

Comprender o provocar la historia

Miguel Abensour

Miguel Abensour, profesor emérito de Filosofía Política de la Universidad Paris VII, especialista en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, autor, entre otras obras, de *La Démocratie contre l'État: Marx et le moment machiavélien* (Éd. Du Félin, 2004). Artículo aparecido en *Le Magazine Littéraire* 479 (2008). © Magazine Littéraire 2008

¿Marx y la historia? En los tiempos de restauración intelectual y política que vivimos uno imagina perfectamente la respuesta que el primer «estudiantillo» que llegara daría a esta pregunta. La concepción de la historia de Marx sería responsable en parte del totalitarismo, puesto que establece unas leyes de la historia que la política tendría que cumplir. Para oponerse a esta opinión basta fijarse con algo más de detenimiento en la pregunta: Marx y la historia, y no el marxismo y la historia. Ya lo sabemos, Marx dijo que él, por su parte, no era marxista. Lejos de ser una *boutade*, esta declaración, como Maximilien Rubel ha dejado tan claro, plantea una distinción neta entre la obra de pensamiento de Marx y el marxismo, hasta el punto de encontrar en Marx uno de los críticos más pertinentes del marxismo y de lo que se ha edificado en su nombre.

Por consiguiente, sí, Marx y la historia. No se trata tanto de pronunciarse sobre lo que está vivo y lo que está muerto en esta doctrina, como de reconocer de entrada en ella uno de los grandes pensamientos de la historia en la modernidad. Acordarle este estatuto no implica de ninguna manera convertirla en dogma, sino que invita a enfocarla como una obra de pensamiento, con sus tensiones internas, sus contradicciones, y a acogerla sin ocultar su complejidad ni sus dificultades. Nuestra interrogación, cercana a la teoría crítica, implica una dimensión práctica: la pregunta sobre la emancipación humana. ¿En qué aspectos el pensamiento de Marx sobre la historia contribuye a una política de emancipación o más bien contiene, sin saberlo, puntos ciegos, susceptibles de provocar una dialéctica de la emancipación, la inversión de la emancipación en su contrario?

El pensamiento de Marx sobre la historia se inscribe en el surco de la filosofía de las Luces, en busca, como ella, de un principio de inteligibilidad que permita pensar la historia de una manera diferente que como un caos: «la reunión de los crímenes y las desgracias del género humano» (Pierre Bayle). Es en este sentido que la «concepción materialista de la historia», sistematizada por Antonio Labriola¹, constituye uno de los grandes pensamientos modernos de la historia, como pueden serlo, a su vez, la obra de Montesquieu o la de Hegel. Habiendo partido a la conquista del continente Historia, Marx declara: «Tan pronto como se describe este proceso de actividad vital, la historia cesa de ser una colección de hechos inanimados»².

Marx, frente al idealismo hegeliano para el que la Historia es la historia del Espíritu, pero también frente al materialismo naturalista de Feuerbach, vuelve los ojos hacia los pensadores ingleses o franceses que trataban de determinar la base de la historia humana, bajo el nombre de sociedad civil. Desde este punto de vista, la primera parte de *La ideología alemana* resulta esencial. En ella Marx rompe con la metafísica alemana, más exactamente con el concepto de Feuerbach de género humano, de especie en tanto que sujeto de la historia. En oposición a esta construcción especulativa, la indagación de Marx parte

1. Antonio Labriola, *Essai sur la conception matérialiste de l'histoire*, EAC, 1970.

2. K. Marx, *Oeuvres III, Philosophie*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1982, pág. 1057.

de las premisas reales de la historia humana, de los individuos reales, y determina unas bases reales «de las que sólo se puede hacer abstracción en la imaginación»³.

El punto de partida de estas premisas reales es la vida: «El primer presupuesto de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivos»⁴. Marx distingue tres presupuestos de la historia: 1) El hombre en tanto que ser vivo es un ser de necesidad; para poder hacer la historia, debe estar en condiciones de vivir; de ahí, el primer hecho histórico, que no es otro que la producción de la vida material misma, la producción de los medios que permiten satisfacer las necesidades, a fin de asegurarse el mantenimiento de la vida; 2) La satisfacción de las primeras necesidades empuja a la satisfacción de nuevas necesidades; 3) La reproducción del individuo mismo en la familia. Así se organizan los tres momentos que constituyen las premisas de toda historia humana. Como insiste Michel Henry en su gran libro *Marx, une philosophie de la réalité*, esta base fundadora no es tan simple como parece. Al partir de los individuos vivos, Marx sitúa «en la vida fenomenológica individual, [...] en la vida que quiere vivir», en la esencia de la vida, el principio de todos los fenómenos que constituyen la historia⁵.

Estirando de este hilo conductor, vislumbrado desde 1843, Marx propondrá un nuevo principio de inteligibilidad, bajo la forma de una dialéctica de la historia, en el prólogo de la *Crítica de la economía política* (1859). Texto canónico que enuncia la tesis fundamental según la cual «el conjunto de estas relaciones [de producción] forma la estructura económica de la sociedad, el fundamento real sobre el que se levanta el edificio jurídico y político y al que corresponden formas determinadas de la consciencia social. El modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual»⁶.

Así se pone en marcha la problemática marxiana, con la imagen de la sociedad-edificio, la distinción entre infraestructura y superestructura, la idea de acción recíproca entre las dos, de mediación, e incluso, de sobredeterminación. Así da respuesta a la pregunta clásica sobre el motor de la historia bajo la forma de la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción existentes, que pasan de ser condición de desarrollo a obstáculo, una contradicción que abre la era de las revoluciones sociales. Así se diseña un esquema complejo de la historia a la vez evolutivo y revolucionario a través, por una parte, de la sucesión de los modos de producción y, por otra, de la lucha de clases. Así se anuncia, con los antagonismos del último modo de producción, el fin de la prehistoria de la sociedad humana y la entrada en la historia, es decir, en una época en la que las formas de objetivación de los individuos vivos ya no darán lugar a una alienación generalizada, o, si se prefiere, en la que la revolución habrá liberado a los hombres del determinismo económico.

Añadamos un elemento esencial para dar cuenta del movimiento de la historia, a saber, una ontología dialéctica que tiene como centro el concepto de trabajo, no en el sentido limitado de categoría económica, sino en tanto que categoría ontológica, puesto que es definido como «el acto de engendramiento del hombre por sí mismo»⁷. Ontología nacida de una crítica de Hegel, que, a pesar de sus limitaciones, ha tenido el mérito de captar la producción del hombre por sí mismo como un proceso. Ahora bien, esta ontología dialéctica permite a Marx transformar la cuestión del origen de la propiedad privada en la cuestión, verdadera-

3. *Ibid.*, pág. 1054.

4. *Ibid.*

5. M. Henry, *Marx, I, Une philosophie de la réalité*, Gallimard, 1976, pág. 195.

6. K. Marx, *Oeuvres I, Économie*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, págs. 272-273.

7. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Éd. Sociales, 1962, pág. 144.

mente histórica, de la relación del trabajo alienado con la pauta del desarrollo humano. Un paso decisivo en el pensamiento de la historia que puso a Marx en condiciones de plantear una diferencia entre el comunismo vulgar, negación estática de la propiedad privada, y el comunismo crítico, que responde a una dialéctica de la negatividad.

La descripción de las grandes líneas del pensamiento marxiano no debería llamar a engaño. Pese a todo su rigor, persisten los problemas de interpretación. Así, Claude Lefort, en su ensayo «Marx: de una visión de la historia a otra»⁸, tomando en consideración la parte de los *Grundrisse* (*Elementos fundamentales de una crítica de la economía política*) dedicada al modo de producción precapitalista, señala una discontinuidad radical en relación con el esquema clásicamente atribuido a Marx. En los estadios precapitalistas, en los que la gente está inmersa en la tierra y en la comunidad, el trabajo no se encuentra en el origen de la propiedad, sino que la propiedad es más bien condición del trabajo; los hombres trabajan en tanto que participan de la propiedad común. De eso resulta una ruptura de la unidad de la historia; en el pensamiento marxiano de la historia coexisten dos esquemas: por una parte, el modelo de una historia evolutiva, y por otra, el de una historia repetitiva. Claude Lefort acaba concluyendo que hay una visión compleja de la historia, si no ambigua.

¿Hay que establecer asimismo una diferencia entre el Marx teórico de la sociedad, que, gracias a una rigurosa arquitectura conceptual, pretende dar cuenta de la dialéctica de la historia, y el Marx «escritor político», a quien el genio periodístico arrastra a analizar un acontecimiento en su singularidad, lejos de la teorización propuesta? Pero este último Marx no puede separar la interpretación política de la influencia del imaginario histórico. Interrogándose una vez más sobre la comprensión de la historia en *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Marx insiste en la gravitación de las generaciones pasadas sobre el cerebro de los vivos. He aquí la paradoja: precisamente cuando los hombres pugnan «por crear algo completamente nuevo», «los muertos alcanzan a los vivos». Así, los romanos resucitados en el momento de la Revolución francesa, cuando los artífices de la revolución tomaron de ellos trajes, retórica y gestos heroicos. La acción revolucionaria no pudo privarse del imaginario histórico y tuvo que recurrir a la poesía del pasado.

Pero hay que saber distinguir entre diversas formas de resurrección. Así como la invocación de los romanos permitió a los revolucionarios de la Gran Revolución realizar la tarea de su época, la invocación de los grandes antepasados de 1793 sirvió a los hombres de 1848 para eludir las exigencias de la suya. El imaginario no es más que ilusión o, más bien, la ilusión puede tener efectos productivos: «La resurrección de los muertos en estas revoluciones [la francesa y la inglesa de 1642] sirve, así, para magnificar las nuevas luchas y no para parodiar las antiguas, para exagerar en la imaginación la tarea a realizar y no para sustraerse a su solución refugiándose en la realidad, para encontrar el espíritu de la revolución y no para evocar de nuevo su espectro»⁹.

De cara al acontecimiento político singular, Marx supo conjugar las enseñanzas de la concepción materialista de la historia con la sensibilidad hacia el imaginario histórico-político que llegado el momento puede contribuir a la invención de lo nuevo. De la misma manera, si nos abstenemos de dogmatizar a Marx, resulta que éste se opuso a convertir su fresco histórico de la génesis del capital en Europa en una «teoría histó-

8. En Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, Gallimard, 1978.

9. K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, ed. J.J. Pauvert, 1964, págs. 221-222.

rico-filosófica» de índole fatalista, que valdría para todos los pueblos. Porque a Marx le interesaba pensar la historia de lo real, no evadirse a lo suprahistórico (carta a Mijai lovski, noviembre de 1877)¹⁰.

10. K. Marx, *Oeuvres II, Économie*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1968, pág. 1555.

Pero no basta con sacar a la luz las manifestaciones de un pensamiento dividido; conviene también introducir problematicidad en un pensamiento de la historia que se sitúa demasiadas veces bajo la marca de la certidumbre y no lo bastante bajo el signo de la interrogación. No hay ninguna duda de que Marx rompió con una visión teleológica de la historia. Si en los *Manuscritos de 1844* declara que el comunismo «es la forma necesaria y el principio energético del futuro próximo», también llega a precisar que «el comunismo no es en tanto que tal, el objetivo del desarrollo humano –la forma de la sociedad humana»¹¹. Lo cual no impide que apoyarse sobre una dialéctica de la negatividad –el comunismo como negación de la negación– y sobre la necesidad que lo impulsa, incite a Marx a pensar la razón en la historia, y tanto más puesto que da crédito a la teoría de la astucia de la razón, si bien es muy consciente de los fenómenos de repetición, de atasco, que cortan el camino hacia lo nuevo, incluso si, en lugar de pensar un desenlace necesario, más bien concibe una alternativa próxima a la enunciada por Rosa Luxemburg: socialismo o barbarie.

11. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, op. cit., pág. 99.

Pensar la historia bajo el signo de una razón en marcha hacia una sociedad razonable conduce, desde luego, a hacernos ciegos ante los fenómenos irracionales en la historia, hasta el punto de negar su existencia o de pretender ver una dialéctica en ellos. Sólo una razón dilatada, que sabe dar su parte a lo irracional, puede concebir lo inconcebible sin por eso mismo renunciar a la emancipación, sino decidida a retomar la cuestión complicándola, introduciendo en ella una o varias dimensiones hasta ese momento dejadas de lado. Por eso mismo T. W. Adorno, en *Dialéctica negativa*¹², inventa la hipótesis de un antagonismo contingente, a la vez que rompe con una cierta concepción quietista de lo necesario y opta por pensar la historia a partir de la inquietud y de la incertidumbre. El antagonismo, se interroga Adorno, ¿deriva de las necesidades de supervivencia de la especie o bien de actos arbitrarios, arcaicos, tendentes a una toma del poder, en una palabra, deriva de un antagonismo contingente?

12. T.W. Adorno, *Dialectique négative*, Payot, 1978.

De esta seguridad problemática de Marx en cuanto a la necesidad de la emancipación, los signos son múltiples: ¿no afirma que la humanidad sólo se plantea aquellos problemas que puede resolver? Cuando piensa en la emancipación, ya sea la verdadera democracia, ya sea el comunismo, ¿no sostiene también que esta figura de la emancipación es la solución del enigma de la historia y se conoce como tal? ¿El enigma de la historia? Se diría que en Marx la consciencia de una opacidad de la historia –los crímenes, las desgracias del género humano– ciertamente se encuentra presente, pero también reprimida a medias, como si Marx volviera la espalda a la faz oscura de la historia y eligiera la luz. La hipótesis de La Boétie de la servidumbre voluntaria podría ser una definición posible del enigma de la historia, enigma temible en cuanto la historia humana contiene en sí misma una parte de naturaleza –«fragmento de historia natural prolongada» (Adorno). Pero Marx, que piensa el par servidumbre-dominación, que describe el trabajo alienado como desposesión de sí mismo, no puede llegar a concebir la hipótesis de la servidumbre voluntaria ya que, para él, la servidumbre no incluye ninguna zona de sombra, en la

medida en que es el efecto de un agente exterior, la estructura de la fábrica de producción capitalista: «Toda la servidumbre del hombre está implicada en la relación del obrero con la producción y [...] todas las relaciones de servidumbre no son más que variantes y consecuencias de estas relaciones»¹³.

13. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, op. cit., pág. 68.

Quien sabe la parte de enigma que tiene la historia, quien es consciente de la carga de confusión y de opacidad que comporta, sabe también que la cuestión no se plantea en términos de renunciar o de resignarse, sino solamente de pensar la salida de la catástrofe permanente como una *difícil emancipación*. ■

□ Traducción de Rafael Tomàs