

Marx, Engels y la crítica de la violencia

Ángel Prior Olmos
prior@um.es

La cuestión de la violencia en Marx y Engels se nos muestra con una doble cualidad, por un lado, como clara, coherente, clásica o supuesta, como cabe advertir en buena parte de los estudios al respecto,¹ y al mismo tiempo como ambigua y abierta, incluso contradictoria, según lecturas pormenorizadas como las de Hannah Arendt o Étienne Balibar,² máxime cuando todo parece indicar que nos hallamos en un nuevo contexto histórico como es el que puede abrirse desde la caída del comunismo en 1989, con los muchos y significativos acontecimientos y serias transformaciones que se han sucedido desde entonces, y un nuevo contexto interpretativo³ seguramente marcado por el renovado eco que en las últimas décadas han logrado potentes lecturas como las de Walter Benjamin y la propia

1. Véanse las aportaciones de Adam SCHAFF: «Marxist Theory on Revolution and Violence», *Journal of the History of Ideas*, vol. 34, núm. 2, 1973, pp. 263-270; John HARRIS: «The Marxist Conception of violence», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 3, núm. 2, 1974, pp. 192-220; Carlos MOLINA: «El tema de la violencia en los clásicos del marxismo-leninismo», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXI (53), 1983, 1-3; Rustam SINGH: «Status of Violence in Marx's Theory of Revolution», *Economic and Political Weekly*, vol. 24, núm. 4, 1989, pp. 9-20; Vittorio MORFINO: «La sintaxis de la violencia entre Hegel y Marx», *Youkali, Revista crítica de las artes y el pensamiento*, 2008, núm. 1, pp. 47-58 (<https://hernanmontecinos.com/2008/04/02/la-sintaxis-de-la-violencia-entre-hegel-y-marx/>), consultado 1 de octubre de 2018 (original: «La sintassi della violenza tra Hegel e Marx», *Quaderni Materialisti*, 3-4, 2004-2005, pp. 285-302) y Jaime PASTOR: «Marx y Engels. La violencia partera de la historia», en Fernando QUESADA (coord.): *Paz para la paz. Prolegómenos a una filosofía contemporánea sobre la guerra*, Barcelona, Horsori, 2014, pp. 73-94 (https://ishareslide.net/view-doc.html?utm_source=marx-y-engels-la-violencia-partera-de-l, pp. 1-22, consultado el 1 de octubre de 2018).
2. Hannah ARENDT: «Sobre la violencia», en *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, pp. 109-200 y *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid, Encuentro, 2007; Étienne BALIBAR: Étienne BALIBAR: «"Gewalt". Violence et pouvoir dans l'histoire de la théorie marxiste», en *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010, pp. 251-304, ver p. 273.
3. Este nuevo contexto interpretativo no significa la anulación o clausura total de los dos grandes momentos del debate sobre violencia en Marx y marxismo: el que puede situarse en torno a la polémica interna a la socialdemocracia en la segunda internacional y que culminará en la posición de Lenin (incluiría posiciones tan características como las de Eduard Bernstein, Georges Sorel, el propio Lenin, Karl Kautsky, León Trotsky, Antonio Gramsci, Georg Lukács y Walter Benjamin) y el que se produce tras la segunda guerra mundial en torno a comunismo, totalitarismo y/o colonialismo (y del que serían expresión obras de, entre otros, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty, Franz Fanon, Jean-Paul Sartre, Ernesto «Che» Guevara, Mao-tse-tung); esos momentos siguen estando presentes en el debate actual.

Hannah Arendt, produciendo un nuevo cuerpo de estudios, entre los que cabe destacar los de Jacques Derrida, Richard Bernstein, Dominick LaCapra, Étienne Balibar o Slavoj Žižek.

En este nuevo contexto, nos planteamos una pregunta, no habitual referida a estos autores, para intentar advertir lo que pueda haber de crítica de la violencia en Marx y Engels (con implicaciones por añadidura en la tradición marxista), apoyándonos para ello no solo en el famoso ensayo de Benjamin, que como es sabido la recoge en su resonancia kantiana, sino también en una propuesta desarrollada a propósito de Franz Fanon. En efecto, según Richard Bernstein, la obra de Fanon implica un tratamiento de la crítica de la violencia en un triple sentido: encierra una comprensión profunda del fenómeno, se acerca a la cuestión de sus límites y, finalmente, no se detiene en la comprensión teórica, pues se pronuncia sobre las condiciones de una acción práctica vinculada a la necesaria transformación del mundo.⁴ En su libro, Bernstein se acerca y debate con la obra de autores que han elucidado aspectos concretos de la crítica de la violencia, como Carl Schmitt, Walter Benjamin, Hannah Arendt, Jan Assmann y el propio Fanon. Es nuestro propósito trasladar la sugerencia de Bernstein a la obra de Marx y Engels, por si puede servir de guía para releer las referencias a dicho planteamiento en textos clásicos y con tanta historia eficiente a sus espaldas, y arrojar alguna luz sobre este difícil tema.

Evitar la historia eficiente del marxismo a nivel de consecuencias prácticas es una de las características llamativas del, por lo demás, documentado estudio de Ronaldo Munck, *Marx 2020*, en su afirmación de que una historia del marxismo y del comunismo no se puede reducir a los «campos de prisioneros de Stalin».⁵ Al defender que el sistema marxiano es un sistema abierto, no quiere entrar en la compleja historia del marxismo después de Marx, pues existen muchos marxismos y en todo caso asume las debilidades de esta teoría confrontada con el feminismo, la ecología y la poscolonialidad.⁶ En ese sentido, es curioso que en su amplia presentación sobre las dimensiones y confrontaciones del marxismo en la actualidad, la cuestión de la violencia esté ausente.

Bien diferente es el planteamiento de Hannah Arendt (lo que explica quizás su no presencia en los elencos bibliográficos tan amplios de R. Munck) y seguramente uno de los méritos de esta autora, ya desde su primera gran obra, *Los orígenes del totalitarismo*, podría consistir en haber discutido las relaciones entre el pensamiento de Marx y la experiencia totalitaria. Lejos de obviar el hecho de que en el gobierno totalitario estalinista, con su gran caudal de destrucción, se apelara al marxismo como base teórica de sus decisiones, Arendt investiga en una forma alejada de la historia de las ideas (de la que serían representantes E.

4. Richard BERNSTEIN: *Violencia. Pensar sin barandillas*, Barcelona, Gedisa, 2015, p. 171.

5. Ronaldo MUNCK: *Marx, 2020*, Barcelona, Pasado y Presente, 2017, p. 7.

6. *Ibid.*, *Marx, 2020*, p. 11.

Voegelin o su amigo W. Gurian), la caracterización del gobierno totalitario como combinación de ideología y terror.⁷ El papel que la violencia misma juegue en el discurso marxiano no puede ser obviado como si nada hubiera ocurrido y fuera posible una lectura directa y pura de sus textos sin tener en cuenta la historia real y eficiente.

LA COMPRENSIÓN DE LA VIOLENCIA

En la propia obra de Marx, la violencia aparece en dos contextos históricos bien diferentes. Allí se indican no por orden de aparición, sino por el peso en la estructura de su pensamiento, el primero reside en la vinculación entre violencia y desarrollo del capitalismo; el segundo, en la necesidad de la violencia para el logro del objetivo final del comunismo.

En alguna ocasión ha sido recordado (por ejemplo, por S. Avineri), respecto al tema en sí mismo, «que es un hecho la escasez de referencias del propio Marx al problema de la violencia,⁸ por ello, cabe resaltar que el texto más específico en que Marx pondera la vinculación entre capitalismo y violencia es el capítulo 24 del libro I de *El capital*, titulado «La llamada acumulación primitiva». Marx afirma tajantemente que la conversión del modo de producción feudal en modo de producción capitalista, y para abreviar las transiciones, se ha realizado con métodos basados en «la violencia más brutal» (como es el caso del sistema colonial), en el uso del poder del estado (violencia organizada de la sociedad para «promover como en invernadero» dicho proceso de conversión) y presenta la célebre metáfora: «La violencia es la partera de toda vieja sociedad que anda preñada de una nueva. Ella misma es una potencia económica».⁹ Todo el capítulo es la demostración de las manifestaciones de la violencia como método adecuado para el desarrollo de la acumulación originaria frente a la visión idílica que ofrece la economía política de tal proceso (contraposición pues entre historia real y violencia, por parte de Marx, frente a hipótesis imaginaria de la economía política).

7. Hannah ARENDT: «Ideología y terror», en *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 3, Madrid, Alianza, 1987, pp. 682-707.

8. Shlomo AVINERI: *El pensamiento social y político de Marx*, Madrid, CEC, 1983, p. 296. Se pregunta Avineri por qué Marx dice tan pocas cosas sobre la violencia. Nos parece significativo que cuando Lenin se plantea la escritura de *El estado y la revolución*, en un momento decisivo de la revolución y para justificar, con la toma del poder, el próximo uso de la violencia por parte del estado y el partido bolchevique, busca ante todo la legitimación de los propios textos de Marx frente a las interpretaciones que él denomina «oportunistas» de la socialdemocracia alemana y rusa, especialmente K. Kautsky y G. Plejanov. Sus apoyos son la parte final de *El origen de la familia, la propiedad y el estado*, de Engels, las referencias a la «comadrona» de la historia en *El capital*, y los escritos de Marx relativos a la revolución de 1848, a la Comuna de París, y finalmente al debate sobre el Programa de Gotha. El hilo conductor esencial será el de la «dictadura del proletariado», noción de la que ofrece una clara reformulación.

9. Karl MARX: «La llamada acumulación primitiva», capítulo 24 de *El capital*, libro I, vol. 2, trad. M. Sacristán, OME 41, Barcelona, Grijalbo, 1976, p. 397.

Marx no ahorra calificativos sobre hechos y procesos concretos: el trabajador es expropiado de sus medios de producción y de sus garantías de existencia en una historia inscrita en los anales de la humanidad «en trazos de sangre y fuego».¹⁰

La historia de la acumulación primitiva es la de grandes masas de hombres «separados violentamente» de sus medios de subsistencia; la tierra del pueblo sufre el «robo» descarado, como en la «violenta expropiación sufrida por el pueblo en Inglaterra desde el último tercio del siglo XV hasta finales del siglo XVIII».¹¹ El autor habla del «terrorismo» con que se ha producido la expropiación de los bienes de la Iglesia, el robo de la propiedad comunal, la conversión de propiedad feudal en moderna propiedad privada.¹² También de «leyes grotesco-terroristas» por las que se aplica el látigo, el hierro al rojo o el tormento, y con las que se fuerza «con una disciplina necesaria para el sistema de trabajo asalariado»¹³ al pueblo rural expropiado de la tierra y convertido en vagabundo. En el caso del colonialismo, el uso del «exterminio, la esclavización y la sepultura de la población indígena en las minas, la incipiente conquista y expoliación de las Indias Orientales, la conversión de África en coto de caza comercial de negros caracterizaban la aurora de la era de producción capitalista».¹⁴

Por otro lado y como segundo elemento característico del pensamiento de Marx sobre violencia cabe identificar el de acentuar el papel revolucionario del proletariado, su antagonismo con la burguesía y la tendencia histórica a partir de la lucha de clases, a la instauración de una sociedad socialista o comunista que abolirá las clases y el estado. En dichas valoraciones se apoya en las tendencias históricas de la evolución de la sociedad burguesa desde la revolución francesa y los diversos estallidos revolucionarios que se produjeron a lo largo del siglo XIX, especialmente las revoluciones francesas en 1830, 1848 y 1870-1871 (sobre todo las dos últimas), respecto a las que el propio autor se manifestó de una manera activa.

La asociación entre revolución y un momento de violencia final como paso previo para el alumbramiento de una nueva sociedad que estará exenta de violencia, forma parte del tipo de planteamiento de Marx y Engels sobre la revolución a lo largo de distintas obras (en las que no necesariamente lleva incorporado ese elemento de violencia).¹⁵ El abierto reconocimiento en los párrafos finales de *El*

10. Karl MARX: «La llamada acumulación primitiva», pp. 360-361.

11. *Ibid.*, p. 374.

12. *Ibid.*, p. 379.

13. *Ibid.*, p. 383.

14. *Ibid.*, p. 397.

15. El tipo de revolución preconizado por Marx fue desarrollado sucesivamente a través de una serie de aportaciones, así la distinción entre *emancipación política* y *emancipación social* en «La cuestión judía»; el vínculo entre *filosofía* y *proletariado* en la «Crítica a la filosofía del derecho de Hegel. Introducción»; la concepción del comunismo como solución del «enigma de la historia» en los Manuscritos de París de 1844. El enfrentamiento a la forma de plantear el cambio social en Alemania por parte de la izquierda hegeliana y del «socialismo verdadero» y la remisión a la revolución material de las formas de vida, con el trastocamiento de fuerzas productivas y relaciones de producción, y el papel decisivo del proletariado en el momento de la lucha en *La ideología alemana*, así como la conexión entre comunismo y proletariado en esa misma obra, de manera

manifiesto comunista de que los objetivos de los comunistas solo se podrán alcanzar «mediante la subversión violenta de cualquier orden social preexistente»¹⁶ constituye uno de los hitos de la visión marxista de la historia, confirmados en el apartado último, titulado «Tendencia histórica de la acumulación capitalista», del capítulo 24 de *El capital*, que puede ser considerado, como recuerda E. Balibar, la conclusión del libro I, el único publicado por Marx, y funcionar a modo de síntesis última de su pensamiento.

En ese apartado, Marx vuelve a recordar los «métodos violentos» con que la «propiedad privada labrada por uno mismo [...] es desplazada por la propiedad privada capitalista, la cual se basa en la explotación del trabajo ajeno, pero formalmente libre».¹⁷ Esta propiedad privada capitalista, históricamente considerada, «es la primera negación de la propiedad privada individual», pero la producción capitalista «engendra su propia negación con la necesidad de un proceso natural. Hay negación de la negación. Esta negación de la negación no restaura la propiedad privada, pero sí la propiedad individual sobre la base de la conquista de la era capitalista: la cooperación y la posesión común de la tierra y de los medios de producción producidos por el trabajo mismo».¹⁸ Si en el anterior argumento del capítulo 24 se trataba «de la expropiación de la masa popular por pocos usurpadores; en el actual lo es de la expropiación de los pocos usurpadores por la masa del pueblo»,¹⁹ en un proceso, menos largo, duro y difícil que la conversión de la propiedad capitalista y remitiendo finalmente Marx en nota a pie a una referencia de *El manifiesto comunista* sobre la ruina de la burguesía y la victoria del proletariado como «inevitables».²⁰

En relación con el aspecto histórico de la comprensión del fenómeno de la violencia por parte de Marx, cabe recordar lo indicado por Hannah Arendt (una de las comentaristas de esta dimensión de la violencia en la obra marxiana): Marx no es el descubridor de la dimensión de violencia presente en las grandes revoluciones sociales y políticas como es el caso de la Revolución Francesa. Por el contrario, antes de que Marx empezara a escribir, la violencia se había convertido

que el proletariado aparece como emergencia del «individuo universal» en el sentido hegeliano y culminación por tanto de la propia historia universal.

16. Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Manifiesto comunista*, en OME-9, Barcelona, Crítica, 1978, p. 169. Los autores se contraponen con esta declaración al socialismo y comunismo crítico-utópico que «pretende alcanzar su objetivo por la vía pacífica y pequeños experimentos» (*Ibid.*, p. 166). Hablan de una «guerra civil» más o menos encubierta entre burguesía y proletariado, hasta que estalla una «revolución franca y el proletariado cimenta su hegemonía mediante el derrocamiento violento de la burguesía» (*Ibid.*, p. 147). Llegado el caso de la revolución, el proletariado «deroga por la fuerza las antiguas relaciones de producción, las clases y su dominación en cuanto clase...» (*Ibid.*, p. 157).
17. Karl MARX: «La llamada acumulación primitiva...», p. 408.
18. *Ibid.*, p. 409.
19. *Ibid.*, pp. 409-410.
20. Karl MARX: «La llamada acumulación primitiva...», p. 410, nota a pie. Dentro de este contexto está el debate sobre el alcance de la propuesta por Marx y Engels de una «dictadura del proletariado», sugerida por el propio Marx en su célebre carta a Weydemeyer en 1852 como una de sus aportaciones más originales.

en la partera de la historia.²¹ A partir de aquí, Arendt sostiene que uno de los tres pilares de la teoría del autor de *El capital* viene dado por su concepción de la violencia como esta partera de la historia (pues la violencia es la que hace efectiva la acción).²² En el comentario de Arendt, cabe observar que desde las revoluciones francesa y americana la violencia trajo un cuerpo político nuevo, idea dibujada por *philosophes* o ideólogos, y que solo necesitaba la mano auxiliadora de la violencia para poder realizarse.²³

Por otro lado, el vínculo entre capitalismo y violencia en el capítulo 24 del libro primero de *El capital* y en conjunto ese libro en sí mismo, ha servido como base fundamental de la interpretación de E. Balibar de una de las tres perspectivas sobre la violencia que adjudica a Marx, la por él titulada «violencia de la economía, economía de la violencia». La *Gewalt* en dicho libro constituye un tratado de la violencia estructural, una «fenomenología del sufrimiento» por el «exceso» de violencia inherente a la historia del capitalismo²⁴ y descritos por Marx en sus dimensiones subjetivas y objetivas. Las diversas formas de sobreexplotación dependen de una condición de *Gewalt* general inseparable del capitalismo.²⁵ Para Balibar «Se puede decir que antes de Marx hay teorías de la *dominación*, y teorías del *interés material* (económico u otro) que empujan al ejercicio de la violencia de los dominadores sobre los dominados, como fenómeno constante en la historia, pero no había teoría de la *violencia estructural*, ya que no había teoría de la dominación como elemento de una estructura susceptible de ser reproducida...».²⁶ Marx sería entonces el primer autor en haber postulado una suerte de violencia que podemos considerar estructural, objetiva o ultraobjetiva, en las denominaciones del propio Balibar, retomadas también por Žižek seguramente en un sentido más radical y discutible.²⁷

21. Hannah ARENDT: *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid, Encuentro, 2007, p. 38.

22. *Ibid.*, p. 30.

23. *Ibid.*, pp. 31-32.

24. Étienne BALIBAR: «“Gewalt”. Violence et pouvoir dans l’histoire de la théorie marxiste», en *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010, pp. 251-304, esp. p. 273.

25. *Ibid.*, p. 275.

26. Étienne BALIBAR: *Violence et civilité*, p. 129.

27. Žižek sobre Balibar, en Slavoj ŽIŽEK: *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Barcelona, Paidós, col. Austral, 2016, *Sobre la violencia*, p. 25. Žižek distingue entre *violencia objetiva* y *violencia subjetiva*, la primera a su vez diferenciada en violencia ‘simbólica’ y ‘sistémica’ (Slavoj ŽIŽEK: *Sobre la violencia*, p. 10). «Marx describió la enloquecida y autoestimulante circulación del capital, cuyo rumbo solipsista de partenogénesis alcanza su apogeo en las especulaciones metarreflexivas acerca del futuro» (*Ibid.*, p. 22). «Así que la clave de Marx no es principalmente reducir esta segunda dimensión a la primera, es decir, demostrar que la enloquecida danza teológica de las mercancías surge de los antagonismos de la «vida real». El asunto es más bien que *no se puede tomar la primera (la realidad social de la producción material e interacción social) sin la segunda...* Es ahí donde reside la violencia sistémica fundamental del capitalismo, mucho más extraña que cualquier violencia directa socioideológica precapitalista: esta violencia ya no es atribuible a los individuos concretos y a sus *malvadas* intenciones, sino que es puramente “objetiva”, sistémica, anónima» (*Ibid.*, p. 23). Sobre la comprensión de la violencia en Žižek, puede verse el tratamiento crítico de Harry VAN DER LINDEN: «On the Violence of Systemic Violence: A Critique of Slavoj Žižek», *Radical Philosophy Review*, 2012, 15 (1), pp. 33-51.

Respecto a la posición de *El manifiesto comunista* de afinidad entre revolución política y momento de violencia, Étienne Balibar ha comentado que en descripciones semejantes nos encontramos con una perspectiva específica, en su presentación la primera respecto del problema de la *Gewalt*, concretamente la que denomina «catastrofismo revolucionario», un enfoque en el que se prevé el final del capitalismo y la posibilidad de una liberación colectiva cuyo agente sería el proletariado. Es también el modelo de explicación de la tendencia histórica que aparece en *El manifiesto comunista* y que participa, a juicio de Balibar, de una concepción ultrajacobina en el plano político²⁸ combinada con una interpretación pesimista de la teoría ricardiana, que conduce a la pauperización absoluta, es decir integra una dimensión nihilista del capitalismo. Se trata entonces de una lectura mesiánica del momento revolucionario (la idea de una *Gewalt* revolucionaria), con una positividad creadora absoluta.²⁹

El estudio de Balibar tal vez sea el más profundo y meticuloso de entre los dedicados al tema de la violencia en Marx y el marxismo. El filósofo francés lo sugiere en términos de una paradoja, ya que por un lado Marx «ha aportado una contribución decisiva para la interpretación del papel de la violencia en la historia y de las modalidades estructurales de la violencia social, con lo que ha ayudado a defender las condiciones de la política moderna», pero por otro lado se ha mostrado no menos fundamentalmente incapaz de pensar el enlace trágico que asocia política y violencia (a la manera como esa vinculación aflora en las obras de Tucídides, Maquiavelo o Weber).³⁰

Las razones de la incapacidad de Marx y del marxismo para pensar esa asociación, las hace depender Balibar de tres supuestos básicos de la teoría marxiana: a) el privilegio absoluto que ha concedido a la explotación del trabajo como forma de dominación, de las que las otras aparecen como epifenómenos y por tanto se hurtan a la comprensión de su papel en la economía de la violencia y de la crueldad; b) el optimismo antropológico inserto en la concepción del «progreso» marxiana, y c) la metafísica de la historia, como negación de la negación, en un «esquema teológico y filosófico de la conversión de la violencia en justicia».³¹

Estas precisiones de Balibar presentan bastantes analogías con una de las sugerencias de Hannah Arendt en *Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, donde se refiere a la paradoja que encierra la teoría marxista de la violencia, la necesidad de la violencia para su propia superación. En efecto, según Hannah Arendt, hay una «autocontradicción básica en que está atrapada la obra entera de Marx, desde los escritos tempranos hasta el tercer volumen de *El capital* (y que

28. Étienne BALIBAR: «*Gewalt*». Violence et pouvoir...», pp. 270-271.

29. *Ibid.*, pp. 272-273.

30. *Ibid.*, p. 251.

31. *Ibid.*, p. 252. Un análisis de la posición de Balibar puede verse en Nick HEWLETT: «Étienne Balibar: Emancipation, Equaliberty and the Dilemmas of Modernity», en *Badiou, Balibar, Ranciere. Re-thinking Emancipation*, London-New York, Continuum, 2010, pp.116-141.

puede expresarse de diversas formas», la primera, «que él necesita de la violencia para abolir la violencia, que la meta de la historia es acabar con la historia, que la labor es la única actividad productiva del ser humano pero que el desarrollo de las fuerzas productivas del ser humano conducirá a largo plazo a la abolición de la labor...».³² En la presentación de estas contradicciones, Arendt sopesa el papel que la tradición política clásica sigue teniendo en el pensamiento de Marx. Por lo tanto, metafísica de la historia, optimismo antropológico, mesianismo y utopismo estarían tanto en la base de la explicación de la historia en Marx, como en las limitaciones de su manera de comprender la violencia.

LOS LÍMITES DEL FENÓMENO

Aunque no es un matiz usualmente subrayado, podemos distinguir dos grandes temáticas a poner del lado de un tratamiento de los límites de la violencia por parte de Marx y Engels. En ese sentido cabe interpretar tanto la aproximación de este último a la *Gewaltheorie* en los tres capítulos del *Anti-Dühring*, como las críticas al uso de la violencia y el terror por parte de minorías en revoluciones políticas y sociales, que se evidencian en las distancias de ambos autores con respecto a las tendencias blanquistas y anarquistas en momentos históricos precisos.

La exposición que Engels ofrece en la crítica a Dühring constituye el texto más amplio y sistemático de los dedicados por ambos amigos a la tematización de la violencia. A lo largo de los tres capítulos en que divide su exposición, critica dos supuestos básicos de Dühring, a saber, por un lado, su consideración del poder político como «lo históricamente fundamental»,³³ en la expresión del propio Dühring citada por Engels, y, a la vez, por otro, como mal absoluto, pecado original. En realidad, el debate le ofrece la ocasión para sopesar no solo el papel de la violencia en la historia sino también para perfilar una posición sobre las fuerzas motrices del cambio histórico en el contexto de la parte de la obra dedicada a la economía política, a la que interpreta como ciencia histórica, adoptando una

32. Hannah ARENDT: *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid, Encuentro, 2007, p. 32.

33. Friedrich ENGELS: «La teoría de la violencia y el poder», capítulos II, III y IV de la segunda sección, «Economía política» de *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, México, Grijalbo, 1968, pp. 151-178, esp. p. 152. La versión en editorial Grijalbo de Manuel Sacristán traduce acertadamente *Gewaltheorie* por 'teoría de la violencia y el poder', incorporando los dos sentidos que en alemán conlleva el término *Gewalt*, como bien ha sabido explicar Jacques Derrida en *Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 2008. En el resumen de Vittorio Morfino, para Dühring las relaciones económicas aparecen como de orden secundario y los fenómenos económicos han de explicarse por causas políticas, a saber, por la violencia (Vittorio MORFINO: «La sintaxis de la violencia entre Hegel y Marx», *Youkali, Revista Crítica de las Artes y el Pensamiento*, 2008, núm. 1, pp. 47-58, esp. p. 53. Recuperado de internet (<https://hernanmontecinos.com/2008/04/02/la-sintaxis-de-la-violencia-entre-hegel-y-marx/>), consultado 1 de octubre de 2018, original: «La sintassi della violenza tra Hegel e Marx», *Quaderni Materialisti*, 3-4, 2004-2005, pp. 285-302).

postura macrohistórica. Respecto a la primera tesis de Dühring, donde se sitúa el grueso de la respuesta de Engels, opone tres grandes argumentos.

En primer lugar, el verdadero motor del cambio histórico tiene como condiciones, no razones morales o jurídicas, sino que poder (político) y violencia se presentan como medio y la ventaja económica como fin.³⁴ «La propiedad privada no aparece en absoluto en la historia como resultado exclusivo del robo y de la violencia» y «la violencia puede sin duda alterar la situación patrimonial, pero no puede crear la propiedad privada como tal».³⁵ El nacimiento de una nueva clase se daría solo a través de vías puramente económicas, como son ejemplo la historia de la burguesía y también la del proletariado.³⁶ En segundo lugar, las relaciones de dominación y las guerras se han de explicar en dependencia de las condiciones económicas. Engels es tajante: «en todas partes y siempre son condiciones económicas y medios de poder económico los que posibilitan la victoria de la “violencia”, esa victoria sin la cual la violencia deja de ser tal».³⁷ Tercero, la teoría de la violencia no puede explicar el origen de las clases y las relaciones de dominio. Poder y violencia están construidas al servicio de la situación económica y de nuevo introduce Engels el tema de la esclavitud, sobre el que lejos de consideraciones morales o jurídicas declara abiertamente como «un gran progreso»,³⁸ ligado a los cambios históricos en la división del trabajo.

Por otro lado, frente a la tesis de Dühring del poder como absolutamente malo y pecado original, Engels resalta que todo poder político descansa en una función económica y social y renueva la presencia de la teoría del papel revolucionario de la violencia como comadrona de toda vieja sociedad, «toda revolución victoriosa ha tenido como consecuencia un salto moral y espiritual»,³⁹ en una nueva referencia a esa idea de progreso que está presente en el análisis de Engels.

De estos argumentos cabe destacar dos matices que tendrían que ver con la cuestión de los límites de la violencia. Ante todo, Engels se opone a concepciones metafísicas que ontologizan la violencia en la historia o que la explican sobre la base de razones morales o jurídicas. En ese sentido, como ha indicado Balibar, la hace descender del cielo. A continuación, se produce una justificación y relativiza-

34. Friedrich ENGELS: «La teoría de la violencia y el poder», pp. 152-153. Para Carlos Molina, Engels defiende una precedencia lógica, ontológica y hasta psicológica de la economía sobre la violencia y el poder (Carlos MOLINA: «El tema de la violencia en los clásicos del marxismo-leninismo», *Rev. Fil. Univ. Costa Rica*, XXI (53), 1-3, 1983, p. 5).

35. Friedrich ENGELS: «La teoría de la violencia y el poder», pp. 154-155. Conviene anotar que, en el desarrollo de la tesis de Engels, la esclavitud no está tematizada en términos morales sino como un tipo de relación social vinculada a una determinada etapa de la producción y distribución de los medios de vida.

36. Friedrich ENGELS: «La teoría de la violencia y el poder», pp. 157-158.

37. *Ibid.*, p. 165.

38. *Ibid.*, pp. 172-174.

39. *Ibid.*, pp. 176-178. Para Morfino, el segundo movimiento de Engels consiste en la defensa del papel de la violencia en la historia respecto a la evolución económica. En ese caso, todo poder político, tiene una función económica y social, con lo que se abre paso la posibilidad de autonomía del poder político (Vittorio MORFINO: «La sintaxis de la violencia», p. 53).

ción del fenómeno, de manera que se propone evaluar su papel, al que no considera un factor esencial en la marcha histórica en relación con los grandes conceptos a elucidar, tales como la propiedad privada, la división del trabajo o la división de las clases. En un segundo momento, esta explicación histórica, al recurrir a la terminología de medios y fines parece evocar la filosofía hegeliana de la historia. Sería una sintaxis esencialmente hegeliana aquella que usa Engels, pues los medios pueden ser evocados por los sujetos en su acción histórica concreta, pero el resultado final sería más bien el progreso a través del desarrollo de las fuerzas productoras.

La segunda temática a tener en cuenta para la cuestión de los límites de la violencia en Marx y Engels viene dada por la posibilidad, al menos en algunos países, de una transición pacífica al socialismo y se expresa en diversos textos de los autores, así en la introducción de Engels de 1895 a *La lucha de clases en Francia*, considerada por muchos como su testamento político (ya por Eduard Bernstein). En este lugar, Engels estima que la insurrección es un método de lucha propio de la revolución de 1848, pero que casi cincuenta años después ha quedado anticuado en todos los aspectos, por lo que defiende el empleo eficaz del sufragio universal.⁴⁰ La posición no es enteramente nueva, sino que puede retrotraerse a textos incluso de 1867, es decir en el momento de la publicación del libro I de *El capital*. En la crítica al programa de Erfurt, de 1891, Engels plantea la diferencia que puede establecerse entre Alemania y países como Francia, Estados Unidos o Inglaterra. Mientras en el primero no considera que se dan las condiciones para una transición pacífica al socialismo, en los otros países «se puede concebir que la vieja sociedad sería capaz de integrarse pacíficamente en la nueva en los países donde la representación popular concentra en sus manos todo el poder, donde se puede hacer por vía constitucional todo lo que se quiera, siempre que uno cuente con la mayoría del pueblo, [...] pero en Alemania, donde el gobierno es casi omnipotente, donde el Reichstag y todas las demás instituciones representativas carecen de poder efectivo, proclamar en Alemania tales cosas y, además, sin necesidad, significa quitar la hoja de parra al absolutismo y colocarse uno mismo para encubrir la desnudez».⁴¹

Esta postura de Engels concuerda con la planteada por Marx en su discurso en Amsterdam de 1872 sobre el Congreso de La Haya, en polémica con el anarquismo,

grupo que preconiza la abstención de los obreros en materia política. Hemos considerado nuestro deber declarar hasta qué punto son estos principios peligrosos y funestos para nuestra causa. El obrero deberá conquistar un día la supremacía política para asentar la nueva organización del trabajo [...]. Pero nosotros jamás hemos pretendido que para lograr este objetivo sea preciso em-

40. Friedrich ENGELS: «Introducción», en Karl MARX: *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, en Karl MARX y Friedrich ENGELS: *Obras escogidas*, vol. I, Madrid, Fundamentos, 1975, pp. 123-125.

41. Karl MARX: «Contribución a la crítica del proyecto de programa socialdemócrata de 1891», en *Obras escogidas*, vol. II, Moscú, Progreso, 1981, pp. 455-456.

plear en todas partes medios idénticos. Sabemos que hay que tener en cuenta las instituciones, las costumbres y las tradiciones de los diferentes países; y nosotros no negamos que existan países como América, Inglaterra y, si yo conociera mejor vuestras instituciones, agregaría Holanda, en los que los trabajadores pueden llegar a su objetivo por medios pacíficos. Si bien esto es cierto, debemos reconocer también que en la mayoría de los países del continente será la fuerza la que deberá servir de palanca de nuestras revoluciones; es a la fuerza a la que habrá que recurrir por algún tiempo a fin de establecer el reino del trabajo.⁴²

En el prólogo a la primera edición de *El capital*, Marx plantea la posibilidad de la revolución en Inglaterra y en el resto del continente desde los antecedentes que suponen tanto la Guerra de Independencia como la guerra civil norteamericana, y pronostica que «se moverán con formas más o menos brutas o humanas según el grado de desarrollo de la clase obrera», y dado que una nación tiene que aprender de otra, es posible «abreviar y suavizar los dolores de parto».⁴³

La coherencia de estos puntos de vista con otros posicionamientos de los autores, en principio más cercanos a la defensa de la necesidad de uso de la violencia para alcanzar los objetivos revolucionarios, ha dado lugar a un debate sobre la continuidad o evolución en Marx y Engels al respecto. Entre los estudiosos que se han ocupado del tema, podemos encontrar a Georges Lichtheim, que sugiere una evolución desde la cercanía a Blanqui y los blanquistas en la revolución de 1848, hasta un abierto distanciamiento, ya en las revisiones críticas de la actitud adoptada frente a la revolución alemana, lo que con motivo de la participación en la AIT y en la Comuna de París se hizo más evidente.⁴⁴ Esta lectura evolucionista ha sido ratificada en otros términos por investigadores como Raphael Cohen-Almagor,⁴⁵ partidarios de la defensa moderada e instrumental de la vio-

42. Karl MARX: «El Congreso de La Haya. Información periodística del discurso pronunciado el 8 de septiembre de 1872 en un mitin celebrado en Amsterdam», en Karl MARX y F. ENGELS: *Obras escogidas*, vol. II, pp. 311-313. Ya Engels, en su discurso en la conferencia de Londres de 1871, afirmaba: «Las libertades políticas, el derecho de reunión y de asociación y la libertad de la prensa: éstas son nuestras armas. Y ¿deberemos cruzarnos de brazos y abstenernos cuando quieran quitárnoslas? Se dice que toda acción política implica el reconocimiento del estado de cosas existente. Pero cuando este estado de cosas nos da medios para luchar contra él, recurrir a ellos no significa reconocer el estado de cosas existente» (Friedrich ENGELS: «Sobre la acción política de la clase obrera», acta hecha por el autor del discurso en la sesión de la Conferencia de Londres el 21 de septiembre de 1871, en Karl MARX y F. ENGELS: *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1981, vol. II, pp. 260-261).

43. Karl MARX: «Prólogo a la primera edición», *El capital*, libro I, Barcelona Crítica-Grijalbo, OME-40, pp. 7-8.

44. Apunta Lichtheim que después de 1850, Marx disuelve la Liga Comunista y deja de apoyar a los delegados blanquistas porque considera que el antiguo modelo revolucionario quedó anticuado, lo que supone una renuncia tácita al blanquismo y el abandono del concepto de *vanguardia* (Georges LICHTHEIM: *El marxismo. Un estudio histórico y crítico*, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 156).

45. Cohen-Almagor ha planteado que Marx antes de 1850 sería un demócrata jacobino mientras que de 1850 a 1860 revisa su pensamiento y deviene más democrático «en el sentido moderno del término». Desde 1879 hasta sus últimos escritos su punto de vista adopta la transición pacífica al socialismo (Raphael COHEN-ALMAGOR: «Foundations of Violence, Terror and War in the Writings of Marx, Engels, and Lenin», *Terrorism and political violence*, 1991, pp. 5-10, especialmente, pp. 5-7).

lencia en Marx. Más radical es la tesis de Slomo Avineri, para quien Marx se alejó desde el principio de simpatías con el terror jacobino, a pesar del respeto por el revolucionario Blanqui y del blanquismo como tendencia en las revoluciones francesa y alemana. Avineri ha destacado la continuidad y coherencia de las críticas al terror que Marx sostiene desde sus obras iniciales hasta las últimas, y se ha opuesto a los intérpretes que postulan una evolución en términos semejantes a los planteados por Lichtheim.⁴⁶

La cuestión del posible blanquismo de Marx sería entonces una de las centrales para el tema. Se trata de una acusación ya planteada en su momento por Eduard Bernstein en su libro sobre la revisión del marxismo, de la que toma nota Lenin en *El estado y la revolución* y es brevemente analizada por Riazanov en un texto de 1928.⁴⁷ Para Avineri, los blanquistas son considerados por Marx como descendientes de los jacobinos, siendo esta herencia un trauma del que «debe emanciparse por sí misma la clase obrera».⁴⁸ Un texto de Engels resume su valoración del movimiento blanquista tras la difícil experiencia de la Comuna de París. En el artículo «El programa de los emigrantes blanquistas de la Comuna» (1874), el fiel amigo de Marx por un lado indica el respeto que siempre mereció a ambos la figura de Blanqui como hombre de acción y revolucionario político, al tiempo que alaba su instinto revolucionario y su capacidad de acción y decisión, pero por otro señala que el revolucionario francés no es socialista sino de sentimiento, pues no posee teoría socialista ni propuestas prácticas definidas para la reorganización de la sociedad, por lo que sería más bien un hombre de la generación pasada, con ideas que ya han envejecido: «igualmente nuestros blanquistas de Londres se guían por el mismo principio de que las revoluciones no se hacen de por sí; que son obra de una minoría relativamente contada y se efectúan con arreglo a un plan fijado de antemano y, finalmente, que la cosa puede “comenzar pronto” de un momento a otro».⁴⁹ Estas posiciones serían coherentes con las sugeridas por Avineri en cuanto al subjetivismo que impregna el jacobinismo, su apoyo en una «falacia subjetiva» y abstracta que no tiene en cuenta la «circunstancia real, social y económica».⁵⁰

Las líneas argumentales críticas que venimos resumiendo no son esencialmente diferentes de las esbozadas con respecto a Bakunin y la influencia anar-

46. Shlomo AVINERI: *El pensamiento social y político de Karl Marx*, Madrid, CEC, 1983, p. 296.

47. Eduard BERNSTEIN: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, México, Siglo XXI, 1982, pp. 135-141; Vladimir LENIN: *El Estado y la revolución*, en *Obras escogidas*, vol. II, Moscú, Progreso, s/f, pp. 291-389; RIAZANOV: «Las relaciones de Marx con Blanqui», originalmente publicado en *Unter dem banner der Marxismus*, 2º año, 1928, n.º 1-2, 4-5 (web: <https://litci.org/es/menu/teoria/historia/riazanov-las-relaciones-de-marx-con-blanqui/>, consultado 11 de octubre de 2018). Sobre el pensamiento de Blanqui, véase Samuel BERNSTEIN: *Blanqui y el blanquismo*, Madrid, Siglo XXI, 2016.

48. Shlomo AVINERI: *El pensamiento social y político*, p. 276.

49. Friedrich ENGELS: «El programa de los emigrados blanquistas de la Comuna (Artículo II de la serie «Literatura de los emigrados»», en *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, 1981, vol. III, pp. 401-408.

50. Shlomo AVINERI: *El pensamiento social y político*, p. 263. En este sentido, Marx considera el terror como «estigma de un fracaso» (*Ibid.*, p. 260).

quista en la Primera Internacional. No solo por el carácter intrigante de Bakunin, ya advertido en sus andanzas en el momento de la Comuna de París (carta a Edward Beesly de 18 octubre de 1870), en la consideración de su doctrina como una «fábula infantil» (carta de Marx a Friedrich Bolte de 23 noviembre de 1871), en la crítica de Engels a su posición sobre el estado y la autoridad como mal absoluto (carta a Theodor Cuno de 24 de enero de 1874) o por las acotaciones de Marx (1874-1875) a la publicación de Bakunin, *El estado y la anarquía*, en la que la voluntad viene a sustituir a las condiciones económicas de la revolución, sino también ejemplificado de manera detallada en el escrito engelsiano de 1873, «Los bakunistas en acción», referido a los levantamientos cantonales en la I República española con su tajante fracaso de las posiciones bakunistas:

En cuanto se enfrentaron con una situación revolucionaria seria, los bakunistas se vieron obligados a echar por la borda todo el programa que hasta entonces habían mantenido. En primer lugar, sacrificaron su dogma del abstencionismo político y, sobre todo, del abstencionismo electoral. Luego, le llegó el turno a la anarquía, a la abolición del Estado; en vez de abolir el Estado, lo que hicieron fue intentar erigir una serie de pequeños Estados nuevos.⁵¹

Por lo demás, la atención a los límites de la violencia como parte de una crítica del fenómeno, difícilmente puede encontrarse en la obra de Žižek, con su provocativa interpretación que asocia la tradición marxista a una concepción «redentora» de la violencia. Obviando la propia ambigüedad de la relación de Marx con el jacobinismo, Žižek apunta a una recepción abiertamente simpatética de dicha tradición política y una lectura de la «violencia divina» benjaminiana en términos de «terror» del pueblo. En todo caso, la cuestión de los límites es sugerida por el autor esloveno respecto a la no-violencia en cualquiera de sus modalidades, especialmente en el neoliberalismo o el «comunismo liberal». Conviene entonces asumir a su juicio la historia del leninismo y del estalinismo frente a la tendencia, a partir del hundimiento del comunismo existente (1989), de considerarlo como algo superado en la contraposición usual entre democracia y comunismo.⁵²

51. Friedrich ENGELS: «Los bakunistas en acción. Memoria sobre el levantamiento en España en el verano de 1873», <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/1873-bakun.htm> [consultado: 11 de octubre de 2018]. En esa renuncia de los principios, el movimiento se lleva a cabo con ningún programa ni sabiendo remotamente lo que querían. «Cuál fue la consecuencia natural de esto? Que los bakunistas entorpeciesen todo movimiento, como en Barcelona, o se vieses arrastrados a levantamientos aislados, irreflexivos y estúpidos, como en Alcoy y Sanlúcar de Barrameda, o bien que la dirección de la insurrección cayera en manos de los burgueses intransigentes, como ocurrió en la mayoría de los casos».
52. Slavoj ŽIŽEK: «Introducción: Entre las dos revoluciones», en *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin*, Madrid, Akal, 2004, p. 7. Para el desarrollo de estas cuestiones, que merecerían un estudio propio, véanse de Slavoj ŽIŽEK, los siguientes escritos: su texto introductorio, «Robespierre, o la "violencia divina" del terror», en Robespierre, *Virtud y error*, selecc. J. Ducage, Madrid, Akal, 2010, pp. 5-51; «Un alegado por la violencia ética», en *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*, Buenos Aires, Paidós, 2004, pp. 63-102; el volumen *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*,

Žižek propone «reinventar un terror emancipatorio»⁵³ para lo que los escritos de Lenin de 1917 ofrecen el marco adecuado: «la revolución no se autoriza más que por ella misma».⁵⁴ En este caso, la antítesis se da entre biopolítica y dictadura del proletariado, mientras que el emparejamiento lo es entre democracia y dictadura. En la reivindicación del terror revolucionario-democrático, el autor apela a la idea de justicia revolucionaria de Badiou que incorpora las notas de voluntarismo, terror, justicia igualitaria y confianza en el pueblo.⁵⁵

Resulta bastante discutible que este «terror emancipatorio» al que apela Žižek pueda ponerse del lado de las posiciones de Marx que estamos comentando, por ello nos parece plausible la crítica que Dominick LaCapra ha efectuado al discípulo de Lacan en el sentido de que no desarrolla las relaciones entre lo transhistórico y lo histórico y realiza finalmente una transfiguración de la transhistoria en lo trascendente y divino,⁵⁶ colocando a Žižek dentro de aquellos autores del pensamiento contemporáneo que se han sentido fascinados por el poder creativo de la violencia, entre los que incluye a Sorel, Benjamin, Bataille, Fanon y Blanchot.⁵⁷

LaCapra estaría así en línea con la inclusión de los límites de la violencia preconizada por Richard Bernstein y ha procurado un tratamiento que descansa en la comprensión de sus formas extremas conocidas en los genocidios nazi y estalinista, asimismo en formas de genocidio vinculadas al dominio colonial y neocolonial. El capítulo cuarto de su libro *La historia y sus límites. Humano, animal, violencia*, titulado «Hacia una crítica de la violencia», destaca la necesidad de críticas potentes de la violencia como las de H. Arendt, A. Camus, E. Durkheim, F. Fanon, M. Heidegger y J. Derrida, y sugiere la distinción entre, por un lado, justificaciones moderadas, estratégicas y contextuales de la violencia, como contrapuestas, y por otro, a conceptualizaciones que la tematizan como sagrada, su-

Barcelona, Paidós, col. Austral, 2016; los diversos textos sobre Lenin, entre otros, «La violencia reudentora», en *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin*, pp. 67-78; dentro de su vasta e imaginativa operación reinterpretadora cabe destacar también su lectura de Lukács en Postface: «Georg Lukács as the philosopher of Leninism», en G. Lukács, *A Defence of History and Class Consciousness. Tailism and the Dialectic*, London-New York, Verso, 2000, pp. 151-182.

53. Slavoj ŽIŽEK: «Robespierre...», p. 25.

54. Slavoj ŽIŽEK: «Robespierre...», p. 32. Véase también Slavoj ŽIŽEK: *Repetir Lenin. Trece tentativas sobre Lenin*, Madrid, Akal, 2004 y sobre sus interpretaciones, entre otros ensayos polémicos, Alan JOHNSON: «Slavoj Žižek's Theory of Revolution: A Critique», *Global Discourse*, 2011, 2: 1, pp. 135-151; Harry VAN DER LINDEN: «On the Violence of Systemic Violence: A Critique of Slavoj Žižek», *Radical Philosophy Review*, 2012, 15 (1), pp. 33-51; Dominick LACAPRA: «Epílogo. Conceptualizaciones recientes del trauma y la violencia: «Remoloneando con Žižek», en *Historia, literatura y teoría crítica*, Barcelona, Bellaterra, 2016, pp. 203-223; Richard BERNSTEIN: «Žižek sobre la violencia divina», en *Violencia. Pensar sin barandillas*, Barcelona, Gedisa, 2015, pp. 113-115.

55. Slavoj ŽIŽEK: «Robespierre...», pp. 46-47. Sobre Žižek y Badiou, véase Andrew ROBINSON y Simon TORMEY: «Žižek's Lenin», *Historical Materialism*, october 08, 2004 (pre-publication), pp. 1-17.

56. Dominick LACAPRA: «Epílogo. Conceptualizaciones recientes del trauma y de la violencia: «Remoloneando con Žižek», en *Historia, literatura, teoría crítica*, Barcelona, Bellaterra, 2016, p. 217.

57. Dominick LACAPRA: *La historia y sus límites. Humano, animal, violencia*, Barcelona, Bellaterra, 2016.

blime o redentora.⁵⁸ Enfrentándose a las segundas, LaCapra indica que en estas, «la violencia se entiende como definitiva de las relaciones humanas antagonistas [...] y se valoriza, justifica o hasta glorifica como una fuerza transformadora, regeneradora u originaria/fundacional. En ese sentido, la violencia no se percibe como algo significativamente variado en sus formas, siempre problemático y en el mejor de los casos solo parcialmente justificable en términos del contexto y los fines a los que se dirige (lo que se aproxima a mi propia opinión, así como –creo– a una importante dimensión del pensamiento de Marx, pese a los propios aspectos mesiánico-apocalípticos de este último)».⁵⁹

El propio LaCapra no aclara en sus últimas publicaciones (más allá de sus estudios sobre Marx en décadas anteriores) en qué fundamenta su propia opinión sobre Marx, pero en todo caso parece coincidente con la posición esbozada por Ágnes Heller sobre el alcance de la violencia en Marx. Para la pensadora húngara, Marx tiene una concepción de la fuerza (*forcé*) como algo secundario, ya que para él toda autoridad externa conlleva fuerza y limitación impuesta y entiende la revolución política como el proceso de *aplastar* o hacer caer al estado. «Pero los problemas de cuántas personas tendrían que ser asesinadas durante una revolución. A quién se debía matar, si el asesinato estaba justificado, nunca llegaron a la mente de Marx, que evaluó el coste humano de la revolución como no muy grande. En su opinión, el capitalismo era un sistema económico en colapso, y derrocar a un cuerpo social enfermo no requeriría mucho derramamiento de sangre. Marx imaginó que el poder del estado sería una presa fácil, y concibió la revolución como una serie de medidas tomadas contra el capital por un proletariado autoorganizado. El breve período que Marx denominó “dictadura del proletariado” no tendría absolutamente nada que hacer con el terror».⁶⁰

Estas precisiones de Ágnes Heller pueden ser también justificadas en testimonios de dos importantes intérpretes del pensamiento de Marx, Georges Sorel y Carl Schmitt. El primero establece una importante diferencia entre la violencia en Marx y la que representa la huelga general revolucionaria que él defiende, en lo que encuentra las insuficiencias de la obra de Marx. En Carl Schmitt en cuanto contrapone las posiciones de Marx y Engels, por un lado, y Lenin por otro. Mientras los primeros, según Schmitt, habían dejado atrás la vinculación de la guerra revolucionaria con la guerra de barricadas y habían optado por transformar «el orden social burgués en una sociedad sin clases» a través del parlamento, la violencia propia de la concepción del enemigo absoluto sería introducida por Lenin en su teoría del partisano: «Lenin, sin embargo, comprendió que violencia y sangrientas guerras revolucionarias civiles y estatales eran inevitables. Por eso

58. *Ibid.*, esp. capítulo 4, «Crítica de la violencia», Barcelona, Bellaterra, 2016, p. 132.

59. *Ibid.*, *La historia y sus límites*, p. 108.

60. Ágnes HELLER: «The Legacy of Marxian Ethics», en Ágnes HELLER y Ferenc FEHÉR: *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, New Brunswick and London, Transaction Publishers, 1971, pp. 133-134.

consideró a la guerra partisana como ingrediente necesario del acontecer revolucionario en conjunto».⁶¹

La propuesta de distinguir entre las posiciones de Marx y ahora las de Stalin es la que desarrolla Hannah Arendt al advertir que hay una importante diferencia entre el planteamiento de Marx y la violencia tal y como se ejercita por parte de la Unión Soviética bajo Stalin, pues, para que eso ocurra, media la conversión del marxismo en una ideología, ya en el siglo XIX, y su utilización por el estalinismo a partir de la concepción de la historia como lucha de clases.

La lucha de clases de Marx [...] como fuerza impulsora de la Historia es sólo la expresión exterior de la evolución de las fuerzas productivas, que a su vez tienen su origen en el «poder del trabajo» de los hombres.⁶²

Con ese presupuesto teórico, la autora enfatiza el papel de Stalin (y Hitler, en otro sentido) («las grandes potencialidades políticas de las ideologías no fueron descubiertas antes de Hitler y de Stalin»)⁶³ en la transformación de sus respectivas ideologías «en armas con las que cada uno de sus súbditos se obligaba a marchar al paso del movimiento del terror», a través de la «implacable dialéctica» que concluía en la «clase moribunda» como personas condenadas a muerte.⁶⁴ A partir de la fuerza coactiva de la lógica, se aplica el «principio de que el partido siempre tiene razón».⁶⁵ En este caso, la presencia de la crítica de la violencia se centra en el propio marxismo, en cuanto ha desembocado en elemento de justificación del terror en circunstancias concretas.

El debate sobre el posicionamiento definitivo de Marx y Engels acerca de la violencia no resulta fácil de concluir, pero es plausible defender la existencia de una evolución desde planteamientos próximos a la inevitabilidad del fenómeno violento para la revolución, hacia el énfasis en la posibilidad de una transición pacífica. Por ello nos parece sugerente la presentación de Balibar, en su conciencia de estas indeterminaciones, y aún no tematizando en su riguroso estudio una cuestión específica de los límites de la violencia en Marx o Engels, ha esbozado una tercera perspectiva sobre el problema, presentada con no poca complejidad y ambigüedad por él mismo, pero en la que cabría apuntar una relativización de las visiones del catastrofismo revolucionario de *El manifiesto comunista* y de la «violencia de la economía, economía de la violencia», del libro I de *El capital*,

61. Georges SOREL: *Reflexiones sobre violencia*, Madrid, Alianza, 2016, p. 272. Carl SCHMITT: *Teoría del partisano*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, p. 70.

62. Hannah ARENDT: «Ideología y terror», p. 687.

63. *Ibid.*, p. 693.

64. *Ibid.*, p. 697. La autora resalta la estricta lógica como guía para una acción, que penetra la estructura de los gobiernos totalitarios: «obra exclusiva de Hitler y Stalin es el hecho de que, aunque no añadieran un solo pensamiento a las ideas y los *slogans* de la propaganda de sus movimientos, sólo por esta razón deben ser considerados dos ideólogos de la mayor importancia» (Hannah ARENDT: «Ideología y terror», p. 697).

65. *Ibid.*, p. 699.

en este caso la que estaría vinculada a la «aporía de la constitución de la clase obrera en sujeto político» y que se manifestaría a partir de la publicación de ese libro, en la última etapa de los creadores del materialismo histórico. Mientras el párrafo final del capítulo 24 muestra la tendencia inevitable a la socialización de la producción y a la constitución del trabajador colectivo,⁶⁶ los contactos con la realidad declaran una resistencia a semejante propensión (que no obstante constituiría la interpretación revolucionaria, privilegiada por Marx aún en esta etapa), lo que estaría en la base tanto del carácter inacabado de *El capital* como de la necesidad del «salto» de la ciencia a la política que impiden absolutizar una sola lectura como la inevitable. Según Balibar, en esa aporía Marx se debate entre la tesis anarquista-bakunista de destrucción de toda autoridad de estado o partido y la estatista y nacionalista procedente de Ferdinand Lassalle de asumir la organización de la sociedad como «función legítima» del estado.⁶⁷

Se hacen viables así diversas posibilidades en la obra de Marx, entre las que se puede deliberar a pesar de las dudas: la propuesta socialdemócrata de reformas impuestas a la sociedad por el estado bajo la presión de la lucha de clases;⁶⁸ la que recogerá Rosa Luxemburgo en la forma de la hipótesis colonial, es decir, extensión de la acumulación originaria a la periferia y constitución de un estado normal de sobreexplotación; finalmente la sugerida en el capítulo VI, inédito, de *El capital*, como «normalización coercitiva de los individuos productores»⁶⁹, en la que el proletariado deja de ser el sujeto predeterminado de la historia. Lo importante es que a juicio de Balibar en la apertura de estos resquicios Marx deja atrás tanto el hegelianismo de la inevitabilidad de un determinado desarrollo, como la propia perspectiva de la subjetividad revolucionaria vinculada a la socialización de la producción.

VIOLENCIA Y PRAXIS REVOLUCIONARIA

La defensa que hace Richard Bernstein de que en Fanon hay encerrada, frente a la interpretación más extendida, una crítica de la violencia, remite en su tercer aspecto a la «praxis revolucionaria requerida para destruir la violencia colonial y conseguir la liberación genuina»,⁷⁰ lo que estaría implícito en los otros elementos de la tríada que constituye la crítica. Desde una implicación en la *causa* misma, «el libro es un llamamiento a sus camaradas para que participen en la praxis revolucionaria».⁷¹ Dejando aparte el seguramente demasiado acrítico tratamiento

66. Étienne BALIBAR: *Violence et civilité*, p. 279-281.

67. *Ibid.*, p. 282.

68. *Ibid.*, p. 281.

69. *Ibid.*, p. 281.

70. Richard BERNSTEIN: *Violencia. Pensar sin barandillas*, p. 191.

71. *Ibid.*, p. 194.

que hace Bernstein de la posición de Fanon («la violencia de los colonizados» es la única forma de destruir el sistema colonial),⁷² nos interesa trasladar esta tercera cuestión a nuestra exposición de Marx y Engels, al ámbito de los propios textos de los autores y del eco posterior suscitado.

El informe sobre la violencia que descubrimos en Marx, no está presentado en tercera persona sino a través de su identificación con la figura del proletariado como encarnación de la subjetividad revolucionaria (la identificación entre filosofía y proletariado). Más allá de abundar en las condiciones objetivas del desarrollo del capitalismo y sus crisis, desde sus primeros escritos (desde luego ya en 1843-1844), ha pensado en el proletariado como un elemento clave para la transformación histórica en Alemania y en el resto de Europa. La «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción» muestra que las condiciones de la liberación de Alemania dependen de la aparición de una clase que condensa todos los sufrimientos de la sociedad pero al tiempo puede modificar su carácter. De esa forma se puede llevar a efecto el imperativo categórico enunciado en dicho texto: «La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es el ser supremo para el hombre* y por tanto en el *imperativo categórico de acabar con todas las situaciones* que hacen del hombre un ser envilecido, esclavizado, abandonado, despreciable».⁷³ En *La ideología alemana*, Marx sitúa la acción del proletariado «en un plano histórico-mundial», «lo mismo que el comunismo, su acción sólo puede llegar a cobrar realidad como existencia histórico-universal. Existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal» e indica que las posibilidades de cambio en Alemania son cifradas tanto en las condiciones objetivas como en las subjetivas.⁷⁴

72. *Ibid.*, p. 194. Cf. Seyla BENHABIB: review, Richard J. BERNSTEIN: «Violence: Thinking Without Banisters», Polity, 2013, *Notre Dame Philosophical Reviews*, 2014.07.

73. Karl MARX: «Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción», en Karl MARX: *Manuscritos de París. Anuarios francoalemanes 1844*, OME-5, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1978, p. 217. «Su sufrimiento universal le confiere carácter universal,...» (*Ibid.*, p. 222). En este imperativo estimaba Merleau-Ponty que residía el fundamento para la teoría marxista de la violencia («la tarea esencial del marxismo será pues buscar una violencia que se supere en el sentido del porvenir humano») (Maurice MERLEAU-PONTY: *Humanismo y terror*, Buenos Aires, La Pléyade, 1968, p. 12).

74. Karl MARX y Friedrich ENGELS: *La ideología alemana*, Barcelona-México, Pueblos Unidos-Grijalbo, 1972, p. 38. «Si no se dan estos elementos materiales de una conmoción total, o sea, de una parte las fuerzas productivas existentes y, de otra, la formación de una masa revolucionaria que se levante, no solo en contra de ciertas condiciones de la sociedad anterior, sino en contra de la misma "producción de la vida" vigente hasta ahora, contra la "actividad de conjunto" sobre [la] que descansa, en nada contribuirá a hacer cambiar la marcha práctica de las cosas el que la *idea* de esta conmoción haya sido proclamada ya cien veces, como lo demuestra la historia del comunismo» (Karl MARX y Friedrich ENGELS: *La ideología alemana*, p. 41; sobre el lugar de la noción de proletariado en Marx, véanse Eugenio DEL RÍO: *La clase obrera en Marx*, Madrid, Revolución, 1986, Jordi GUIU: «Dialéctica y sujeto revolucionario en los primeros escritos de Marx», *Mientras tanto*, núm. s. 16-17, 1983, pp. 81-95, Timothy McCARTHY, *Marx and the Proletariat. A Study in Social Theory*, Westport-London, Greenwood Press, 1978; Ángel PRIOR: «Identidad de clase y teoría del proletariado», en Manuel HERNÁNDEZ IGLESIAS (ed.): *Identidades*, Murcia, Diego Marín, 2001, pp. 243-251.

Entre los estudios sobre la concepción de la violencia en Marx, el de Christopher J. Finlay⁷⁵ utiliza la distinción arendtiana entre *justificación* y *legitimación* de la violencia para sugerir que en Marx mismo cabe hallar tres aspectos diferentes: justificación, excusa y legitimación de la violencia. Alejándonos ahora de los dos primeros, en los que la *Gewalt* es justificada como necesaria o excusada por el mismo motivo, como elemento de la marcha histórica, nos interesa subrayar el posible sentido de legitimación inscrito en la obra de Marx a partir de la subjetividad revolucionaria. Según Finlay, los argumentos que apoyan esa propuesta de legitimación de la violencia se inscriben en el marco de la teoría de la ideología y de la conciencia de clase que se puede encontrar en *La ideología alemana*. Mientras que en el caso de la burguesía, el punto de vista moral inserto en su conciencia es reducible a su interés, en el proletariado aparece directamente como redención universal de la humanidad, con lo que estaríamos en presencia de una fórmula normativa de la violencia revolucionaria, implícita en el marxismo. El interés del proletariado es verdadero en un sentido que trasciende su particularidad, ya que «su perspectiva particular es idéntica con el de la humanidad como totalidad unificada. Lo que el proletariado quiere desde su óptica [...] es entonces válido en una forma que nunca había sido verdadero de toda clase revolucionaria precedente».⁷⁶ Este concepto normativo de subjetividad revolucionaria estaría en la base de ulteriores desarrollos del concepto a cargo de Sorel, Fanon y Žižek, de los que Finlay ofrece caracterizaciones bien agudas, pero que no nos resulta posible atender ahora en detalle, ciñéndonos a la plausibilidad de la propuesta de Finlay limitada a Marx.

La apelación a ese concepto de legitimación normativa (política, jurídica o moral, Finlay no aclara su estatus) puede ser matizada desde dos tipos de consideraciones planteadas ambas por Hannah Arendt y que querríamos recoger. La primera, basada en el significado de una legitimación política específica, y la segunda sobre el alcance de la conexión entre violencia y «fabricación» en la modernidad.

Para introducir la primera matización, hemos de indicar, como parece obvio y reconoce su autor, que el propio trabajo de Finlay se apoya en la distinción arendtiana expuesta en «Sobre la violencia», que introduce un nuevo sesgo para la valoración del problema, especialmente a través del replanteamiento de la noción de *poder* ya no identificado con *gobierno*, *administración* o *dominio* (en los sentidos que encontramos en las obras de Weber o de Marx), sino en su interpretación como uso concertado del poder por parte de los que intervienen en la política. De esta manera, Arendt separa analíticamente, en cuanto conceptos

75. Christopher J. FINLAY: «Violence and Revolutionary Subjectivity: Marx to Žižek», *European Journal of Political Theory*, 2006, 5 (4), pp. 373-97, citamos según versión previa en <http://irserver.ucd.ie/bitstream/handle/10197/1814/GearyWp200601.pdf?sequence=1>, pp. 1-38 [consultado 1 de octubre de 2018].

76. Christopher J. FINLAY: «Violence and Revolutionary Subjectivity», p. 12.

distintos, los referidos a poder y violencia y entiende el poder como «fin en sí mismo», mientras que la violencia es relegada a «medio», con lo que se opone a quienes conceden valor creativo intrínseco a la violencia. Los autores estudiados en el ensayo de Arendt, Fanon y Sartre, aún eludiendo su deuda, se apoyarían al menos implícitamente en Sorel. La discípula de Heidegger encuentra que, al subrayar el papel creativo o curativo de la violencia, estos intérpretes no pueden apelar con buenas razones a su linaje con Marx (o con Hegel), para quienes el elemento creativo o formativo de la historia debe adjudicarse bien al trabajo, bien al pensamiento. Este uso de medios y fines no lo es en el sentido hegeliano que comentábamos a propósito de la visión de la historia en Engels, sino en la relación medios-fines en el modelo teleológico de acción. Arendt contesta en todo caso el principio maquiavélico de que el fin justifica los medios. Por lo tanto, la perspectiva que permite vincular a Marx, Sorel, Fanon y Žižek puede ser cuestionada, al menos en lo que respecta a los tres primeros, y cabe plantear si se trata del mismo concepto de sujeto revolucionario el que subyace a todos ellos, desde luego el propio Sorel tendría alguna duda al respecto cuando indica que Marx más que pensador de la «violencia», lo sería de la «fuerza».⁷⁷

La segunda matización supone una dificultad añadida a la pretensión de Finlay y puede venir por la distinción entre el uso normativo del concepto de *legitimación* (traducción del *ius in bello* en la terminología adaptada por este estudioso) y la vinculación entre violencia y fabricación esbozada por la propia Arendt en una de sus dispares interpretaciones de Marx y que remite a una línea diferente de argumentación respecto a la noción de praxis del autor de *El manifiesto comunista*. Se encontraría en la vinculación de la violencia con la fabricación y el producir, subrayado en *La condición humana* al establecer esa conexión histórica entre *violencia* y *fabricación* como una de las perspectivas abiertas en la edad moderna, época que elimina los prejuicios que respecto a la esfera del artesano mantenían Platón y Aristóteles. El pensamiento político moderno adopta sin rubor las categorías de «medios» y «fines» (en el lenguaje popular, «no se puede hacer una tortilla sin romper los huevos»), con lo que todos los medios estarían justificados sobre la base de algo definido como fin. No extraña entonces que dicha época incluya una glorificación de la violencia de la que sería expresión la frase de Marx sobre la «comadrona» de la historia.⁷⁸ Al contrario de lo que ocurría en la antigüedad, que seguía manteniendo la tradicional jerarquía de las formas de acción y el predominio del pensamiento sobre ellas, en la edad moderna las capacidades más elevadas del hombre dependen de la fabricación. Todo esto se aplica al que Arendt considera moderno concepto de historia, con la formulación de Vico como modélica, el hombre solo conoce lo que hace, lo que lleva a la consideración de la historia (en similitud con la naturaleza) como *proceso*, que sería la idea básica común a

77. Georges SOREL: *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2016, p. 272.

78. Hannah ARENDT: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 247-248.

Vico, Kant, Hegel y Marx.⁷⁹ Si naturaleza e historia se entienden como proceso y es posible *fabricar* tanto una como otra, los peligros de esta acción no son sino el «terror» político⁸⁰ y aquí residirían las bases conceptuales que hacen posible la combinación de «ideología» y «terror» característica del totalitarismo.

Para concluir, estimamos que el planteamiento de la crítica de la violencia que hemos sugerido puede servir de nuevo marco, no cerrado con el presente trabajo, para evaluar las variadas y dispersas alusiones y referencias de Marx y Engels al problema de la violencia. La triple dimensión de comprensión del fenómeno, acercamiento a sus límites y fundamento para la acción, permite una relectura de sus textos y ofrece una estructura de dimensiones variadas en que situarlos, a la vez que se hace cargo de su historia eficiente, frente a lecturas que reducen la complejidad de los posicionamientos. Por otro lado, atender a estas tres facetas hace posible trazar líneas de una posible evolución de Marx respecto al problema y de sus complejas relaciones con las tradiciones blanquista, anarquista y lassalleana, presentándose como elemento de relieve para esa relación. También cabe destacar el alcance del esquema sugerido para la determinación de la sintaxis hegeliana de algunos escritos de Marx y Engels (especialmente pero no solo *anti-Dühring*) o abre camino a la posibilidad de una transición pacífica al socialismo inherente a dichos textos, estudiada por Shlomo Avineri o sugerida por Étienne Balibar. No obstante, al mismo tiempo, en Marx y Engels es posible apreciar una dimensión objetiva de la violencia, no necesariamente vinculada a lecturas que apuestan por una ética redentora de la *Gewalt* sí misma. En definitiva, los autores guardan, dentro de la complejidad y ambigüedad de sus variados argumentos, un lugar no sustantivo para la violencia en la marcha de la historia, cuyos motores principales se identifican en factores relacionados con el trabajo, las fuerzas productivas y las luchas por modificar las relaciones de producción. Los límites principales de sus puntos de vista han sido bien tematizados por Étienne Balibar y Hannah Arendt y parece decisiva la pretensión de abordar las cuestiones sobre la violencia desde la perspectiva de una sociedad exenta de violencia.

79. Hannah ARENDT: «El concepto de historia: antiguo y moderno», en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, pp. 65-66.

80. *Ibid.*, p. 69. Para Arendt, la idea marxista de *elaboración de la historia* combina a Vico con la filosofía teleológica del siglo XVII, representada por Hobbes, con su glorificación del *hacer* (Arendt: «El concepto de historia», p. 85). La elaboración de la historia se convierte entonces en un *hacer* teleológico. Se produce además la identificación entre el fin político y el fin histórico, es decir la derivación de la política en historia (ARENDT: «El concepto de historia», p. 88).

.....
 ÁNGEL PRIOR OLMOS es doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia con una tesis sobre Karl Marx, y catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia. Ha publicado entre otros títulos *Axiología de la modernidad. Ensayos sobre Ágnes Heller* (Madrid, Cátedra, colección Frónesis, 2002), *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2004), *Los manuscritos: Economía y filosofía de Karl Marx* (Madrid, Alianza, 1998). Actualmente trabaja en cuestiones relacionadas con la problemática de la violencia, representación y memoria tanto desde la perspectiva de historia de las ideas como de la historia intelectual.