo más vivido sobre estas aporías. Pues si “el estructuralismo y el postestructuralismo desarrollaron una especie de [...] concepción diabólica del lenguaje, Habermas ha producido una firme concepción angélica” (Anderson, 2004: 77). Sin embargo, la teoría de la acción comunicativa (Habermas, 1999a; 1999b) —supuestamente, el esfuerzo más sistemático por soterrar posiciones como las de Derrida— terminó resultando insuficiente al concluir de forma exagerada que la realización del proyecto de la Ilustración se asociaba con la defensa de una democracia deliberativa.

Es nuestra convicción que una verdadera radicalización de la Ilustración sólo puede ir de la mano de la lucha política por la consecución del socialismo y el comunismo. A pesar de las embestidas recibidas, es justamente por sostener esto que el marxismo ha podido mantenerse incólume: su fortaleza, “su ventajoso punto de Arquímedes”, reside en su sencillez —vale decir, “en la búsqueda de agentes subjetivos capaces de estrategias efectivas para desalojar unas estructuras objetivas” (Anderson, 2004: 132). En lo esencial, quisiéramos apoyarnos aquí en que, para bien o para mal, la hipótesis que en cierta ocasión supo plantear Sartre continúa siendo la correcta. En efecto, aquí se intuye, por un lado, que el marxismo evoca aún “la filosofía insuperable de nuestros tiempos” (Sartre, 1968: 10) y, por otro, que —como recientemente ha señalado Jodi Dean— “el horizonte que condiciona nuestra experiencia” todavía el del “comunismo” (Dean, 2012: 2).¹⁸

¿Post-marxismo?

En la portada de su libro *Marxism and Freud in Latin America*, Bruno Bosteels reproduce una instalación de Marcelo Brodsky —*Los Condenados de la Tierra* (2001)— en donde son exhibidos una serie de libros que fueron desenterrados tras permanecer muchos años debajo de la superficie.¹⁹ Claramente Bosteels se sirve del trabajo de Brodsky para ilustrar lo que él mismo intenta en su libro: la excavación de ideas que tuvieron que ser enterradas desesperadamente en tiempos de oscuridad. Pero la obra de Brodsky podría también ser de

¹⁷ Sin riesgo a exagerar podría afirmarse que paulatinamente Habermas se ha ubicado cada vez más en el centro, por no decir directamente en la centroderecha. En donde esto se expresó del modo más palpable fue en *Facticidad y validez*, obra que a decir de Anderson “no responde ni a la responsabilidad de la descripción precisa del mundo real, ni a las propuestas críticas de uno mejor. Opera, por el contrario, en una tierra de nadie entre ambas, en una imitación involuntaria del título del libro [...]: no el derecho como mediación, sino la filosofía como *passee-passee* entre hechos y normas” (Anderson, 2008c: 144).

¹⁸ “Como han clarificado recientemente los disturbios, protestas y revoluciones que tuvieron lugar alrededor del mundo, vincular múltiples sitios de explotación a canales estrechos de privilegio puede reemplazar el fatalismo melancólico por nuevas afirmaciones de voluntad, deseo y fortaleza colectiva. El problema de la izquierda no ha sido su fidelidad a la crítica marxista del capitalismo. Por el contrario, ha sido que ha corrido la vista del horizonte comunista, hecho que los nuevos movimientos políticos están comenzando a revelar” (Dean, 2012: 6). A continuación deberemos detenernos con cierto grado de detalle en la renuncia al horizonte del comunismo llevada a término por las llamadas corrientes post-marxistas.

¹⁹ El título de la instalación de Brodsky hace explícita referencia a un trabajo de Frantz Fanon (2007), que justamente fue uno de los libros exhibidos por el autor. El texto que acompaña a la obra de Brodsky, disponible en YouTube, es el siguiente: “Lento recorrido en cámara lenta por los libros desenterrados, tras años bajo tierra. Unos libros que, como los que quemábamos por miedo durante la dictadura, fueron enterrados en un jardín de Mar del Plata por una pareja. Veinte años más tarde fueron desenterrados por sus hijos”.

utilidad para dar cuenta de lo llevado a cabo en contextos que, si bien se encontraron signados por la derrota, estuvieron exentos de la tragedia latinoamericana; nos referimos, por supuesto, al entierro de las ideas anticapitalistas que tuvo lugar en los países centrales.

Para abordar esta cuestión es necesario partir del hecho de que el embate que el frente del estructuralismo y el post-estructuralismo infringió al marxismo no fue el primordial. Además de mencionar la denuncia del supuesto eurocentrismo de Marx acometida por los estudios poscoloniales,²⁰ habría que destacar que desde mediados de la década de 1970 hasta nuestros días ha ido configurándose un proyecto teórico-político alternativo al paradigma del materialismo histórico, cuya principal pretensión consiste —a decir de Ellen Meiksins Wood— en “desafiar al marxismo en sus premisas básicas” (Meiksins Wood, 2013: 124). Eclipsado por la popularidad con la que contaron los libros de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida durante los años ochenta y noventa, en el último tiempo este proyecto ha irrumpido fuertemente en la escena académica y el teatro de la política emancipatoria radical. Prueba cabal del nuevo brío que ha adquirido es el interés que en Argentina, durante los convulsionados años de 2001 y 2002, despertaron textos como *Imperio* —el *best-seller* escrito por Michael Hardt y Toni Negri— o *Cambiar el mundo sin tomar el poder* —el afamado manifiesto autonomista de John Holloway. No obstante, el proyecto en cuestión es de vieja alcurnia. Sus raíces se hunden en la suerte que corrió el althusserianismo del que Pierre Macherey (1974), Alain Badiou (1979), Jacques Rancière (1975) y Étienne Balibar (2004b) fueron destacados animadores —ciertamente, no es un mero hecho casual que uno de los libros desenterrados de Brodsky sea *La revolución teórica de Marx*.²¹

De una u otra manera, para los intelectuales que durante los sesenta fueron discípulos de Louis Althusser un imponderable se plantearía en lo que habría de seguir al alejamiento del maestro del centro de la escena y la posterior formulación de la tesis sobre la corriente subterránea del materialismo del encuentro —en lo que habría de seguir, como sugiere atinadamente Balibar, a la trágica constatación de que en el acto de negar las teorías marxistas del Estado, la organización revolucionaria y la política, la escritura althusseriana “se anulaba a sí misma” (Balibar, 2004a: 55).²² Para todos los althusserianos se fue

²⁰ A este respecto, *cfr.* sobre todo Said (2002).

²¹ Como bien apunta Slavoj Žižek, “hay algo enigmático en el repentino eclipse de la escuela althusseriana y es que éste no se puede explicar en función de una derrota teórica. Es más bien como si hubiera habido en la teoría de Althusser un núcleo traumático que había que olvidar, ‘reprimir’ rápidamente” (Žižek, 2005: 23). La actual vuelta del althusserianismo tiene que ver entonces con un retorno de lo reprimido o, por qué no, con un *desentierro*.

²² Este *otro* materialismo al que Althusser intentó dar vida al momento de tacharse a sí mismo —materialismo que por ser “demasiado peligroso” supo ser “reprimido”— trata fundamentalmente “de la lluvia, la desviación, el encuentro y la toma de consistencia” (Althusser, 2002: 32). En efecto, el materialismo del encuentro —que de acuerdo con Emilio de Ípola (2007) no habría aparecido simplemente al final de la obra althusseriana: muy por el contrario, siempre habría estado presente en ella— es del orden “de lo aleatorio y de la contingencia” y “se opone como un pensamiento muy diferente a los distintos materialismos que suelen enumerarse, incluso al materialismo comúnmente asociado a Marx, Engels y Lenin que, como todo materialismo de la tradición racionalista, es un materialismo de la necesidad y la teleología, es decir, una forma transformada y encubierta de idealismo” (Althusser, 2002: 32). Como bien señala De Ípola, no habría que dejar de tener en cuenta que este “pensamiento subterráneo de Althusser anticipa y, en lo esencial, supera

tornando cada vez más imposible recurrir al tipo de esencialismos que habían impregnado al marxismo —sin embargo, ninguno de ellos podría aún abdicar abiertamente de él. Con la reconsideración de la cuestión del sujeto que gradualmente fue llevada a cabo, el marxismo se prestó entonces a entrar en su fase *post*-(post-)estructuralista —el “advenimiento de ‘nuevos tiempos, nuevos movimientos sociales y [una] nueva democracia’” (Boucher, 2008: 19) así lo planteaba.

En otras palabras, lo que el fin del althusserianismo como corriente teórica conllevó fue la paulatina retirada de incontables brillantes intelectuales de izquierdas de la perspectiva anticapitalista del clasismo. Perspicazmente, Perry Anderson ha señalado que lo que esta retirada implicaba era una “verdadera desbandada” (Anderson, 2004: 34). Poco a poco fue erigiéndose una autonomización de la ideología y de la política de la base de las relaciones sociales y un consecuente reemplazo de los antagonismos de clase por divisiones propias del orden de lo discursivo. En el plano político el correlato fue que la clase trabajadora tendió a perder la posición privilegiada en la lucha por el socialismo. Rápidamente fue ganando terreno el argumento de que el sujeto político *par excellence* era un colectivo laxo, sin identidad prefijada, que se articulaba discursivamente. Así, el proyecto socialista pasó a ser patrimonio del conjunto de los llamados nuevos movimientos sociales, es decir, de una amplia alianza popular “cuyos principios de cohesión, objetivos, identidad y capacidad para la acción colectiva no se origina[ba]n en intereses o relaciones sociales específicos, sino que” eran “constituidos por la política y la ideología mismas” (Meiksins Wood, 2013: 52). Como bien señala Bosteels, en el contexto teórico posterior al año axial de 1968, las izquierdas no salieron de la melancolía “sino para subsistir a duras penas en una posición sinistral, cuando no en una postura abiertamente cínica” (Bosteels, 2013: 34).

Pero el alejamiento del clasismo no fue un fenómeno que tuvo lugar de la nada durante los años setenta: en lo fundamental forma parte de una tendencia más amplia que se encuentra inextricablemente unida a las derrotas históricas que el movimiento obrero y las izquierdas padecieron a lo largo del siglo XX. El fracaso de la revolución en Alemania, la burocratización del proceso soviético, el desenlace de la Guerra Civil Española, el aplastamiento de los intentos por democratizar —ya sea por abajo (Revolución Húngara) o por arriba (Primavera de Praga)— el socialismo realmente existente, la revelación de los crímenes de Stalin y las matanzas de Pol Pot, la suerte que corrieron la Revolución Cubana y la estrategia guevarista, el destino de la Revolución Cultural, la tragedia de Salvador Allende en Chile, el rol jugado por el comunismo oficial en las caídas del fascismo en España o Portugal, la debacle del Partido Comunista Francés y el Partido Comunista Italiano, la decepción del eurocomunismo, la culminación de la Revolución Sandinista, las oportunidades perdidas por el trotskismo y un largo etcétera, son los acontecimientos que a lo largo del siglo fueron minando la confianza en la lucha de clases.

Como corolario de la desconfianza en el clasismo se insuflarían nuevos aires a la estrategia —si es que así cabe llamarla— de la lucha popular. Cada vez más las izquierdas se volcaron a “utilizar y expandir las formas burguesas democráticas” para lograr “construir el

en profundidad la producción de sus ex discípulos y se instala en terreno posmarxista, varios años antes de que ese término fuera forjado” (De Ípola, 2007: 56).

socialismo por vías constitucionales dentro del marco jurídico y político de la democracia burguesa” (Meiksins Wood, 2013: 72). Desde entonces la oposición que tendió a prevalecer era la que tenía lugar entre las fuerzas monopólicas o las corporaciones —que si bien por lo general se hallaban en el Estado, tranquilamente podían no hacerlo— y el pueblo o los sectores populares.

Tras la nueva vitalidad que cobraba la estrategia interclasista de la alianza popular se hallaba la atracción que sobre muchos intelectuales ejercía la doctrina maoísta de la línea de masas y el antieconomicismo. En China el reemplazo de la clase por el pueblo y la autonomización de la acción política habían respondido a lo que las peculiaridades del modo de producción asiático planteaban. Pero en occidente la sustitución de la clase y la liberación de la política de las condiciones materiales de existencia que habían sido llevadas a cabo por el Partido Comunista Chino, fueron totalmente descontextualizadas. Lo que se buscaba con la transposición de la doctrina maoísta era generar una alternativa democrática y participativa al estalinismo en la que dirigentes e intelectuales desclasados pudieran jugar un rol central. Por la senda que iba de la lucha de clases a la lucha popular pronto se arribaría a la conclusión de que las masas ya no hacían la historia: los únicos que podían hacerla eran aquellos individuos que a causa de no estar tan sujetos a las necesidades materiales como lo estaba la clase obrera, poseían una presunta mayor libertad de acción intelectual y moral.

La figura que tal vez retrata más vívidamente todo este proceso de *transformismo* es Álvaro García Linera, quien de las filas del maoísmo-indigenismo ha pasado a desempeñar el cargo de vicepresidente del Estado Plurinacional de Bolivia.²³ Pero entre quienes despejaron el sendero para que la retirada del clasismo se hiciera posible se encuentra también uno de los más lúcidos discípulos de Althusser: Nicos Poulantzas. Si los *nouveaux philosophes*, Jean-François Lyotard (1984) —quien otrora junto a Cornelius Castoriadis y Claude Lefort había nutrido las filas del grupo *Socialisme ou barbarie*— y Lucio Colletti (1982) —el exponente más brillante de la escuela dellavolpeana que en los años noventa terminó apoyando a *Forza Italia*, el partido de Silvio Berlusconi— marcaron el camino a través del cual se podía dimitir abiertamente de la concepción materialista de la historia, la trayectoria de Poulantzas expresa del mejor modo el pasaje al momento *post-marxista per se* del marxismo —es decir, el momento en el que se va *más allá* del marxismo sin salir de él. Del peculiar leninismo althusseriano que imbuía las páginas de *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, en *Estado, poder y socialismo* se arribó a una abierta aceptación de

²³ La idea de transformismo fue desarrollada por Gramsci para dar cuenta del fenómeno del *Risorgimento*. En lo fundamental, el concepto alude a “la absorción gradual, pero continua y obtenida con métodos diversos según su eficacia, de los elementos activos surgidos de los grupos aliados, e incluso de aquellos adversarios que parecían enemigos irreconciliables. En este sentido la dirección política ha devenido un aspecto de la función de dominio, en cuanto la asimilación de las elites de los grupos enemigos los decapita y aniquila por un período frecuentemente muy largo” (Gramsci, 1984: 387).

A decir verdad, la lectura de Gramsci impulsada por José María Aricó (2005) con la que el propio García Linera supo identificarse durante los años que pasó en prisión, ha en parte *transformado* el sentido original de un término como el de transformismo. Para una interpretación más rigurosa del concepto, *cfr.* especialmente Portelli (1987: pp. 75-81). En el tercer capítulo de *El marxismo en América Latina*, Bosteels propone una lectura sumamente interesante del pensamiento de García Linera, que discrepa en parte con lo que aquí ha sido expresado.

la democracia liberal. En el ínterin, Poulantzas giró hacia el maoísmo y consecuentemente postuló que la conformación objetiva de las clases sociales tenía que ver más con la ideología que con las relaciones de explotación. De esto pronto se desprendería que el Estado efectivamente podía “llevar a cabo la transición hacia el socialismo” (Meiksins Wood, 2013: 109).²⁴ Tal como perspicazmente ha señalado Jodi Dean, “las condiciones de lo que puede ser pensado como política en ciertos segmentos de la izquierda post-estructuralista y anarquista, sólo benefician al capital” (Dean, 2012: 13).

Pero en lo fundamental Poulantzas fue, al igual que Althusser, tan sólo un precursor de los movimientos post-fundacionalistas y post-marxistas —en cierto sentido, su suicidio en 1979 retrata vívidamente el modo en que culminó la odisea política de toda una generación. En su estatuto más elemental, el post-marxismo se desarrollaría principalmente durante la década de 1980 y en Inglaterra, donde las herencias de la nueva izquierda y los estudios culturales supieron imbricarse notablemente con la herencia del althusserianismo. Autores como Paul Hirst y Barry Hindess (1979), Gareth Stedman Jones (1989), Gavin Kitching (1983), Alan Hunt (1980), Samuel Bowles y Herbert Gintis (1982) o el propio Raymond Williams (1984) serían los principales patrocinadores de la corriente. Entre ellos, no obstante, había un teórico político que no era británico gracias a quien el post-marxismo recibiría el espaldarazo fundamental —nos referimos, por supuesto, a Ernesto Laclau.

Si en alguna medida el posmodernismo fue la dominante cultural del tardocapitalismo y el (post-)estructuralismo la dominante filosófica, lo que el post-marxismo y la democracia radical evocaron fue el intento de erigir una dominante teórico-política. Sería principalmente en *Hegemonía y estrategia socialista* —el afamado trabajo que Laclau publicó en 1985 junto a Chantal Mouffe— que dicho intento se desplegaría, pues allí el mismo adquiriría algo que hasta el momento le había sido negado: una definición programática. En términos generales, desde su nacimiento la política posmoderna fue laxa y poco delimitada; englobaba cosas como la adopción de la micropolítica ante la macropolítica, la apuesta por las luchas locales y parciales antes que por una emancipación total, el pasaje de la política partidaria a una política apartidaria e independiente, etc. Lo que de alguna manera supuso la intervención de Laclau y Mouffe fue una clara demarcación de los límites —hasta el momento difusos— de este tipo de política.

Para los autores la perspectiva post-marxista representaba “mucho más que una mera elección teórica”: básicamente se trataba de “una decisión inevitable” para quienes buscaban “reformular un programa político para la izquierda en las circunstancias históricas prevalentes” (Laclau, 2000: 12). En efecto, según Laclau y Mouffe,

Es solamente renunciando a toda prerrogativa epistemológica fundada en la presunta posición ontológicamente privilegiada de una “clase universal”, que el

²⁴ Respecto a Poulantzas, Meiksins Wood agrega: “En su teoría del Estado, establece el predominio de lo político; en su teoría de las clases, desplaza la explotación y eleva la ideología al estatus de determinación principal (por lo tanto también reduce a la clase obrera a una retaguardia diluida dentro de la ‘alianza popular’). Su creciente aceptación de la ‘democracia’, como un concepto indeterminado que une en su seno al capitalismo y a la democracia socialista en una continuidad perfecta, oscurece las contradicciones, los antagonismos y los conflictos de clase que existen entre el socialismo y el capitalismo” (Meiksins Wood, 2013: 111).

grado de validez actual de las categorías marxistas puede ser seriamente discutido. En este punto es necesario decirlo sin ambages: hoy nos encontramos ubicados en un terreno claramente posmarxista. Ni la concepción de la subjetividad y de las clases que el marxismo elaborara, ni su visión del curso histórico del desarrollo capitalista, ni, desde luego, la concepción del comunismo como sociedad transparente de la que habrían desaparecido los antagonismos, pueden seguirse manteniendo hoy. Pero si nuestro proyecto intelectual es [...] posmarxista, está claro que él también es posmarxista. Es prolongando ciertas intuiciones y formas discursivas constituidas en el interior del marxismo, inhibiendo y obliterando otras, como hemos llegado a construir un concepto de hegemonía que, pensamos, puede llegar a ser un instrumento útil en la lucha por una democracia radicalizada, libertaria y plural (Laclau y Mouffe, 2010: 28).

Mediante la deconstrucción de las categorías centrales del materialismo histórico y el desarrollo de una teoría del antagonismo social basada en la combinación de la categoría lacaniana de lo Real y el concepto derrideano de *différance*, lo que Laclau y Mouffe proponían en *Hegemonía y estrategia socialista* era una reapropiación de la tradición intelectual del marxismo que ciertamente implicaba “ir más allá” (ibídem: 9-10) de ella — vale decir, “ir más allá del horizonte teórico y político del marxismo” (Laclau y Mouffe, 2000: 144). Lo que se buscaba con esto era despejar el terreno teórico para que pudiera emerger una alternativa política de izquierdas que estuviera en condiciones de doblegar al orden neoliberal.

La condición de posibilidad del proyecto de Laclau y Mouffe consistía en una reelaboración del concepto de hegemonía, que a su vez suponía una peculiar lectura de las obras segunda y tercero-internacionalistas de Rosa Luxemburg, Karl Kautsky, Georgi Plejánov, Antonio Labriola, Max Adler, Otto Bauer, Eduard Bernstein, Georges Sorel, Vladimir I. Lenin, León Trotsky y Antonio Gramsci. Puntualmente en lo que respecta a la lectura de Gramsci el objetivo era claro. Lo que Laclau y Mouffe intentaron llevar a cabo fue una des-ontologización del núcleo clasista de la política hegemónica para de ese modo terminar aquello que a entender de ambos el intelectual y político italiano había empezado y dejado inconcluso: una radicalización de la revolución democrática que fuera más allá del socialismo y por tanto del “mito de la sociedad transparente y homogénea” (ibídem: 145) propio del imaginario jacobino. Como señalaba Anderson en un texto un poco anterior a *Hegemonía y estrategia socialista*, si existía “un linaje político más amplia e insistentemente invocado que cualquier otro para las [...] perspectivas del ‘eurocomunismo’”, ese linaje era “el de Gramsci” (Anderson, 1978: 5).

Sería sobre todo Laclau quien continuaría lo esbozado en *Hegemonía y estrategia socialista*. En trabajos como *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, *Emancipación y diferencia* o *La razón populista* profundizaría su crítica al marxismo en lo que refería al privilegio ontológico atribuido a la clase obrera, la perspectiva teleológica del destino del capitalismo y la concepción del comunismo como una sociedad liberada y reconciliada consigo misma despojada de antagonismos —con todo ello, si el argentino todavía se demostraba fiel a los objetivos socialistas lo hacía únicamente en tanto era, al igual que Lefort (1990), impulsor de la radicalización de la democracia.

No obstante al culto que Laclau hace del rigor conceptual y a lo atinado de sus críticas y señalamientos, lo que hay que decir es que en su intención de permanecer de alguna manera en el seno del marxismo fracasa claramente.²⁵ Pues en lo esencial él se encuentra ya muy lejos de cada uno de los proyectos del marxismo —no parte de la dialéctica materialista, sino de unos supuestos teóricos que lindan con cierta clase de idealismo; no practica el materialismo histórico, sino el análisis del discurso; no es socialista revolucionario, sino demócrata radical y hasta si se quiere populista. A decir verdad, Norman Geras lleva en parte la razón cuando dice que más que *post-marxista* Laclau es *ex-marxista*.²⁶

Si bien en la polémica con Poulantzas desplegada en las páginas de *Política e ideología en la teoría marxista* Laclau se nutría del insumo althusseriano de la interpelación para demostrar que la ideología estaba desconectada de las relaciones de producción, en su agenda todavía se hallaban los objetivos propios del clasismo —aunque, claro está, revestidos con motivos democrático-populares. Sólo con la aparición de *Hegemonía y estrategia socialista* esta peculiar y ambigua situación se trastocaría. Pues en cierto sentido lo que sucedió es que Laclau arribó a un callejón sin salidas que le exigía pasar de un sistema teórico a otro.²⁷ Encarar las consecuencias de esto conllevaría, en primer lugar, negar que la economía se autorregule y dependa de leyes endógenas, negar que el núcleo de los agentes sociales sea clasista y negar que la posición de clase se ligue a intereses de clase; en segundo término, implicaría afirmar que la sociedad es imposible y la elaboración teórica de la categoría de agente para la política democrático-radical de los nuevos movimientos sociales.

En relación a la imposibilidad de la sociedad, en *Hegemonía y estrategia socialista* se afirma:

El carácter incompleto de toda totalidad lleva necesariamente a abandonar como terreno de análisis el supuesto de “la sociedad” como totalidad suturada y autodefinida. “La sociedad” no es un objeto legítimo de discurso. No hay principio subyacente único que fije —y así constituya— al conjunto del campo de las diferencias (Laclau y Mouffe, 2010: 151).

Para el análisis de las relaciones sociales se propone así el empleo de los conceptos de *articulación* —“toda práctica que establece una relación tal entre los elementos, que la

²⁵ Respecto a dicha intención, en *Posmarxismo sin pedido de disculpas* se señalaría: “Al ubicarnos en un terreno posmarxista, pensamos que no estamos solamente ayudando a clarificar el sentido de las luchas sociales contemporáneas, sino también a dar al marxismo su dignidad teórica, que sólo puede proceder del reconocimiento de sus limitaciones y de su historicidad. Sólo a través de este reconocimiento la obra de Marx permanecerá presente en nuestra tradición y en nuestra cultura política” (Laclau y Mouffe, 2000: 145).

²⁶ La acusación de Geras fue parte de un debate que tuvo lugar en las páginas de la *New Left Review*; cfr. Geras (1987; 1988) y Laclau y Mouffe (2000). Alan Rush (2001/2002) ha realizado una muy buena reseña del intercambio.

²⁷ En todo un gesto de honestidad intelectual, en un pasaje clave de *Hegemonía y estrategia socialista*, se señalaba: “Aquí la alternativa es clara: o bien se tiene una teoría de la historia según la cual [...] [la] pluralidad contradictoria será eliminada y a la hora del quiliasmo proletario emergerá una clase obrera absolutamente unitaria y transparente a sí misma [...], o bien dicha teoría es abandonada, en cuyo caso no hay ningún fundamento para privilegiar ciertas posiciones de sujeto antes que otras en la determinación de los intereses ‘objetivos’ del agente como un todo” (Laclau y Mouffe, 2010: 123).

identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica” (ibídem: 142-143)—, *discurso* —“la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora”—, *momento* — la posición diferencial que aparece articulada “en el interior de un discurso”— y *elemento* —“toda diferencia que no se articula discursivamente” (ibídem: 143). Mediante el empleo de estos conceptos se postula que el flujo incesante de las diferencias de lo social puede ser suturado parcialmente a través del establecimiento —y éste es quizás el concepto más importante— de un *punto nodal*.

La imposibilidad de fijación última del sentido implica que tiene que haber fijaciones parciales. Porque, en caso contrario, el flujo mismo de las diferencias sería imposible. Incluso para diferir, para subvertir el sentido, tiene que haber *un* sentido. Si lo social no consigue fijarse en las formas inteligibles e instituidas de una *sociedad*, lo social sólo existe, sin embargo, como esfuerzo por producir ese objeto imposible. El discurso se constituye como intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por constituir un centro. Los puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial los denominaremos *puntos nodales* (ibídem: 152).

La reelaboración conceptual de la hegemonía concluyó así en la perspectiva política de una práctica articuladora consistente en la construcción de puntos nodales que, a causa de la inacabable apertura de lo social, fijan el sentido siempre de un modo parcial. Se trata de una perspectiva política porque la perpetua desestabilización de las fijaciones identitarias y la continua expansión de las posiciones de sujeto es lo que en lo fundamental define a la democracia radical. Si por algo se caracteriza esta perspectiva es por la dislocación de toda ontología y plenitud social, y por la apoteosis de los cimientos ineludiblemente contingentes de toda identidad; según lo que la misma prescribe, “los puntos de antagonismo” son “múltiples” y “toda construcción de una subjetividad popular” parte de “esta heterogeneidad” —“ninguna estrecha limitación de clase” (Laclau, 2008: 48), enfatiza Laclau, puede sustituir esto.

En *La razón populista* todos estos argumentos serían revisitados mediante la introducción de categorías como la de “demanda social” (Laclau, 2005: 98). En esta obra lo importante pasó a ser no ya la radicalización de la democracia sino la emergencia del pueblo, cuya condición básica a entender de Laclau es la conformación equivalencial de una serie de demandas insatisfechas que, agrupándose a través de alguna clase de punto nodal, pueden enfrentarse al bloque de poder y, así, dividir al campo social en dos polos antagónicos:

La emergencia del pueblo depende de [...] tres variables [...]: relaciones equivalencias representadas hegemonicamente a través de la producción de significantes vacíos; desplazamientos de las fronteras internas a través de la producción de significantes flotantes; y una heterogeneidad constitutiva que hace imposibles las recuperaciones dialécticas y otorga su verdadera centralidad a la articulación política (ibídem: 197).

Más allá de los reparos que la introducción del término *populismo* pudiera despertar en buena parte de los antiguos lectores de *Hegemonía y estrategia socialista*, lo que resulta idiosincrático para lo que aquí importa es que en su rechazo del marxismo el Laclau tardío no se movió un milímetro. En efecto, Laclau continuó negando la lucha de clases y reivindicando la lucha a secas llevada a cabo por un sujeto plural indeterminado y poseedor

de identidades sociales múltiples; siguió afirmando que la economía no es más determinante que la ideología o la política; prolongó sus tesis de que la relación trabajo-capital no es ni contradictoria ni antagónica y, por tanto, de que no existen lugares de privilegio en la disputa anticapitalista. Ciertamente, el hecho de que el pensador argentino continúe firme en su crítica al marxismo lo diferencia de figuras como Derrida, quien tras el colapso del bloque soviético se pronunció sosteniendo que al menos *algo* de Marx que persistía como un *legado* que había que saber *heredar* para ponerle fin al *acoso espectral*, continuaba vivo —otro tanto sucedió con Deleuze, quien al momento de su muerte se hallaba trabajando en un libro sobre el fundador del materialismo histórico.²⁸

A modo de conclusión

Recapitulemos. Partiendo de la circunstancia de que en la actual coyuntura el capitalismo enfrenta una crisis que tal vez no sea simplemente *una más* de sus crisis, hemos establecido que, si lo que se anhela es contribuir al desarrollo de una perspectiva emancipatoria-radical, es preciso determinar con exactitud en qué situación se encuentra el marxismo. En este contexto adherimos a la tesis de que tras el colapso euro-soviético y la entrada de China en el mundo capitalista, el marxismo se halló cada vez más en una encrucijada. Sin embargo, hemos visto que esta tesis no guarda relación alguna con los planteos del comienzo de una era post-metafísica en donde los grandes relatos y la historia misma habrían tocado a su fin; tampoco lo hace con el postulado de una presunta derrota final de las izquierdas y el movimiento obrero que habría obliterado terminantemente todo horizonte revolucionario. Si el marxismo tendió a hallarse en una encrucijada se debió —no *únicamente*, pero sí *en gran medida*— a las embestidas que le fueron propiciadas en el plano de las ideas. Teniendo esto en cuenta hemos analizado pormenorizadamente el desafío que para el marxismo supuso el discurso de la posmodernidad y el reto teórico planteado por el frente del estructuralismo y el post-estructuralismo. A la conclusión que arribamos es que pensadores como Fredric Jameson o Perry Anderson lograron en su momento ofrecer respuestas que fueron determinantes a la hora de desarticular dicho reto y dicho desafío. Finalmente, examinamos los embates acometidos por la corriente del post-marxismo. Llegados a este punto de la exposición, lo que resulta necesario plantearnos es cómo procedió, en términos generales, la respuesta enunciada desde el campo marxista.

Lo que sobre todo hay que decir en relación a esto es que Michèle Barrett tiene razón cuando señala que es “inapropiado que los marxistas respondan” a los argumentos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe “descalificándolos [...] como caducos, ex o antimarxistas” (Barrett, 2008: 275). Si bien lúcidos y penetrantes, los esfuerzos de

²⁸ En uno de los pasajes centrales de *Espectros de Marx*, Derrida planteaba: “Será siempre un fallo no leer y releer y discutir a Marx. Es decir, también a algunos otros —y más allá de la ‘lectura’ o de la ‘discusión’ de escuela. Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. Desde el momento en que la máquina de dogmas y los aparatos ‘marxistas’ (Estados, partidos, células, sindicatos y otros lugares de producción doctrinal) están en trance de desaparición, ya no tenemos excusa, solamente coartadas, para desentendernos de esta responsabilidad. No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus. Pues ésta será nuestra hipótesis o más bien nuestra toma de partido: *hay más de uno, debe haber más de uno*” (Derrida, 1998: 26-27).

pensadores como Norman Geras o Ellen Meiksins Wood no alcanzan —una verdadera *defensa del marxismo* ha de suponer mucho más que una mera formulación de preguntas retóricas²⁹ o, mejor aún, una “avalancha de argumentos *ad hominem*” con la que pueda montarse un “panfleto de denuncia” (Laclau y Mouffe, 2000: 113). Efectivamente, sostener que Laclau es un mero relativista e idealista, que el concepto de discurso por él formulado amenaza al principio epistemológico de la realidad ontológica y la referencialidad material, equivale a haber entendido poco (o incluso nada) de su teoría y, por consiguiente, a dar pasos en una dirección que desatiende a lo que el porvenir del marxismo exige y demanda de la actualidad.

Tal vez lo cierto es que, a la fecha, desde el campo del marxismo no se ha logrado repeler satisfactoriamente los embates lanzados por Laclau *et al.* Puede decirse que en términos generales no se ofrecieron grandes respuestas y que cuando se intentó brindarlas las mismas fueron inconsistentes. A este respecto resulta sumamente sintomático que, por ejemplo, no haya tenido lugar una proeza como la de Jameson o que un intelectual de la talla de Anderson, inefable polemista que en *Tras las huellas del materialismo histórico* no titubeó a la hora de arremeter contra el estructuralismo y el post-estructuralismo, nunca desarrollara una crítica del post-marxismo —no deja de ser llamativo, asimismo, que Anderson jamás recogiera el guante y replicara a la imputación de su lectura de Gramsci realizada en *Hegemonía y estrategia socialista*.³⁰

²⁹ En un intento por neutralizar los ataques del post-marxismo, en su trabajo de 1986, Meiksins Wood indicaba: “si no es la abolición de las clases, ¿entonces cuál es el objetivo? Si no es el interés de clase, ¿entonces cuál es la fuerza motivadora? Si no es la cohesión y la identidad de clases, ¿entonces cuál es la identidad colectiva o el principio de unidad? [...] Si no son las relaciones de clase, ¿entonces qué otra estructura de dominación se esconde en el núcleo del poder político y social? [...] Si no son las relaciones de producción y explotación, ¿entonces que otras relaciones sociales constituyen la base de la organización social humana y el proceso histórico? ¿Qué es lo esencial si no las condiciones materiales que sustentan la propia existencia? Si el objetivo del socialismo *es* la abolición de las clases, ¿para quién constituye un objetivo real, basándose en su propia situación, y no solo un bien abstracto? Si no son aquellos que están expuestos a la explotación capitalista, ¿entonces quiénes tendrán ‘interés’ por abolir la explotación capitalista? ¿Quiénes tendrán la capacidad social para lograrlo, si no son aquellos que ocupan estratégicamente el núcleo de la producción y la explotación capitalistas? ¿Quiénes tendrán el potencial para conformar un agente colectivo en la lucha por el socialismo?” (Meiksins Wood, 2013: 176-177).

³⁰ Esta circunstancia adquiere aún mayor significación si se tiene en cuenta que el autor se encontraba perfectamente al tanto de cómo se había gestado la recepción de Gramsci en América Latina y particularmente en Argentina, o incluso que en obras como *Campos de batalla* y *Spectrum* ha trazado múltiples semblanzas de intelectuales con los que buscaba polemizar abiertamente.

En relación al conocimiento que Anderson tenía de la recepción de Gramsci, en su prólogo a *English Questions* ha señalado: “*New Left Review* parece [...] haber realizado la primera recepción sistemática del pensamiento de Gramsci fuera de Italia. (Curiosamente, el único episodio comparable ocurrió en Argentina —país cuya historia se iba a conectar con la británica veinte años después—, donde tuvo lugar una casi simultánea asimilación en la revista *Pasado y Presente*) [...] Fundada en 1963 por un grupo de jóvenes intelectuales en revuelta contra la ortodoxia comunista —grupo que incluía a José Aricó, Juan Carlos Portantiero y Sempat Assadurian—, *Pasado y Presente* fue denunciada por el PCA como la expresión de una ‘Nueva Izquierda Argentina’. En referencia ideológica e iconoclasia nacional, los paralelos entre ambas revistas fueron en muchos aspectos asombrosos” (Anderson, 1992: 2-3).

En cuanto a Laclau, una de las pocas menciones que Anderson hace de él se encuentra en un breve artículo titulado *The Common and the Particular*. No obstante, lo que aquí tenía lugar no era una réplica a las críticas

Todo esto nos deja ante una curiosa paradoja: si lo que se desea es dar con una respuesta convincente al reto que entraña el post-marxismo —y por tanto robustecer una perspectiva emancipatoria-radical con la que pueda intervenir teórica y políticamente en la actualidad—, una buena estrategia de investigación consiste en buscar *por fuera* del contexto teórico del marxismo. Emulando lo hecho por Anderson y por tanto retomando lo mejor del legado de Trotsky, justamente esto es lo que lleva a cabo Razmig Keucheyan en *Hemisferio izquierda*, trabajo reciente en el que se ofrece un formidable mapa de las teorías críticas que han emergido tras la caída del socialismo realmente existente. En la línea de Keucheyan, un análisis detallado de la obra de un filósofo hegeliano-laciano como Slavoj Žižek —esto es, un filósofo que ha entablado una férrea polémica con Laclau y que recientemente, siguiendo los pasos de Alain Badiou, se ha declarado comunista—, podría, por ejemplo, dar pasos en la dirección de una neutralización de los desafíos del post-marxismo. En efecto, hay elementos para suponer que el trabajo del pensador esloveno —que si por algo se caracteriza es por haber vuelto en contra del giro lingüístico algunas de sus propias armas— entraña una respuesta al post-marxismo y por lo tanto una revigorización del proyecto filosófico, el proyecto teórico y el proyecto político del marxismo.

Los apuntes que en el contexto de este artículo hemos tomado sobre los desafíos lanzados al paradigma marxista en el plano de la teoría, constituyen un insumo clave para el análisis de la trayectoria intelectual de alguien como Žižek. Siguiendo a Anderson, en dicho análisis se debería reconstruir el trabajo del autor “como una unidad intencional, situada dentro de las corrientes intelectuales y políticas de su época” (Anderson, 1998b: 13) y, por otro lado, identificar “contradicciones específicas en la argumentación [...] [para] tratarlas no como lapsus fortuitos, sino como puntos de tensión sintomáticos” (idem). En términos de Isaac Deutscher —el principal mentor de Anderson en lo que concierne a este método—, de lo que se trata es de elevarse *au-dessus de la mêlée* y “observar con imparcialidad y diligencia el caos de un mundo agitado, estar al acecho de lo que va a emerger de él e interpretarlo *sine ira et studio*” (Deutscher, 1984: 58).

Alex Callinicos lleva en parte la razón cuando endilga a la perspectiva deutscheriana-andersoniana un cierto “pesimismo” (Callinicos, 1996: 15) que se habría gestado como consecuencia de la renuncia al “proyecto, formulado por Trotsky en 1933, de construir organizaciones revolucionarias independientes del estalinismo y la socialdemocracia” (Callinicos, 1990: 48). Es cierto que el repliegue en una atalaya por parte de Deutscher conllevó, por ejemplo, la expectativa de reformas en la URSS que pudieran “llevar a cabo desde arriba la revolución política que Trotsky hubiera querido que surgiera desde abajo”

laclausianas del marxismo, sino un reconocimiento del “rol pionero del dotado teórico argentino Ernesto Laclau [...] en el ‘giro lingüístico’” (Anderson, 1989: 33) que tuvo lugar en el campo de la historiografía. Esta circunstancia —como así también la de que Laclau prologara la versión en español del ensayo *La cultura represiva* o la de que en más de una ocasión expresara su deseo de hacer de la revista *Debates y combates* una suerte de *New Left Review* para el mundo de habla hispana— da cuenta a su singular modo de por qué Anderson jamás polemizara con el argentino. ¿Podría ser éste para Anderson, desplazando incluso a Jameson a un segundo lugar, el verdadero *último* marxista occidental? Si la respuesta fuese afirmativa —y esto es sólo una especulación— se llegaría a entender un poco mejor por qué hasta la fecha Anderson no ha dirigido una crítica contra Laclau.

(ibídem: 51). No obstante, reducir el realismo de la inteligencia y la intransigencia de la voluntad —que en definitiva son lo que definen a la perspectiva deutscheriana-andersoniana— a la abyección y la apatía, constituye cuanto menos un error. En definitiva, sólo una perspectiva como la deutscheriana-andersoniana es la que está en condiciones de someter las ideas al “implacable laboratorio de la historia” (Trotsky, 2010: s/p.).

Bibliografía

Achcar, Gilbert. “The ‘historical pessimism’ of Perry Anderson”. International Socialism. Otoño de 2000.

Albamonte, Emilio y Maiello, Matías. “En los límites de la ‘restauración burguesa’. Sobre la actualidad del legado de León Trotsky y la IV Internacional”. Estrategia Internacional. Marzo de 2011: 57-89.

Althusser, Louis. La revolución teórica de Marx. México: Siglo XXI, 2004.

Althusser, Louis. “La filosofía como arma de la revolución (respuestas a ocho preguntas)”. La filosofía como arma de la revolución. México: Siglo XXI, 2008.

Althusser, Louis. Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.

Althusser, Louis. Lenin y la filosofía. Buenos Aires: Cepe, 1972.

Althusser, Louis. “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”. Para un materialismo del encuentro. Madrid: Arena Libros, 2002.

Althusser, Louis y Balibar, Étienne. Para leer El capital. México: Siglo XXI, 2006.

Anderson, Perry. Transiciones de la Antigüedad al feudalismo. Madrid: Siglo XXI, 1979a.

Anderson, Perry. El Estado absolutista. Madrid: Siglo XXI, 1979b.

Anderson, Perry. Consideraciones sobre el marxismo occidental. México: Siglo XXI, 2005.

Anderson, Perry. Las antinomias de Antonio Gramsci. Barcelona: Fontamara, 1978.

Anderson, Perry. Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson. Madrid: Siglo XXI, 1985.

Anderson, Perry. Tras las huellas del materialismo histórico. México: Siglo XXI, 2004.

Anderson, Perry. “The Common and the Particular”. International Labor and Working-Class History. Otoño de 1989: 31-36.

Anderson, Perry. “Foreword”. English Questions. Londres: Verso, 1992.

- Anderson, Perry. Campos de batalla. Barcelona: Anagrama, 1998a.
- Anderson, Perry. “Prefacio”. Campos de batalla. Barcelona: Anagrama, 1998b.
- Anderson, Perry. “Marshall Berman: modernidad y revolución”. Campos de batalla. Barcelona: Anagrama, 1998c.
- Anderson, Perry. Los fines de la historia. Barcelona: Anagrama, 1996.
- Anderson, Perry. Los orígenes de la posmodernidad. Barcelona: Anagrama, 2000a.
- Anderson, Perry. “Renovaciones”. New Left Review (en español). Noviembre-Diciembre de 2000b: 5-20.
- Anderson, Perry. Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas. Madrid: Akal, 2008a.
- Anderson, Perry. “Prefacio”. Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas. Madrid: Akal, 2008b.
- Anderson, Perry. “Datos normativos: Jürgen Habermas”. Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas. Madrid: Akal, 2008c.
- Anderson, Perry. El nuevo viejo mundo. Madrid: Akal, 2012.
- Anderson, Perry. The Indian Ideology. Londres y Nueva York: Verso, 2013a.
- Anderson, Perry. “American Foreign Policy and its Thinkers”. New Left Review. Septiembre-Octubre de 2013b: 5-167.
- Aricó, José María. La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- Badiou, Alain. “El (re)comienzo del materialismo dialéctico”. Cuadernos de Pasado y Presente N° 8. México: Siglo XXI, 1979.
- Badiou, Alain. De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Badiou, Alain. El siglo. Buenos Aires: Manantial, 2005a.
- Badiou, Alain. “La aventura de la filosofía francesa”. New Left Review (en español). Noviembre-Diciembre de 2005b: 37-45.
- Balibar, Étienne. “¡Vuelve a callarte, Althusser!”. Escritos por Althusser. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004a.
- Balibar, Étienne. Escritos por Althusser. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004b.

- Bard, Alexander y Soderqvist, Jan. La netocracia. El nuevo poder de la red y la vida después del capitalismo. Madrid: Pearson, 2003.
- Barrett, Michèle. “Ideología, política, hegemonía: de Gramsci a Laclau y Mouffe”. Ideología. Un mapa de la cuestión. Comp. Slavoj Žižek. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Barthes, Roland. Elementos de semiología. Madrid: Alberto Corazón Editor, 1971.
- Baudrillard, Jean. Cultura y simulacro. Barcelona: Kairos, 2007.
- Bell, Daniel. El advenimiento de la sociedad post-industrial. Madrid: Alianza, 2006.
- Benjamin, Walter. Dirección única. Madrid: Alfaguara, 2005.
- Benjamin, Walter. Sobre el concepto de Historia. Tesis, apuntes, notas, variantes. Buenos Aires: Piedras de Papel, 2007.
- Bensaïd, Daniel. Trotskismos. Madrid: El Viejo Topo, 2002.
- Bensaïd, Daniel. *Une lente impatience*. París: Stock, 2004.
- Bensaïd, Daniel. *Marx ha vuelto*. Buenos Aires: Edhasa, 2011.
- Berman, Marshall. Todo lo sólido se desvanece en el aire. México: Siglo XXI, 1988.
- Boltanski, Luc y Chiapello, Ève. El nuevo espíritu del capitalismo. Madrid: Akal, 2002.
- Bosteels, Bruno. The Actuality of Communism. Londres y Nueva York: Verso, 2011.
- Bosteels, Bruno. Marx and Freud in Latin America. Politics, Psychoanalysis, and Religion in Times of Terror. Londres y Nueva York: Verso, 2012.
- Bosteels, Bruno. El marxismo en América Latina. Nuevos caminos al comunismo. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2013.
- Boucher, Geoff. The Charmed Circle of Ideology. A Critique of Laclau and Mouffe, Butler and Žižek. Melbourne: re.press, 2008.
- Bowles, Samuel y Gintis, Herbert. “The Crisis of Liberal Democratic Capitalism: The Case of the United States”. Politics and Society. Marzo de 1982: 51-93.
- Brenner, Robert. La economía de la turbulencia global. Madrid: Akal, 2009.
- Callinicos, Alex. Contra el posmodernismo. Buenos Aires: RyR, 2011.
- Callinicos, Alex. Trotskyism. Milton Keynes: Open University Press, 1990.
- Callinicos, Alex. “Whither Marxism?”. Economical and Political Weekly. Enero de 1996: 9-17.

- Ciafardini, Mariano. Globalización, tercera (y última) etapa del capitalismo. Un análisis desde el materialismo histórico. Buenos Aires: Luxemburg, 2011.
- Colletti, Lucio. La superación de la ideología. Madrid: Cátedra, 1982.
- Dean, Jodi. The Communist Horizon. Londres y Nueva York: Verso, 2012.
- Deleuze, Gilles. Diferencia y repetición. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia. Barcelona: Paidós, 2004.
- Derrida, Jacques. “Cogito e historia de la locura”. La escritura y la diferencia. Barcelona: Anthropos, 1989a.
- Derrida, Jacques. “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”. La escritura y la diferencia. Barcelona: Anthropos, 1989b.
- Derrida, Jacques. De la gramatología. México: Siglo XXI, 1986.
- Derrida, Jacques. Posiciones. Valencia: Pre-Textos, 1977.
- Descombes, Vincent. Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa. Madrid: Cátedra, 1982.
- Deutscher, Isaac. “The Ex-Communist’s Conscience”. Marxism, Wars and Revolutions. Londres: Verso, 1984.
- Eagleton, Terry. Las ilusiones del posmodernismo. Buenos Aires: Paidós, 1997.
- Eagleton, Terry. Por qué Marx tenía razón. Barcelona: Península, 2011.
- Elliott, Gregory. Perry Anderson. El laboratorio implacable de la historia. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2004.
- Fanon, Frantz. Los condenados de la tierra. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Foucault, Michel. Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. México: Siglo XXI, 1968.
- Foucault, Michel. La arqueología del saber. México: Siglo XXI, 2001.
- Foucault, Michel. Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- Foucault, Michel. Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber. México: Siglo XXI, 2005.
- Fukuyama, Francis. El fin de la historia y el último hombre. Buenos Aires: Planeta, 1992.

Garo, Isabelle. "La política en la filosofía". Ideas de Izquierda. Revista de Política y Cultura. Noviembre de 2013: 33-35.

Geras, Norman. "Post-Marxism?". New Left Review. Mayo-Junio de 1987: 3-27.

Geras, Norman. "Ex-Marxism without Substance: being a real reply to Laclau and Mouffe". New Left Review. Mayo-Junio de 1988: 34-61.

Gramsci, Antonio. Cuadernos de la cárcel V. México: Era, 1984.

Grüner, Eduardo. El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico. Buenos Aires: Paidós, 2005.

Habermas, Jürgen. "Modernidad: un proyecto incompleto". El debate modernidad-posmodernidad. Comp. Nicolás Casullo. Buenos Aires: Retórica, 2004.

Habermas, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1999a.

Habermas, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1999b.

Habermas, Jürgen. Facticidad y validez. Madrid: Trotta, 1998.

Hardt, Michael y Negri, Antonio. Imperio. Buenos Aires: Paidós, 2002.

Hassan, Ihab. "POSTmodernISM: a Paracritical Bibliography". New Literary History. 1971: 10-20.

Hirst, Paul y Hindess, Barry. Modos de producción precapitalistas. Barcelona: Península, 1979.

Hobsbawm, Eric. Historia del siglo XX. Buenos Aires: Crítica, 2006.

Holloway, John. Cambiar el mundo sin tomar el poder. Buenos Aires: Herramienta, 2002.

Hunt, Alan (ed.). Marxism and Democracy. Londres: Lawrence and Wishart, 1980.

Huyssen, Andreas. Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2002.

De Ípola, Emilio. Althusser, el infinito adiós. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

Jakobson, Roman. Fundamentos del Lenguaje. Madrid: Ciencia Nueva, 1967.

Jameson, Fredric. El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado. Buenos Aires: Paidós, 2005.

Jameson, Fredric. Periodizar los 60. Córdoba: Alción, 1997.

- Jameson, Fredric. El giro cultural: escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998. Buenos Aires: Manantial, 2002.
- Jay, Martin. Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas. Berkeley: University of California Press, 1984.
- Jencks, Charles. El lenguaje de la arquitectura posmoderna. Barcelona: Gustavo Gili, 1980.
- Keucheyan, Razmig. Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos. Madrid: Siglo XXI, 2013.
- Kitching, Gavin. Rethinking Socialism. Londres: Methuen, 1983.
- Lacan, Jacques. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Barcelona: Seix-Barral, 1974.
- Lacan, Jaques. “La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud”. Escritos I. Buenos Aires: Siglo XXI, 1975.
- Laclau, Ernesto. Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo, populismo. Madrid: Siglo XXI, 1980.
- Laclau, Ernesto. “Prólogo”. La cultura represiva. Autor: Perry Anderson. Barcelona, Anagrama, 1977.
- Laclau, Ernesto. Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- Laclau, Ernesto. Emancipación y diferencia. Buenos Aires: Ariel, 1996.
- Laclau, Ernesto. La razón populista. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Laclau, Ernesto. “¿Por qué construir al pueblo es la principal tarea de una política radical?”. Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. “Posmarxismo sin pedido de disculpas”. Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo. Comp. Ernesto Laclau. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- Lash, Scott y Urry, John. Economía de signos y espacios. Sobre el capitalismo de la posorganización. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- Lefort, Claude. La invención democrática. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.
- Lévi-Strauss, Claude. “Introducción a la obra de Marcel Mauss”. Sociología y antropología. Autor: Marcel Mauss. Madrid: Tecnos, 1971.

- Lévi-Strauss, Claude. Antropología estructural. Barcelona: Paidós, 1987.
- Lévi-Strauss, Claude. El pensamiento salvaje. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Liotard, Jean-François. La condición postmoderna. Madrid: Cátedra, 1984.
- Macherey, Pierre. Para una teoría de la creación literaria. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1974.
- De Man, Paul. La resistencia a la teoría. Madrid: A. Machado Libros, 1990.
- Mandel, Ernest. El capitalismo tardío. México: Era, 1979.
- Marie, Jean-Jacques. El trotskismo. Barcelona: Península, 1972.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. Manifiesto comunista. Buenos Aires: Nuestra América, 2004.
- Meiksins Wood, Ellen. ¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado. Buenos Aires: RyR, 2013.
- Palti, Elías José. Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Palti, Elías José. “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. Verano de 2008/2009: 13-18.
- Palti, Elías José. “La violencia revolucionaria como problema histórico-conceptual. Notas para una arqueología de la subjetividad militante”. No matar: sobre la responsabilidad. Segunda compilación de intervenciones. Comp. Luis García. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2010.
- Palti, Elías José. “La historiografía militante ‘ponderada’ y su método”. Prismas, Revista de historia intelectual. 2012: 221-230.
- Petrucelli, Ariel. El marxismo en la encrucijada. Buenos Aires: Prometeo, 2010.
- Petrucelli, Ariel. “El marxismo después del marxismo”. Políticas de la Memoria. 2009/2011: 287-294.
- Portelli, Hugues. Gramsci y el bloque histórico. México: Siglo XXI, 1987.
- Poulantzas, Nicos. Poder político y clases sociales en el Estado capitalista. Madrid: Siglo XXI, 2005.
- Poulantzas, Nicos. Estado, poder y socialismo. Madrid: Siglo XXI, 1979.
- Rancière, Jacques. La lección del Althusser. Buenos Aires: Galerna, 1975.

Rush, Alan. “Marxismo y posmarxismo: la polémica Laclau-Mouffe versus Geras. Primeras hipótesis y especulaciones”. Revista Herramienta. Verano de 2001/2002: N° 18.

Said, Edward W. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo, 2002.

Sartre, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica I*. Buenos Aires: Losada, 1968.

De Saussure, Ferdinand. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada, 1945.

Sazbón, José. “Una lectura sinóptica de las ‘crisis’”. Historia y representación. Bernal: UNQui, 2002.

Sazbón, José. “Razón y método: del estructuralismo al postestructuralismo”. Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual. Bernal: UNQui, 2009.

Sennett, Richard. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama, 2002.

Sotelo, Laura. “Sobre la actualidad del marxismo y de la teoría crítica. Una discusión con Elías Palti”. Políticas de la Memoria. 2009/2011: 295-301.

Stedman Jones, Gareth. *Lenguajes de clase. Estudios sobre la historia de la clase obrera inglesa (1832-1982)*. Madrid: Siglo XXI, 1989.

Tarcus, Horacio. “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. Verano de 2006/2007: 14-24.

Tarcus, Horacio. “Elogio de la razón militante. Respuesta a Elías J. Palti”. Políticas de la Memoria. Verano de 2008/2009: 19-37.

Tarcus, Horacio. “Otra breve vuelta de tuerca sobre una prolongada discusión”. Políticas de la Memoria. 2009/2011: 283-286.

Touraine, Alain. *La sociedad post-industrial*. Barcelona: Ariel, 1973.

Trotsky, León. *La Revolución Traicionada. ¿Qué es y a dónde va la URSS?* Centroamérica: LibroSocialista, 2012.

Trotsky, León. “A noventa años del *Manifiesto comunista*”. El Programa de Transición y la fundación de la IV Internacional. Buenos Aires: IPS-CEIP “León Trotsky”, 2008a.

Trotsky, León. “El Programa de Transición (La agonía del capitalismo y las tareas de la IV Internacional)”. El Programa de Transición y la fundación de la IV Internacional. Buenos Aires: IPS-CEIP “León Trotsky”, 2008b.

Trotsky, León. *En defensa del marxismo*. Marxists.org. 2010. Marxists Internet Archive. 01/07/2013. <https://www.marxists.org/espanol/trotsky/1940s/dm/index.htm>.

Venturi, Robert. *Aprendiendo de todas las cosas*. Barcelona: Tusquets, 1971.

Wallerstein, Immanuel. El capitalismo histórico. Madrid: Siglo XXI, 2010.

Watkins, Susan. “Arenas movedizas”. New Left Review (en español). Marzo-Abril de 2010: 5-27.

Williams, Raymond. Hacia el año 2000. Barcelona: Crítica, 1984.

Žižek, Slavoj. El sublime objeto de la ideología. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.

Žižek, Slavoj. Primero como tragedia, después como farsa. Madrid: Akal, 2011.

Žižek, Slavoj. Viviendo en el final de los tiempos. Madrid: Akal, 2012.