

MARX, BENJAMIN, LA HISTORIA Y EL APOCALIPSIS. LA DIALÉCTICA DEL PROGRESO EN MARX Y BENJAMIN Y LA SUPERACIÓN DE LA HISTORIA TELEOLÓGICA

Cristopher Morales Bonilla*
Universitat de Barcelona

RESUMEN

En los escritos sobre la colonización de la India de 1853 Marx hace funcionar de forma explícita la filosofía de la historia del materialismo histórico. Influenciada todavía por Hegel, establece la destrucción de la sociedad tradicional india como un sacrificio necesario para crear las condiciones de una sociedad emancipada. La dialéctica de la historia que se desarrolla aquí no es criticada en toda su radicalidad hasta las tesis sobre filosofía de la historia de Walter Benjamin, en donde el progreso histórico queda identificado con el triunfo del fascismo. Sin embargo, la crítica de Benjamin expresa la necesidad de superación de ese esquema de progreso pero no de la teleología, expresada esta vez por la débil fuerza mesiánica de la recuperación de la memoria de los derrotados.

PALABRAS CLAVE: historia, progreso, sacrificio, India, capital.

ABSTRACT

«Marx, Benjamin, history and the apocalypse. Dialectics of progress in marx and Benjamin and the overcoming of teleological history». In the writings about the colonization of India in 1853 runs explicitly the philosophy of history of historical materialism. Still influenced by Hegel, sets the destruction of the traditional indian society as a necessary sacrifice to create the conditions of an emancipated society. The dialectic of history developed here is not criticized in all its radicality until the thesis on the philosophy of history by Walter Benjamin, where historical progress is identified with the triumph of fascism. However, the critique of Benjamin expresses the need of overcoming the progress scheme but not of the teleology, expressed this time by the weak messianic force of the memory recovering of the defeated.

KEYWORDS: history, progress, sacrifice, India, capital.



El esquema del desarrollo histórico de la Modernidad ha encontrado en Hegel y en Marx los dos polos en los que ha llegado a su expresión más acabada. En el primero, en la formulación, en el plano idealista, de la descripción de una experiencia de la conciencia en la que los límites epistemológicos y prácticos a los que se enfrenta el sujeto acaban por superarse a través del despliegue necesario del Espíritu; en el segundo, la dialéctica de la historia se entiende en un plano de inmanencia en el que la negatividad se encarna en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. En la filosofía de la historia hegeliana encontramos la descripción en clave metafísica de lo que luego cristalizaría en el Estado prusiano, esto es, el sistema filosófico hecho organización social. Por su parte, en Marx encontramos un componente utópico: la sociedad sin clases es el final necesario de un desarrollo histórico que tiende a la emancipación de la explotación y a la recuperación de los medios con los que los seres humanos producen su propia vida.

Sin embargo, este mismo componente utópico se ve inmerso en un proceso dialéctico en el que las mismas condiciones de explotación que tienen que ser superadas aparecen como un momento *necesario* del devenir histórico. Este aspecto, poco destacado de la filosofía de Marx¹, encuentra su momento ambivalente justo en el instante en que la dialéctica tiene que trasplantarse a contextos históricos en los que el capitalismo como forma de producción no ha tenido los mismos antecedentes materiales que en la génesis del capitalismo europeo. Es justo este aspecto de la filosofía de Marx el que quiero poner de relieve.

Como veremos, en el caso de los escritos sobre la conquista imperialista de la India por parte de Gran Bretaña, se desarrolla la idea de que el capitalismo sí cumple una función progresista en la historia, diluyendo formas de sociedad caracterizadas por la opresión y la tradición. Éstas quedarían disueltas por el poder transformador del capitalismo, ahora en su aspecto destructivo, a través del cual las viejas formas de opresión quedan superadas. Sin embargo, esta superación no viene seguida de una sociedad emancipada, de una sociedad sin clases, sino, antes al contrario, de una forma más salvaje y decidida de explotación: la explotación capitalista.

Frente a este componente esencial del pensamiento marxista, confrontaré las tesis de filosofía de la historia de Walter Benjamin (*Über der Begriff der Geschichte*) en las que se intenta desmontar el concepto marxista de historia que está funcionando, entre otros, en los textos sobre la India. A raíz de esta confrontación me plantearé al final las siguientes preguntas: ¿no habría que revisar este modelo del cambio social? ¿El pensamiento crítico no debería rebelarse ante la aceptación de esta necesidad histórica de sustitución de una opresión por otra más salvaje? ¿Puede el pensamiento crítico seguir manteniendo este esquema? ¿No sería necesario ir más allá de éste,

* E-mail: cmoralbon@gmail.com.

¹ La radicalidad de la crítica a este esquema teleológico no llegará hasta las tesis sobre filosofía de la historia de Benjamin. Sin embargo, venía ya prefigurada en algunas críticas tempranas al leninismo como perversión del materialismo histórico. Cf. KORSCH, Karl; *Marxismo y filosofía*. Ediciones Era, México, 1971.



de tal forma que el progreso deba reducir hasta lo mínimo posible el sacrificio que hay que rendirle?

El artículo consta de una introducción y cuatro partes:

- En la «Introducción» expondré el problema fundamental de la *dialéctica del progreso*, tanto en su versión «abierta», que es aquella que ha sido más denostada por el movimiento comunista internacional durante el siglo xx, como la «cerrada», que es la que sirve de hilo conductor entre el *Manifest* y los escritos sobre la India de Marx, y las tesis sobre filosofía de la historia de Benjamin.
- i) Exposición del *Manifest*. Frente a las lecturas que ven en este texto uno de los primeros momentos de explicitación del comunismo, las cuales son, con razón, mayoritarias, lo que me interesa destacar aquí es casi lo contrario: en qué medida Marx se convierte en uno de los principales apologetas de la burguesía. El movimiento dialéctico del materialismo histórico convierte en necesaria la explicitación del momento que inaugura la burguesía en la historia.
- ii) Exposición de los elementos de la filosofía de la historia que están en los textos sobre la India de Marx. Uno de los objetivos del artículo es reivindicar el papel de estos textos dentro del cuerpo marxiano. En ningún otro sitio, Marx expone una filosofía de la historia tan cercana a la filosofía de la historia hegeliana. Sólo teniendo en cuenta la importancia de estos textos es posible entender el siguiente punto.
- iii) Exponer los contenidos de las tesis de la filosofía de la historia de Benjamin *en su relación con los escritos sobre la India de Marx*. La idea es establecer una línea genealógica: la exposición de los elementos civilizatorios que libera la burguesía encuentran su momento de máxima aplicación al caso concreto de la conquista de la India por parte del Imperio británico. Benjamin es el primero que ve, de forma sustancial, que es el concepto de «progreso» el elemento peligroso de esa filosofía de la historia. Así, no sólo pone en cuestión esta o aquella aplicación determinada, sino que critica la entera filosofía de la historia de Marx.
- iv) A partir de la superación del elemento teleológico de la filosofía de la historia de Marx, intentaré explicar brevemente cómo sería posible una estrategia política de emancipación *más allá del esquema de la historia marxista*. Si según Benjamin este esquema había llevado al proletariado (URSS) a la rendición del pacto con la Alemania hitleriana, sería necesario pensar otra política a partir de la idea de que la victoria final jamás está garantizada.

En último término, la idea es establecer la relación entre esos cuatro momentos, de tal forma que la crítica al progreso en Benjamin encuentre su momento absolutamente concreto y determinado en la forma en la que Marx hace funcionar los elementos burgueses civilizatorios en la conquista británica de la India. De este modo, dichos textos pasan a tener una importancia fundamental en lo que se refiere al problema de la filosofía de la historia. Más en concreto, encuentran el momento



en que Marx se demuestra como un defensor del progreso tan cruel que cae perfectamente dentro de la crítica de Benjamin.

INTRODUCCIÓN: DOS ESQUEMAS DE LA DIALÉCTICA DE LA HISTORIA EN MARX

En Marx existen dos concepciones de la dialéctica del progreso, que son la base del problema de su filosofía de la historia²:

- a) Por un lado, existe una dialéctica hegeliana, teleológica y *cerrada*, de tendencia eurocéntrica. Su objetivo final, necesario e inevitable, es legitimar los accidentes históricos como momentos del progreso. Esta «astucia de la razón», de hecho una teodicea, permite explicar e integrar cualquier hecho en el movimiento irreversible hacia la libertad.

Esta forma de dialéctica, cerrada por una finalidad que ya está predeterminada, está presente en ciertos textos de Marx que parecen considerar el desarrollo de las fuerzas productivas como idéntico al progreso, en la medida en que nos conduce necesariamente al socialismo. En este contexto se circunscriben sus artículos sobre la India de 1853. Frente a los defensores del colonialismo, Marx no esconde los horrores de la dominación colonial. Lejos de conducir al «progreso» social, la destrucción capitalista agrava las condiciones de vida de la población. No obstante, a pesar de sus crímenes, Inglaterra prepara el camino hacia la gran revolución social. La crueldad de Marx consiste en poner de manifiesto la *necesidad* del proceso colonial, aceptándolo como progresista para la historia.

Sin duda, esta forma de dialéctica del progreso sirvió de base a la doctrina del «marxismo ortodoxo» de la II Internacional, con su concepción determinista del socialismo como resultado inevitable del desarrollo de las fuerzas productivas en contradicción creciente con las relaciones capitalistas de producción. También ha podido ser utilizado por el productivismo estalinista, que convirtió el desarrollo de las fuerzas productivas, en lugar del control democrático de la economía por los trabajadores, en criterio de construcción del socialismo. Igualmente, permitió la aparición de teorías «marxistas» que justifican la naturaleza progresista de la expansión colonial o imperialista, desde los partidos socialdemócratas de la «colonización obrera» hasta las recientes defensas del papel benéfico del imperialismo³.

² El planteamiento del problema de la dialéctica del progreso en Marx lo tomo del texto de Michael Löwy *Histoire ouverte et dialectique du progrès chez Marx*: http://www.lcr-lagauche.be/cm/index.php?view=article&id=497:histoire-ouverte-et-dialectique-du-progres-chez-marx&option=com_content&Itemid=53 (consultado por última vez el 09/12/2014).

³ Un ejemplo de esto último son las obras de Bill Warren, en especial *Industrialización y desarrollo*. Cf. WARREN, Bill (*et al.*); *Industrialización y Tercer mundo*. Anagrama, Barcelona, 1977.



b) Existe otra dialéctica del progreso, crítica, no teleológica y fundamentalmente *abierta*. Se trata de pensar la historia como progreso y catástrofe *a la vez*, sin favorecer ninguno de estos aspectos, ya que el proceso histórico no está determinado. Esta dialéctica está presente, p.e., en ciertos pasajes de *Das Kapital* en los cuales Marx constata que, en el capitalismo, cada progreso económico es, al mismo tiempo, una calamidad social, y observa que la producción capitalista ataca tanto a los seres humanos como a la propia naturaleza:

Destruye al mismo tiempo la salud física de los obreros urbanos y la vida intelectual de los trabajadores rurales (...) y todo progreso en la agricultura capitalista no es sólo un progreso en el arte de esquilmar al obrero, sino a la vez en el arte de esquilmar el suelo; todo avance en el crecimiento de la fertilidad de éste durante un lapso dado es un avance en el agotamiento de las fuentes duraderas de esa fertilidad. Este proceso de destrucción es tanto más rápido cuanto más tome un país —en el caso de los Estados Unidos de Norteamérica, p.e.— a la gran industria como punto de partida y fundamento de su desarrollo. La producción capitalista, por consiguiente, no desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción sino socavando, al mismo tiempo, los dos manantiales de toda riqueza: la tierra y el trabajador⁴.

En esta perspectiva, la moderna civilización burguesa rompe con la visión lineal del progreso, en comparación con las sociedades precapitalistas, como un avance y un retroceso a la vez. La idea de que el comunismo moderno rescata alguno de los valores humanos del «comunismo primitivo», destruidos por una civilización que se basa en la propiedad privada y el Estado, es un tema recurrente en varios de los escritos de Marx⁵.

Los últimos trabajos de Marx sobre Rusia constituyen otro momento fundamental de esta dialéctica del progreso no lineal, desligada de la herencia eu-

⁴ MARX, Karl y ENGELS, Friedrich; *Marx und Engels Werke*, vol. 23. Dietz Verlag, Berlin, 1968, pp. 529-530. *Salvo que se cite directamente la traducción al castellano, todas las traducciones de los textos citados son propias. Los textos de las obras completas se citarán como «MEW», seguido del año de publicación y página correspondiente.*

⁵ La relación entre Marx y Benjamin que intento establecer en torno a la cuestión de la filosofía de la historia se ve aquí refrendada por el interés de ambos en el comunismo primitivo. Para Benjamin, existe una conexión entre el comunismo primitivo que desarrolla Engels y la lucha por la sociedad sin clases. Esta idea reforzaría la tesis de que la lucha por el comunismo es la del intento de recuperar un pasado en el que *ya* se dio la sociedad emancipada. La tesis que defenderé al final, una interpretación de la «débil fuerza mesiánica» como ligera determinación del proyecto emancipatorio por parte de la necesidad de hacer justicia a los proyectos de liberación frustrados, va en esta dirección de mirar al pasado no sólo para hacer justicia sino para entender que la emancipación *ya* sucedió. Sobre esta cuestión, ver la Tesis XVIII A (BENJAMIN, Walter; *Gesammelte Schriften*. Vol. 1-1, 1-2. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1978, p. 704) según la interpretación de Löwy (LÖWY, Michael; *Aviso de incendio*. FCE, México/Buenos Aires, 2003, pp. 160-163).



rocéntrica⁶. El primer texto en el que Marx se ocupa de la cuestión de Rusia es una carta que escribe a la revista *Otetschestvennyje Sapiski* como respuesta a la reseña que había publicado Nikolai Mikhailovsky sobre *Das Kapital* (1877)⁷. En ella enfatiza tres cuestiones: a) Marx no había creado una teoría de la historia unilineal; b) él no trabaja con un modelo determinista de desarrollo social; c) Rusia en particular no tiene que desarrollarse igual que Occidente⁸. Marx critica las tentativas de convertir la descripción de la génesis del capitalismo en Europa en una especie de teoría histórico-filosófica del desarrollo general:

Ahora bien, ¿qué aplicación a Rusia puede hacer mi crítico de este bosquejo histórico? Únicamente esta: si Rusia tiende a transformarse en una nación capitalista a ejemplo de los países de la Europa Occidental —y por cierto que en los últimos años ha estado muy agitada por seguir esta dirección— no lo logrará sin transformar primero en proletarios a una buena parte de sus campesinos; y en consecuencia, una vez llegada al corazón del régimen capitalista, experimentará sus despiadadas leyes, como las experimentaron otros pueblos profanos. Eso es todo. Pero no lo es para mi crítico. Se siente obligado a metamorfosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el Occidente europeo en una teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo, cualesquiera sean las circunstancias históricas en que se encuentre, a fin de que pueda terminar por llegar a la forma de la economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las potencias productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del hombre⁹.

Otra de las fuentes principales, tal vez la más importante, se encuentra en los borradores de una carta a Vera Zassulich, en donde Marx contempla la posibilidad de que Rusia pudiera evitar los tormentos del capitalismo en la medida en que, gracias a una revolución rusa, la comuna rural tradicional podría ser la base de un

⁶ Ya en sus últimos años de vida, Marx cambia sustancialmente su idea sobre las sociedades no occidentales y sus posibilidades de emancipación. Los periodos en los que Marx se centra tienen un rasgo en común: ambos tienen lugar después de una *derrota*, desde la que Marx transforma la perspectiva de la posibilidad de la emancipación. La primera, después de la derrota de 1848; la segunda, después de la Comuna de París. Cf. ANDERSON, Kevin B.; *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*. The University of Chicago Press, Chicago & London, 2010, p. 196.

⁷ MEW, vol. 19. Dietz Verlag, Berlin, 1969/1973 (4 Auflage), pp. 107-112, cit. en Anderson, 2010, p. 225-228.

⁸ *Ibidem.*, cit. en Anderson, 2010, p. 228.

⁹ MEW, 1973, pp. 107-112. Traducción al castellano tomada de marxists.org: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m1877.htm> (consultado por última vez el 27/11/2014). Sobre la posición con respecto a Rusia del último Marx y la idea de un desarrollo propio hacia el socialismo, cf. Anderson, 2010, pp. 24 y ss. En estos textos (1877-1882), Marx se aleja ostensiblemente de la visión lineal de la historia, admitiendo la posibilidad de que las sociedades no occidentales puedan tener un acceso directo al socialismo sin pasar por el capitalismo, pero bajo la condición de su conexión con los movimientos obreros occidentales. Cf. Anderson, 2010, p. 224.



desarrollo específico hacia el socialismo. Nos encontramos aquí en las antípodas del razonamiento evolucionista y determinista de los artículos sobre la India de 1853¹⁰.

En el marxismo del siglo xx ha predominado la primera versión de la dialéctica del progreso, determinista y economicista, tanto en la II como en la III Internacional. Pero hay toda una tradición que intenta desarrollar la dialéctica abierta del progreso.

Los trabajos de Marx y Engels sobre el «comunismo primitivo» o la comuna rural tradicional, auténtico eje temático de desarrollo de la filosofía abierta de la historia marxista, no han tenido mucha resonancia en el marxismo europeo, con la única excepción de Rosa Luxemburg, que les dedica la mayor parte de su curso de *Einführung in die Nationalökonomie*. En esta obra, se afirman dos tesis perfectamente heréticas desde el punto de vista de la doctrina evolucionista del progreso: el período dominado por la propiedad privada podría ser un simple paréntesis en la historia de la humanidad entre las dos grandes épocas comunistas, la del pasado arcaico y la del futuro socialista. Con esta concepción, propone la alianza entre el proletariado europeo moderno y los pueblos indígenas de los países coloniales, es decir, entre el comunismo moderno y el arcaico, contra su enemigo común: el imperialismo. Rosa Luxemburg, intenta desarrollar las conclusiones sugeridas por el *Manifest*. Con la fórmula de «socialismo o barbarie» intentó romper de manera radical con cualquier teología determinista, proclamando el irreductible factor de *contingencia* del proceso histórico, lo que hizo posible una teoría de la historia que reconocía finalmente el peso del factor subjetivo. Éste es ahora una fuerza decisiva para solucionar la crisis capitalista¹¹.

Por su parte, Lenin y Trotsky no escapan totalmente de la herencia del «progresismo» de la II Internacional, aunque en algunas cuestiones clave parecen acercarse a una visión dialéctico-crítica del progreso. La teoría del imperialismo de Lenin, p.e., considera la expansión mundial del capitalismo no como un proceso benéfico de desarrollo de las fuerzas productivas, sino, ante todo, como una intensificación de las formas más brutales de dominación sobre los países coloniales o semicoloniales y una fuente de guerras cada vez más criminales¹².

En cuanto a la teoría de la revolución permanente de Trotsky, su gran aportación es romper con el eurocentrismo al rechazar la relación mecánica entre el nivel de fuerzas productivas y la madurez revolucionaria, y proclamar sin duda el «privilegio del retraso»: lejos de seguir una evolución lineal (feudalismo; revolución burguesa; desarrollo del capitalismo moderno, crecimiento de las fuerzas productivas

¹⁰ MEW, 1969, pp. 384-406, cit. en Anderson, 2010, pp. 229-234. Además de estos textos, en sus últimos años de vida Marx se ocupa del desarrollo de la historia de la India, tiempo después de sus escritos para el *Tribune*. En esos estudios sobre las formas de propiedad comunal, Marx se da cuenta de que su opinión de 1853 en términos de una sociedad sin historia es muy matizable. Cf. Anderson, 2010, pp. 208-218.

¹¹ Cf. LUXEMBURG, Rosa; *Ausgewählte Reden und Schriften*. Vol. I. Dietz Verlag, Berlin, 1951, pp. 411-741.

¹² Cf. LENIN, V.I.; *Obras completas*. Tomo XXIII. Akal, Madrid, 1977, pp. 299-425.



hasta un punto en el cual ya no puedan ser contenidas las relaciones de producción; revolución socialista), el movimiento revolucionario tiende a comenzar en los países periféricos, menos desarrollados y menos modernos¹³.

La tentativa más importante, y que en gran parte justifica su lugar preeminente en la cuestión de la dialéctica de la historia, es la obra de Walter Benjamin. Quizá es el único en proponer explícitamente el desarrollo de un materialismo histórico que debería abolir radicalmente la idea de progreso, con todos los problemas que esto implica. Para Benjamin, la revolución no es inevitable y aún menos determinada por el nivel de las fuerzas productivas. Al contrario, la concebía como una interrupción de un progreso catastrófico, cuyo índice era el perfeccionamiento creciente de las técnicas militares, es decir, retomando su imagen, la entendía como la extinción de la mecha antes de que el incontrolable fuego de la tecnología provoque una explosión fatal para la civilización.

En general, el problema de la dialéctica de la historia no tiene una respuesta inequívoca en Marx. No en vano, en el *Manifest* se afirma claramente que en cada época la lucha de clases puede acabarse o con una reestructuración de la sociedad o con el derrumbe de las clases en conflicto¹⁴. Por esta razón, sería imposible pronunciarse sobre el carácter esencialmente progresista o regresivo del desarrollo capitalista de las fuerzas productivas. Sin embargo, tal y como intentaré demostrar, en el *Manifest* sí que parece haber una apologética de la capacidad de la burguesía de formarse como fuerza progresiva de la historia, aun a pesar de la catástrofe que produce.

Pese a estos elementos con los que se podría haber desarrollado una política marxista, lo cierto es que el siglo XX fue fundamentalmente el desarrollo de la dialéctica cerrada de la historia. El triunfo ideológico y práctico del marxismo soviético y su influencia férrea en los movimientos comunistas de toda Europa convirtieron a la dialéctica abierta no sólo en una corriente olvidada sino en una herejía que tenía que ser condenada por contrarrevolucionaria.

Desarrollar el problema entre la dialéctica abierta y la cerrada de la filosofía de la historia del marxismo tiene la ventaja de hacer aparecer el trasfondo filosófico del marxismo, el elemento hegeliano que siempre ha pervivido, fuese en la corriente que fuese. Desde esta perspectiva, no sería disparatado pensar que aquel proyecto de desmontaje o deconstrucción del marxismo como una teoría de la transformación social que está todavía enclaustrada en ciertos conceptos metafísicos tenga que pasar, necesariamente, por la solución al problema de la filosofía de la historia¹⁵.

Precisamente, debido a la victoria de la dialéctica cerrada, a la hegemonía que ha tenido durante todo el siglo pasado y parte de éste a través de la supremacía del materialismo dialéctico, lo que me interesa es investigar a qué problemas con-

¹³ Cf. TROTSKY, León; *La revolución permanente*. Júcar, Madrid, 1976.

¹⁴ MARX, Karl; MEW. Vol. 4. Dietz Verlag, Berlin, 1977, pp. 462-474.

¹⁵ El intento de Derrida de deconstrucción del marxismo, o de someterlo al juicio deconstructivo, está en esta línea de tomar la filosofía de la historia como un elemento central de todo el andamiaje marxista. Cf. DERRIDA, Jacques; *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Galilée, Paris, 1993.



duce esa forma de entender la transformación social ya en los textos de Marx, para relacionarlo luego con las tesis de Benjamin en las que ese esquema de la historia acaba por demostrarse explícitamente como una estrategia de organización política ante la cual lo que está más próximo no es la emancipación social sino el triunfo del fascismo.

I. AMBIVALENCIAS DEL ESQUEMA MARXISTA DEL CAMBIO HISTÓRICO: LA INAUGURACIÓN DE LA HISTORIA A TRAVÉS DEL CAPITAL Y DE LA BURGUESÍA

En uno de los escritos fundamentales de Marx, *Manifest der kommunistischen Partei*¹⁶, ya encontramos, como momento fundamental de la dialéctica de la Modernidad¹⁷, la ambivalencia del movimiento histórico del capital en el establecimiento de su hegemonía. El papel de la burguesía como nueva clase social con la que se inaugura la Modernidad es el de introducir la revolución de las condiciones de vida del feudalismo. Con ella, comienza la historia en sentido pleno. El tiempo del feudalismo se convierte en la prehistoria de la Modernidad¹⁸.

La burguesía destruyó las relaciones sociales de tipo feudal, en las que se basaba un cierto falso idilio de la historia reconciliada consigo misma. El nexa que unía al hombre con instancias naturales superiores quedó diluido en el «frío interés,

¹⁶ El *Manifest* es, probablemente, el escrito de Marx en el que mejor aparece descrito el momento inaugural que supone la formación, aparición y hegemonía de la burguesía a finales del siglo XVIII. No se trata sólo de un texto que deba circunscribirse al marco de la lucha política comunista. Es, a la vez, y fundamentalmente, la descripción de la dialéctica que se abre con la Modernidad, la cual es inaugurada por la burguesía como la clase encargada de liberar las fuerzas productivas de su limitación en el período feudal. La burguesía tuvo como misión transformar el mundo. Su papel es, por eso, revolucionario. En ese elemento es en donde descansa su capacidad para inaugurar la historia de la Modernidad.

¹⁷ Para una descripción de la dialéctica de la Modernidad en los términos del *Manifest*, V. BERMAN, Marshall; *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI, Madrid, 1989, pp. 85-102. Estas páginas son especialmente interesantes porque sitúan a Marx y el *Manifest* como una descripción de la Modernidad y del tiempo nuevo que abre el triunfo de la burguesía.

¹⁸ ¿Cuál es el papel de las fuerzas productivas y las relaciones de producción en las sociedades precapitalistas? Podríamos ver esta relación a través de una analogía con la relación que existe entre una monarquía constitucional y el desarrollo de la democracia. Con esta analogía, podemos entender el hecho de que si un elemento promueve la existencia de otro no significa que el primero participe en el desarrollo del segundo. Aquí se estaría hablando de la creación de unas condiciones determinadas para la aparición de un proceso, en el cual, una vez ya en desarrollo, dichas condiciones de existencia previas ya no tienen ningún papel salvo el de haberlas desencadenado: «Las relaciones pre-capitalistas son conservadoras no sólo porque no ofrecen un estímulo directo a las fuerzas productivas, sino también porque el progreso que ocurre dentro de ellas es muy lento si se compara con el que ocurre bajo el capitalismo. Incluso aunque el capitalismo estimula un desarrollo más rápido de las fuerzas productivas de lo que hace el feudalismo, puede seguir siendo verdad que, en ese período, es mejor para las fuerzas productivas que prevalezca el feudalismo y no el capitalismo» (COHEN, G.A.; *Karl Marx's Theory of History. A Defence*. Princeton University Press, Princeton (NJ), 2000, p. 171).



el cruel pago al contado»¹⁹. El fervor religioso, en el cual se explicaban todos los conflictos del mundo terrenal, quedó sustituido por el cálculo egoísta, haciendo «de la dignidad personal un simple valor de cambio»²⁰. Las libertades de las que gozaban las sociedades feudales, adquiridas dentro del marco férreo de las relaciones sociales fundamentadas en el más allá, quedaron convertidas en la libertad de comercio: «En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal»²¹.

El carácter revolucionario de la burguesía es, *a la vez*, tanto destructivo como productivo. Por un lado, el poder que ha desplegado en tan sólo un siglo de existencia parece fascinar a Marx, justamente porque abre la perspectiva de una producción de riqueza que superará las relaciones sociales en las que se gestiona esa riqueza. La liberación de la posibilidad de una producción de mercancías nunca antes vista en la historia habría de hacer saltar por los aires los intentos de privatizar esa misma riqueza. Ante la posibilidad de un salto cualitativo de las condiciones de vida, la acumulación cualitativa de energías aparecerá como el elemento material que la burguesía ha liberado para introducir la historia dentro del tiempo:

La burguesía, con su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la adaptación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras surgiendo por encanto, como si salieran de la tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social?²².

¹⁹ MEW, 1977, p. 464. «Ahora Marx mantiene que ninguna clase dirigente previa y ningún conjunto de relaciones de producción estimulan la productividad de una forma similar. Las anteriores clases dirigentes son, en tanto clases, recelosas al cambio, incluyendo mejoras del modo de producción material, incluso si algunos miembros de esas clases son desposeídos de otro modo. Por tanto, Marx llama ‘conservadoras’ a las clases dirigentes no capitalistas, en contraste con la burguesía productivamente revolucionaria» (Cohen, 2000, p. 170). La burguesía es, históricamente, revolucionaria en cuanto que su papel con respecto a las fuerzas productivas es siempre progresista. El índice de progresismo parece quedar aquí circunscrito al mayor o menor desarrollo de las fuerzas productivas, lo cual constituye el problema de identificar una clase social progresista con el mero desarrollo tecnológico.

²⁰ MEW, 1977, p. 465.

²¹ *Ibidem*.

²² MEW, 1977, p. 467. «La burguesía es un conjunto de hombres definidos como tal por su lugar en la estructura económica. Es este lugar el que les hace revolucionar las fuerzas productivas: una política de innovación es impuesta por la competición. Las relaciones de producción capitalistas son, como consecuencia, un estímulo prodigioso para el desarrollo de las fuerzas productivas» (Cohen, 2000, p. 169). La competición, que se instala dentro de la sociedad burguesa, es un estímulo para el desarrollo de las fuerzas productivas. El elemento competitivo es lo principal aquí. Este elemento surge de la presencia permanente de la necesidad de la supervivencia. La burguesía reintroduce la

Sin embargo, el papel revolucionario de la burguesía es, *a la vez*, el de hacer aparecer lo negativo, el límite, la tragedia, la humillación y la explotación. La fuerza productiva burguesa es un modo de producción basado en la apropiación del tiempo de trabajo a través de la plusvalía. El entusiasmo de Marx, que es el entusiasmo moderno por la inauguración de la historia, por la fuerza irrefrenable del capitalismo, se convierte aquí en la exaltación de esa misma explotación en tanto que los resultados de la producción no pueden entenderse de ningún modo sin ella.

Aparece pronto el conflicto entre las fuerzas sociales liberadas por la burguesía y la transformación en los modos de vida de los sujetos. La moderna dialéctica de la historia se inaugura a través del esquema de una fuerza social que libera a los individuos del régimen feudal pero que, a la vez, los condena a pasar por el sacrificio necesario de la explotación:

Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros. Desde hace algunas décadas, la historia de la industria y del comercio no es más que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación²³.

La producción de riquezas inaugurada por la burguesía acaba por cobrar una fuerza propia, la cual ya se vuelve completamente incontrolable. Así, se inaugura el conflicto entre las fuerzas productivas²⁴ y las relaciones de producción²⁵. La riqueza producida, la capacidad de la burguesía por transformar el mundo de una forma nunca vista choca con la limitación del uso que se hace de esa capacidad. La

lucha por la vida como un problema siempre presente, nunca superable del todo. Es esta lucha por la vida la que sirve de estímulo para el progreso indefinido de las fuerzas productivas.

²³ MEW, 1977, p. 467.

²⁴ Para una aclaración conceptual de lo que significa el concepto de «fuerzas productivas» en Marx: «Las personas y fuerzas productivas son sólo términos ligados por relaciones de producción. Todas las relaciones de producción son o bien entre una persona (o grupo de personas) y otra persona (o grupo de personas), o entre una persona (o grupo de personas) y una fuerza productiva (o grupo de fuerzas productivas). En otras palabras: una relación de producción ata (*binds*) al menos una persona-término y al menos una fuerza productiva-término, y no otro tipo de término» (Cohen, 2000, p. 32).

²⁵ Es necesario aclarar que las relaciones de producción, y no las fuerzas productivas, son lo que constituye la estructura económica de una sociedad. El error de confundir unas con las otras viene de la aceptación de una proposición que, aunque plausible, es errónea: si las fuerzas productivas son fundamentalmente explicativas, son parte de una base económica. El error a la hora de entender la inclusión de las fuerzas productivas puede venir de la ambigüedad en el uso del término «base» o «fundación»: aquello que forma la base de algo no tiene por qué formar parte de ese algo (p.e., el pedestal es la base de la estatua, pero no forma parte de ella). En este sentido, Marx afirma que las fuerzas productivas son la base material de toda organización social. En definitiva, las fuerzas productivas determinan fuertemente el carácter de la estructura económica, aunque no forman parte de ella (Cohen, 2000, p. 31).



aparición de nuevos medios productivos habría de significar el cumplimiento de la promesa de una sociedad posterior al feudalismo en la que quedara abolida toda situación de humillación. Sin embargo, la explotación, antes basada en un esquema teológico, queda ahora apresada por la apropiación privada de las fuerzas sociales burguesas de producción. La capacidad de producir riqueza queda constreñida al aumento de la riqueza individual de la burguesía como clase social. La fuerza universal del cambio histórico se privatiza en la hegemonía de la nueva clase que, paradójicamente, inaugura la historia²⁶.

Esta contradicción nace en el mismo momento en el que se inaugura la producción industrial burguesa. La burguesía, al inaugurar la historia, lo hace en su forma dialéctica, en la forma de una historia que tiene dentro de sí incrustado el elemento negativo por el que su victoria nunca podrá llegar a ser completa. La negatividad se materializa, se hace carne. La explotación de la industria burguesa acaba por producir a aquéllos que llevarán adelante el conflicto histórico. Igual que el feudalismo creó a sus enterradores, la burguesía, ésta crea a su propia fuerza antagónica. Aparece el *proletariado* como la fuerza social negativa de la historia:

Las armas de que se sirvió la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven ahora contra la propia burguesía. Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán estas armas: los obreros modernos, los *proletarios*. En la misma proporción en que se desarrolla la burguesía, es decir, el capital, se desarrolla también el proletariado, la clase de los obreros modernos, que no viven sino a condición de encontrar trabajo, y lo encuentran únicamente mientras su trabajo acrecienta el capital. Estos obreros, obligados a venderse al detall, son una mercancía como cualquier otro artículo de comercio, sujeta, por tanto, a todas las vicisitudes de la competencia, a todas las fluctuaciones del mercado²⁷.

El proletariado es el fruto negativo de la producción burguesa. Lejos de encarnar la promesa de liberación que auguraba la nueva fuerza productiva liberada, el proletariado es el desecho del capital, *sus ruinas hechas sujetos*. El proletariado es la corporeización de la negatividad de la historia. Su negatividad radica en que sólo pueden garantizar su subsistencia dejando a un lado su condición de sujetos, esto es, la misma condición que había prometido la burguesía como estatus universal del hombre en la Revolución Francesa. Los análisis de Marx en torno a la crítica de la

²⁶ En la perspectiva del *Manifest* se reproduce una contradicción que, más adelante, es matizada. Según Negri, en los *Grundrisse* esta dialéctica parece problematizarse hasta el punto de que es posible vislumbrar un desarrollo histórico en el que la liberación de las fuerzas productivas no implique el desarrollo del capitalismo como sistema de explotación: «Y nosotros deducimos que, dado un tal grado de antagonismo fundamental, es necesario romper con toda concepción que pretenda ligar el desarrollo de las fuerzas productivas (mejor, de la fuerza productiva del trabajo humano) y el desarrollo del capital. La potencia capitalista para absorber las fuerzas productivas es puramente histórica» (NEGRI, Toni; *Marx más allá de Marx*. Akal, Madrid, 2001, p. 89).

²⁷ MEW, 1977, p. 468.



economía política, en concreto en *Das Kapital*, tienen la intención de denunciar el papel del proletariado en el mecanismo gigantesco y monstruoso del capital. Sólo a través del trabajo asalariado puede el proletariado garantizar su subsistencia, su condición de infrahombre, de aspirante a poder cumplir la promesa burguesa de la emancipación histórica. El proletariado es el hombre hecho mercancía en tanto que en ese gran mecano que es el capital sólo puede entenderse como fuerza de trabajo, como sujeto orientado al trabajo, a la producción infinita de riquezas para la burguesía. Esta condición de mercancía es la denuncia práctica de la promesa burguesa de emancipación, en tanto que demuestra que la universalidad de aquélla entendía a ésta como limitada, y limitante, a la burguesía como clase social hegemónica.

La capacidad de la burguesía para inaugurar la historia no sólo queda circunscrita a Europa. Para Marx, su poder es tan devastador que ninguna otra forma de sociedad en el planeta puede plantarle cara:

Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la burguesía arrastra a la corriente de la civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras. Los bajos precios de sus mercancías constituyen la artillería pesada que derrumba todas las murallas de China y hace capitular a los bárbaros más fanáticamente hostiles a los extranjeros. Obliga a todas las naciones, si no quieren sucumbir, a adoptar el modo burgués de producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burgueses. En una palabra: se forja un mundo a su imagen y semejanza²⁸.

El perfeccionamiento de los medios de producción convierte a la burguesía en el exportador de la civilización a todas las naciones del mundo. Éste es un momento especialmente importante en la conceptualización del capital como fuerza civilizatoria. El capital necesita expandirse, llevando con él la civilización a todo el globo. Como ocurriera con el cristianismo durante la conquista de América, el capitalismo va inaugurando nuevas sucursales de la civilización, creando con ellas nuevas condiciones de explotación allí donde no existían. Los bajos precios de las mercancías obligan a los nuevos territorios a adoptar el modo burgués de producción para poder garantizar una cierta supervivencia. Los nuevos mundos conquistados entran en competencia para no quedarse atrás en la lucha por la vida, enmarcada ahora en la lucha por entrar definitivamente en la historia. De este modo, el capital crea civilización, convirtiendo todo el planeta en un inmenso mercado regido por sus propias reglas. La civilización, la inauguración de la historia, se entiende como civilización *burguesa*, es decir, como el triunfo del modo burgués de producción en aquellas zonas del planeta en donde, bajo su perspectiva, la historia no había comenzado. Paradójicamente, otra vez, la historia comienza con dos momentos simultáneos: la disolución de viejas formas de sociedad, basadas en la tradición y en la jerarquía; y la instauración del modo de producción más salvaje que había visto la historia de

²⁸ *Ibid.*, p. 466.



la humanidad según Marx, justo para garantizar la superación de las viejas formas de organización social, y, con ello, entrar por la puerta grande de la historia²⁹.

Es esta lógica la que funciona en los análisis que hace Marx de la conquista de la India por parte del Imperio británico. La capacidad productiva de la burguesía hace aparecer las condiciones necesarias para el surgimiento de las contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción, condiciones básicas para la emancipación social. En el desarrollo de la conquista británica de la India, esta lógica se aplica de un modo ciertamente mecanicista, de tal forma que en una sociedad en la que el capitalismo no había sido precedido de una economía feudal, tal y como sí ocurrió en Europa, sino por otro tipo de configuraciones sociales, Marx defiende que el capitalismo arrase, con toda su capacidad destructiva, esas formas antiguas de opresión, sólo para sustituirla por otra forma mucho más salvaje.

II. LA INDIA Y EL ESQUEMA MARXISTA DE LA HISTORIA

En 1853, Marx escribe una serie de artículos para el *New York Daily Tribune* en los que comenta la conquista que el Imperio británico está llevando a cabo en la India³⁰. Es el momento en el que el esquema marxista de la historia, en el que la

²⁹ «En ocasiones, (...) entran ganas de gritar al cinismo marxiano, dada la intensidad de la exaltación tanto de la linealidad del proceso, como de la función civilizadora del capital. Esta tensión vive también en las obras sucesivas (...). Con demasiada frecuencia esta lectura se ha convertido en exclusiva: *la teoría de los estadios de desarrollo*, sea en la versión oriental, sea en la occidental, es hija suya. Pero esta tensión no es exclusiva. Al contrario, ella se halla completamente ligada a un mecanismo de obstáculos (obreros) y de límites (capitalistas) cuyo nexos debe investigarse atentamente. La circulación, la expansión del capital exige una continua reafirmación real de las condiciones sociales de la producción que apuntan, siempre de modo novedoso, a la expansión del capital. *Esta reafirmación es un proceso de obstáculos*: es un proceso de definición de igualaciones, nivelamientos siempre nuevos, *Vergleichungen* y *Ausgleichungen*, del beneficio, de siempre nuevas determinaciones del beneficio medio. *La negación sigue a la afirmación*, en el ritmo dialéctico del razonamiento. Nosotros debemos observar ahora este proceso de equilibrios siempre nuevos alcanzados por el capital, de “límites” siempre nuevos que él se impone a sí mismo (el capital es siempre una “proporción desproporcionada” o bien una “desproporción proporcionada”), debemos pues observar este proceso desde dos puntos de vista. Por un lado, asistimos a la desequilibrada carrera hacia delante del capital hasta la conquista del máximo espacio que se puede recorrer y ocupar: es el estadio del imperialismo realizado, y es el terreno sobre el que debe verificarse la superación-subversión de esta base. Por otro lado, percibimos el hecho de que esta expansión espacial del capital no es sino *el proceso de constitución cada vez más amplio del beneficio medio*: y aquí se impone la contradicción del beneficio, el antagonismo de las fuerzas que lo constituyen» (Negri, 2001, p. 139).

³⁰ La información de Marx y Engels sobre la India la extrajeron de James Mill (*History of British India*), John Stuart Mill (*Principles of Political Economy*), Tavernier (*Travels in India*, vol. 1), François Bernier (*Travels in the Mogul Empire*), Mark Wilks (*Historical Sketches of the South of India*) y Richard Jones (*An Essay on the Distribution of Wealth and the Sources of Taxation*). (Cf. KUMAR, Ashutosh; *Marx and Engels on India*, en *The Indian Journal of Political Science*, vol. 53, n.º 4 (Oct.-Dec. 1992), pp. 493-504.



filosofía de la historia que acabamos de ver expuesta en el *Manifest*, encuentra su confrontación con un proceso real. El esquema de la historia progresista y dialéctica encuentra su expresión en el hecho de que no sólo se denuncia la brutalidad de la introducción de la civilización burguesa a sangre y fuego en la sociedad india, sino en un aspecto mucho más concreto y complejo. En primer lugar, la destrucción que lleva a cabo el capital en el nuevo territorio conquistado no debe implicar, no puede implicar, exaltar el tradicionalismo de la sociedad india:

Por repugnante que sea para el sentimiento humano presenciar la destrucción y el sufrimiento causado por los británicos, no debemos olvidar que estas comunidades aldeanas idílicas, por inofensivas que puedan parecer, siempre han constituido el sólido cimiento del despotismo oriental, ni que han restringido el espíritu humano a su mínima expresión posible, hasta convertirlo en el instrumento sumiso de la superstición, esclavizándolo bajo las normas tradicionales que lo despojan de toda grandeza y de energías históricas³¹.

El sentimentalismo podría hacernos llevar a pensar que el capital sólo tuvo como misión histórica la de eliminar la sociedad tradicional india que los británicos se encontraron a su llegada. Sin embargo, el aspecto progresista del capital implica su capacidad para diluir formas de opresión que, basadas en el tradicionalismo, encuentran una coartada, precisamente, en su larga duración en el tiempo. La burguesía, en la liberación de sus grandes energías sociales de producción, habría abierto la posibilidad de una sociedad histórica en la India, es decir, hizo pasar a la India de la prehistoria a la historia.

Marx censura tanto el sentimentalismo que rechaza el papel corrosivo del capital como la defensa del tradicionalismo de la sociedad india en tanto que, en ambas, se elimina la posibilidad de construir una situación material que dé lugar a una sociedad emancipada. Al crear las condiciones de posibilidad de una nueva sociedad, al crear las condiciones de la aparición de la sociedad sin clases, Marx cree que a través de esos crímenes la historia avanza creando las condiciones de la futura emancipación³².

La historia de la India tiene que alinear sus condiciones de progreso con las de Europa. El nuevo territorio conquistado tenía toda una serie de condicionantes materiales que no podían hacer posible la aparición de las bases que el esquema de la historia de Marx asignaba a la emancipación. La India aparece, desde ahí, como un espacio vacío y estático. La determinación de su historia no fue más que la determinación de un conjunto de fuerzas exteriores ante las cuales la sociedad india no pudo más que adoptar una actitud pasiva. *La sociedad india es una sociedad sin historia*. Es el capital el que, diluyendo las formas tradicionales de opresión, creó

³¹ MEW. Vol. 9. Dietz Verlag, Berlin, 1975, p. 132.

³² *Ibid.*, p. 133.



las bases materiales para que el esquema marxista pudiera tener validez³³. Por lo tanto, la historia de la India tiene que recorrer el mismo camino ya recorrido por la historia de Europa: «Inglaterra tiene que cumplir una doble misión en la India, una destructiva y la otra regeneradora: la aniquilación de la antigua sociedad asiática y el establecimiento de las bases materiales de la sociedad occidental en Asia»³⁴.

La concepción marxista de la historia descarta, efectivamente, otros esquemas de comprensión que intenten concebir organizaciones sociales que no sean el resultado de una previa dominación capitalista. El esquema se vuelve aquí unilateral en el sentido que entiende la emancipación social *sólo* dentro de una forma determinada que no puede ser sustituida por otra. La estructura de la filosofía de la historia de Marx se vuelve la única descripción posible de la superación de la explotación social. Dicho esquema termina con la posibilidad misma de que haya historia, en tanto que sitúa ya al principio el final del mismo desarrollo. Este «final de la historia» ya no significa aquí que la sociedad india hubiera llegado a su máxima realización con la aparición del capital, sino que en esa misma aparición habría destruido toda posibilidad de una vía propia a la emancipación³⁵.

La burguesía introdujo la historia en unas condiciones sociales en las que, todavía, no existía la posibilidad del cambio, esto es, donde no existía el sucesivo intercambio de momentos ambivalentes, el decurso del movimiento dialéctico. Por eso, el esquema de la filosofía de la historia de Marx parece superior a otros, porque inaugura la historia allí donde no la había:

Cierto es que el único móvil de Inglaterra era el mezquino interés personal cuando provocó una revolución social en la India, y que el modo en que impuso sus intereses fue estúpido. Pero aquí la cuestión no es esta. La cuestión es si la humanidad

³³ Para la comparación que hace Marx entre los sistemas productivos de Inglaterra y la India, v. Cohen, 2000, pp. 55-62. Lejos de abrazar algún tipo de tesis posmoderna por la cual se podría afirmar que ambos regímenes de producción tenían un mismo valor histórico, lo que intento aquí es entender en qué sentido situar *a priori* la superioridad del capitalismo por encima del régimen de producción asiático no supone un prejuicio eurocentrista por parte de Marx, es decir, de qué modo entendía él que la historia empezaba sólo a condición de la liberación de ciertas fuerzas productivas.

³⁴ MEW, 1975, p. 221. V. Kumar, 1992, p. 497. «En tanto que los horrores de la industrialización son dialécticamente necesarios para el triunfo del comunismo, así los horrores del colonialismo son dialécticamente necesarios para la revolución mundial del proletariado en cuanto que sin ellos los países de Asia no serán capaces de emanciparse por ellos mismos de su estancado atraso» (Avineri, Shlomo (ed.), *Karl Marx on Colonialism and Modernization*. Doubleday, New York, 1968, p. 12, cit. en Kumar, 1992, p. 498).

³⁵ Frente a ciertos prejuicios «antiposmodernos», lo cierto es que la cuestión del «final de la historia» ya está tematizada en varios textos de Marx. En *Das Elend der Philosophie*, p.e., Marx afirma que, tras la época del capitalismo, las evoluciones sociales dejarán de ser evoluciones políticas (MEW, 1977, p. 63-182, cit. en Rohbeck, Johannes; *La historia sin telos*, en *Isegoría*, n.º 50, enero-junio, 2014, p. 197). El final de la historia se entendería aquí como la culminación del proyecto de liberación de la sociedad emancipada. Sin embargo, no deja de tener una cierta carga de verdad la crítica a este concepto como una especie de clausura general de la actividad histórica, incluso cuando la liberación pueda ser un hecho social establecido.



puede cumplir su destino sin revolucionar las relaciones sociales en Asia. Si no puede, entonces Inglaterra, cuyos crímenes los quiso cometer, fue la herramienta inconsciente de la historia mientras esa revolución se libraba³⁶.

La historia aparece aquí como una fuerza que usa herramientas inconscientes para poder llevar a cabo su tarea. La historia reclama así su derecho propio³⁷. La burguesía sería esa herramienta, liberando la energía necesaria para llevar el dinamismo histórico allí donde la tradición de la opresión parecía no tener ni principio ni final. Con ello, y lo que es más importante, la burguesía introducía el momento dialéctico en una sociedad en la que la misma opresión garantizaba la falta de conflictividad. Al introducir la explotación capitalista, la burguesía introducía el elemento negativo en la sociedad india, impulsando con ello la aparición de la historia. La adopción del modo burgués de producción era, la aparición de la disolución de la opresión tradicional de apariencia eterna y, a la vez, el sometimiento del nuevo territorio a la explotación más salvaje y brutal que habían visto jamás. La explotación quedaba justificada en aras de un futuro mejor, en aras de un final de la historia que ya

³⁶ MEW, 1975, p. 133. El elemento crítico de Marx con respecto a la India no sería más que la condena de una organización social que hace al hombre sujeto de la naturaleza más que dueño de su propio destino. La naturaleza todavía sería el elemento frente al cual el sujeto está por reafirmarse. La historia tendría el derecho de eliminar la cosificación (*Verdinglichung*) que incluye la naturaleza, en la que no hay cambio, no hay perspectiva de modificación histórica. El capital tendría su tarea positiva en la eliminación de ese elemento natural, para así introducir la historia en la India. (MESA, Ciro; *Emancipación frustrada. Sobre el concepto de historia en Marx*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2004, pp. 79-93).

³⁷ Marx habla de «el derecho de la historia» en estos artículos para el *New York Daily Tribune* sobre la conquista de la India. V. Mesa, 2004, pp. 69-77. Lo que quiere decir Marx con la expresión «el derecho de la historia» es que hay una primacía de la transformación sobre la estabilidad de lo dado. Es la ejecución del derecho de la historia frente a una positividad irracional, la del tradicionalismo y despotismo de la India: «La comprensión de la historia que nos propone Marx incluye el presupuesto de que la inmanencia de lo siempre idéntico no debe regir el desarrollo de la sociedad humana. Frente a la continuidad de lo siempre igual se levanta el derecho de la historia. Y se trata de un derecho supremo» (Mesa, 2004, p. 76). Así, sólo en un sentido revolucionario, Marx se convierte en el apologeta más encendido del capitalismo en la colonización de la India. Esto es: sólo lo hace en cuanto la colonización abriría el componente negativo de la historia, la posibilidad de superar el tradicionalismo de la India. En este sentido, Marx no esconde el elemento negativo de la concepción de las fuerzas productivas en la colonización de la India. Aunque la víctima sea un resultado necesario del proceso, éste pone las bases para una sociedad liberada (Mesa, 2004, pp. 72-73). Son textos en los que es obvia la influencia de la filosofía de la historia hegeliana en Marx (Mesa, 2004, p. 69-72). Hegel, en sus *Lecciones sobre Derecho natural y Ciencia del Estado* del semestre de invierno de 1817-1818, dictaba a sus alumnos lo siguiente: «La historia universal es la divina tragedia donde el espíritu se eleva por encima de la compasión, de la ética comunitaria y de todo lo que para él es sacro salvo aquí, donde el espíritu se produce a sí mismo. Se puede considerar con tristeza el hundimiento de grandes pueblos, las ruinas de Palmira y Persépolis, que en Egipto todo está saldado. Pero lo hundido, hundido está y tuvo que hundirse. El espíritu del mundo no tiene indulgencia alguna, compasión alguna (...). Ningún pueblo sufrió jamás injusticia, sino que lo que se sufrió lo ha merecido» (*Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, vol. 1, Hamburg, Felix Meiner, 1983, p. 256 y ss., cit. en Mesa, 2004, p. 73).



estaba dado, según el esquema de Marx, al principio de la misma acción burguesa de conquista.

El capital queda igualado, como hemos visto más arriba, a la aparición de la civilización. Es ésta la que se inaugura con la burguesía. Paradójicamente, incluye, de modo necesario, la existencia, y la justificación conceptual, de la explotación como momento necesario de progreso. La liberación de las energías productivas en las manos de la burguesía inaugura las fuerzas de la emancipación. La liberación de la fatiga del trabajo, la producción de riqueza necesaria para el bienestar de la mayoría vienen dadas por las energías de producción liberadas por el modo de producción capitalista. La burguesía, como dice Marx, «se forja un mundo a imagen y semejanza»³⁸, cumpliendo el esquema hegeliano de la Modernidad de un sujeto que acaba por identificarse con su objeto a través del trabajo, a través de la historia.

La aparición de la historia tiene que implicar la reproducción de las condiciones materiales de la aparición del capitalismo en Europa. En su caso, el feudalismo constituía el momento previo de un desarrollo lineal en el que el capital *tenía* que surgir de las contradicciones del modelo productivo anterior. Tal y como expresa en el *Manifest*, para Marx el feudalismo y el capitalismo son dos momentos de desarrollo de la historia europea conectados por lazos de necesidad.

Algo diferente ocurre con el caso de la India. La perspectiva de Marx entiende que el papel progresista del capital consiste en crear las condiciones previas a una sociedad emancipada, es decir, la creación de una sociedad capitalista basada en la propiedad privada y en el libre comercio. La burguesía tiene que reproducir las relaciones del capitalismo europeo en la India. Y, de un modo paradójico, y dialéctico, la emancipación social entendida dentro del esquema de Marx también incluye esa reproducción del capital en territorios extranjeros. Desde el punto de vista marxista, la necesidad del momento negativo que supone la implantación de un sistema productivo capitalista viene dada por la creencia de que en la India no ha existido historia en tanto no se han desarrollado ciertos rasgos sociales. Si la India era una sociedad sin historia, es decir, una sociedad prehistórica antes de la llegada del capital británico, esta encontraría su momento progresista, paradójicamente, en la instauración de un régimen implacable de explotación. *Marx acaba alineado con la burguesía en su esquema filosófico de la historia.*

Es este esquema el que se nos aparece ahora bajo su momento devastador como momento de justificación de la explotación que inaugura el capital en relación con la posibilidad del fin de la historia como emancipación, como sociedad sin clases. La identificación de la civilización con la aparición del modo de producción capitalista, la necesidad de la instauración de un sistema productivo artificial allí donde éste era completamente ajeno para que pudiera funcionar un esquema de la historia determinado, ¿no nos debería hacer pensar que dicho esquema ha servido para justificar momentos regresivos desde el punto de vista de la historia? ¿No ha servido para pasar por alto momentos concretos de explotación, de violencia, de humillación

³⁸ MEW, 1977, p. 466.



infligidos por el capital pero que, sin embargo, han tenido que entenderse como sacrificios necesarios para la consecución feliz de la misión histórica? Por decirlo en términos hegelianos: ¿no hemos asistido demasiadas veces a la subsunción de lo particular (negativo) en lo universal (positivo), quedando la injusticia local, parcial, olvidada absolutamente dentro de la fuerza mesiánica de la historia? ¿Podría decirse que el esquema burgués de la historia adoptado por Marx ha servido para justificar, precisamente, la catástrofe que ha producido la burguesía en el planeta?

Pese al intento de rectificación de Marx en sus últimos trabajos sobre la comuna rural rusa, no encontramos una verdadera superación del esquema teleológico de la historia. La razón es que, incluso en su versión «abierta», la dialéctica de la historia que ha propuesto el marxismo sigue pensando que el futuro es siempre un lugar en el que la promesa de liberación tendrá que realizarse de forma más o menos inevitable. El progreso es el índice de su filosofía de la historia. Hasta Benjamin no encontramos una crítica radical a ese esquema. En el contexto de redacción de sus famosas tesis sobre historia de la filosofía el progreso aparecía en relación con la victoria hitleriana. El progreso había acabado por convertirse en un fin en sí mismo, olvidando completamente al servicio de quién debía estar. Por su parte, el proletariado, cegado por la promesa mesiánica de la victoria final, no tenía reparos en firmar tratados de paz con su enemigo irreconciliable, en la idea de que la contradicción es siempre revolucionaria y apunta al esplendor de la sociedad sin clases.

III. CRÍTICA A LA DIALÉCTICA DEL PROGRESO EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE BENJAMIN

La famosa tesis IX de las tesis de *Über der Begriff der Geschichte* de Benjamin dice así:

Mis alas están listas para el despegue,
con gusto volvería hacia atrás,
porque aunque dispusiera de tiempo vivo
tendría poca dicha

(Gerhard SCHOLEM, «Saludo del ángel»)

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. Representa a un ángel que parece estar a punto de alejarse de algo a lo que está clavada su mirada. Sus ojos están desenchajados, la boca abierta, las alas desplegadas. El ángel de la historia tiene que parecerse. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. Lo que a nosotros se presenta como una cadena de acontecimientos, él lo ve como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos. Pero desde el paraíso sopla un viento huracanado que se arremolina en sus alas, tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. El huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que



da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece hasta el cielo. Eso que nosotros llamamos progreso es ese huracán»³⁹.

El ángel de la historia de esta tesis IX mira hacia atrás y se horroriza con lo que ve. Camina sobre ruinas y escombros. Nosotros, sin embargo, vemos que esas ruinas forman parte de lo inevitable del progreso. En conjunto, el progreso es necesario. Todos nos beneficiamos de ello. Desde un punto de vista general, el progreso puede tener sus momentos negativos pero, en general, sus beneficios son mayores que las contrapartidas. Hay dos interpretaciones diferentes del progreso: la del ángel que mira horrorizado hacia atrás sin entender muy bien la necesidad de todo ello; y la nuestra, que, pese a todo, ve esas ruinas y cadáveres como los momentos de *sacrificio* que tiene que llevar a cabo el progreso para el bienestar de la mayoría⁴⁰.

Hay que tener en cuenta que la tesis IX no es una descripción pictórica, sino una *alegoría*. Ésta es entendida de este modo por Benjamin: «La *facies hipocrática* de la historia que se ofrece a la mirada del espectador como un paisaje primitivo petrificado»⁴¹. La *facies hipocrática* de la realidad es su lado oscuro, aplastado o frustrado. Ese lado oscuro no pasa desapercibido para la mirada alegórica.

Esta mirada alegórica tiene dos vertientes:

- a) Es capaz de detectar, bajo la apariencia petrificada de un objeto que parece casi natural, el final de una historia. Utiliza los términos de decadencia o caducidad. Ver tras los escombros el triste final de un proyecto de vida es tomar nota de su caducidad o decadencia. Ve en esa calavera una vida fallida, un proyecto vital frustrado.
- b) De origen cabalístico, el otro componente es el deseo de *redención*. Tras la mirada que ve la vida fallida en el acontecimiento natural, el cabalista ve una llamada a la reparación del mal acontecido y a la restauración de sus deseos insatisfechos. No hay aquí una contemplación romántica. Hay sólo un deseo político de venganza⁴².

Sin embargo, no es aquí el único lugar en el que desarrolla este problema. Ya en la tesis VIII, Benjamin establece la verdadera problemática en torno a la cuestión de la filosofía de la historia: la relación entre fascismo y progreso.

La tradición de los oprimidos nos enseña que 'el estado de excepción' en el que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que se corresponda con esta situación. Nuestra tarea histórica consistirá entonces en suscitar la venida del verdadero estado de excepción, mejorando así nuestra posición en la lucha contra el fascismo. El que sus adversarios se enfrenten a él en nombre del progreso, tomado

³⁹ Benjamin, 1978, pp. 697-698. Tomo la traducción de las tesis de MATE, Reyes; *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*. Trotta, Madrid, 2006, p. 155. Para un comentario a la tesis IX, v. Löwy, 2003, pp. 100-110.

⁴⁰ Mate, 2006, p. 157.

⁴¹ Benjamin, 1978, p. 343.

⁴² *Ibid.*, p. 159.

éste por ley histórica, no es precisamente la menor de las fortunas del fascismo. No tiene nada de filosófico asombrarse de que las cosas que estamos viviendo sean 'todavía' posibles en pleno siglo xx. Es un asombro que no nace de un conocimiento, conocimiento que de serlo tendría que ser éste: la idea de historia que provoca ese asombro no se sostiene⁴³.

Para combatir al fascismo no se le puede aplicar más progreso. Éste es su caldo de cultivo. Ésta no es una visión nostálgica del mundo que busca volver a ciertos estados originarios, sino que es una forma de conciencia acorde con el signo de los tiempos. El desarrollo tecnológico, las nuevas capacidades de producción, en definitiva, las nuevas formas de transformación material hacen posible nuevas formas de organización política basadas en el conflicto permanente e irresoluble de los miembros de una comunidad⁴⁴.

Para Benjamin, lo problemático del progreso es que su producción de novedad es sólo aparente porque, en el fondo, es reproducción de los males de los que parte, de ahí que progreso y eterno retorno sean lo mismo. Lo que realmente une al progreso y al eterno retorno es la repetición de la misma tragedia:

El problema es (...) la confusión entre progreso y humanidad. No es lo mismo, en efecto, colocar el progreso como *telos* de la humanidad que convertir a la humanidad en *telos* del progreso. En el primer caso la humanidad es un medio para engordar el progreso; en el segundo, por el contrario, el progreso es un medio al servicio de la humanidad⁴⁵.

Sin embargo, el elemento más terrible es que esta conexión entre progreso y fascismo no tiene final:

Habitualmente relacionamos la catástrofe con la interrupción, por ejemplo, abandonar una carrera o perder de golpe una fortuna amasada de por vida. Lo catastrófico es la quiebra de un proyecto que poco a poco se va realizando. No es eso como aquí hay que entenderlo. Lo catastrófico en nuestro caso es que «esto» no tenga final, que no haya quien lo pare, que la historia siga con la misma lógica. Lo catastrófico es la eternización de lo que ya tenemos, la irreversibilidad del curso que nos ha traído hasta aquí. Lo angustioso no es que la historia tenga un fin, sino que no lo tenga⁴⁶.

La conexión que establece Benjamin en esta tesis entre el fascismo y el progreso va mucho más allá. Lo que está poniendo en relación no es sólo el hecho de que una forma de entender la historia alimente una organización política determinada. Más allá de esto, y de un modo más general, lo que está demostrando es que existe una conexión primordial entre la filosofía de la historia y las organizaciones

⁴³ *Ibid.*, p. 697; Mate, 2006, p. 143. Cf. Löwy, 2003, pp. 80-97.

⁴⁴ Mate, 2006, p. 157.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 166.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 163.



sociales e históricas. La filosofía de la historia de Hegel que pervive en el fascismo contribuyó esencialmente a la victoria del fascismo por dos motivos:

1. Por un lado, porque favoreció un desarrollo técnico que subordinó los fines de la sociedad al desarrollo por el desarrollo.
2. Por otro lado, porque la izquierda, tanto la socialdemocracia como los comunistas rusos, no podían ver el peligro esencial del fascismo al apostar todas sus cartas a una derrota del enemigo que, según el esquema de la historia de Marx, tenía que producirse de forma necesaria.

Por este motivo resulta tan productiva esta idea de Benjamin: más allá de las diferentes alternativas entre los elementos concretos del fascismo y el materialismo histórico, lo cierto es que, desde un punto de vista general, compartían una visión de la historia que englobaba la totalidad del proyecto de la nueva sociedad. La fe inquebrantable en el progreso, así como en el desarrollo tecnológico, eran dos elementos clave que se situaban en una visión teleológica de la historia en la que el final emancipatorio parecía determinar todos los episodios y desarrollos históricos. En definitiva, desde las tesis de Benjamin podemos entender que el fascismo, y el materialismo histórico, no pudieron entenderse de forma teórica y práctica sin una filosofía de la historia progresista que la favoreciera.

Esta conexión fundamental entre un esquema determinado de filosofía de la historia y una organización política determinada se corrobora con la tesis x, en la que Benjamin comenta el pacto germano-soviético:

Los temas de meditación que la regla monástica asignaba a los monjes tenían por objeto inculcarles el desprecio del mundo y de sus pompas. Las reflexiones que estamos desarrollando aquí surgen de una preocupación análoga. En un momento en el que los políticos, en los cuales habían puesto sus esperanzas los enemigos del fascismo, andan por los suelos, agravando su derrota con la traición a la propia causa, lo que estas reflexiones pretenden es liberar a los hijos del siglo de las redes en las que les han aprisionado. El punto de partida de las mismas es que la fe ciega de tales políticos en la idea de progreso, su confianza en las ‘masas que les sirven de base’ y, finalmente, su servil sometimiento a un aparato incontrolable, son tres aspectos de la misma realidad. Estas consideraciones quieren darnos una idea de lo caro que cuesta a nuestro habitual modo de pensar concebir una idea de historia que evite toda complicidad con aquella a la que los susodichos políticos siguen aferrados⁴⁷.

Esta tesis es la confirmación de la relación palpable entre una forma de concebir la historia y un proyecto futuro de emancipación. Esos tres elementos («la fe ciega de tales políticos en la idea de progreso, su confianza en las ‘masas que les sirven de base’ y, finalmente, su servil sometimiento a un aparato incontrolable») son los que confirman el efecto de una idea determinada de historia y de progreso

⁴⁷ Benjamin, 1978, p. 698; Mate, 2006, p. 169. Cf. Löwy, 2003, pp. 110-115.



en una lucha por la emancipación. Al final lo expresa explícitamente: «Estas consideraciones quieren darnos una idea de lo caro que cuesta a nuestro habitual modo de pensar concebir una idea de historia que evite toda complicidad con aquella a la que los susodichos políticos siguen aferrados».

Lo que parece deducirse del contenido de estas tesis es que es necesaria una filosofía de la historia, una concepción de historia, que no sea solidaria con el progreso, es decir, que no presuponga como *necesario* el avance hacia lo mejor, que no presuponga la victoria del proletariado antes de que ésta se produzca.

Sin embargo, ¿formula Benjamin el modelo de una historia así? En la tesis II dice algo que parece suponer que una filosofía de la historia de ese tipo es más difícil de lo que parece:

‘Una de las peculiaridades más notables del temple humano’, dice Lotze, ‘es, además del mucho egoísmo particular, la generalizada falta de envidia del presente respecto al futuro’. Esta reflexión nos lleva a pensar que la imagen de felicidad que tenemos está profundamente teñida por el tiempo en el que ya nos ha colocado el curso de nuestra existencia. La felicidad que pudiera despertar nuestra envidia sólo existe en el aire que hemos respirado, con las personas con las que hubiéramos podido hablar, gracias a las mujeres que hubiesen podido entregárenos. Dicho con otras palabras, en la idea de felicidad late inexorablemente la de redención. Lo mismo ocurre con la idea que la historia tiene del pasado. El pasado lleva consigo un índice secreto que le remite a la redención. ¿Acaso no flota en el ambiente algo del aire que respiraron quienes nos precedieron? ¿No hay en las voces a las que prestamos oídos un eco de voces ya acalladas? Y las mujeres que cortejamos, ¿no tienen hermanas que ellas nunca conocieron? Si esto es así, entonces existe un misterioso punto de encuentro entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados sobre la tierra. *A nosotros, como a cada generación precedente, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado tiene derechos*⁴⁸. No se puede despachar esta exigencia a la ligera. Quien profesa el materialismo histórico lo sabe⁴⁹.

Frente a la mirada que sólo se dirige al futuro sin importar lo que ocurre en su caminar, sin ser consciente del sacrificio que supone una historia que no es capaz de darse la vuelta para ver qué hay detrás de sí, Benjamin atiende a la generación precedente y sus sueños frustrados, a los proyectos de liberación que fueron derrotados. En este sentido, la «débil fuerza mesiánica» se vuelve fundamental: sin ella, el comunista del presente, el revolucionario, no tendría por qué atender a esos proyectos pasados. Si fueron derrotados fue por alguna causa que la propia historia conoce. Ella es la única que puede juzgar.

Sin embargo, aquí reside gran parte del problema en relación a la dialéctica cerrada de Marx que expone en sus escritos sobre la India. Si Benjamin parece, sin querer, estar hablando del concepto de historia que se despliega allí, en esta tesis II parece reducir la cuestión a un asunto de grado: una gran fuerza mesiánica sería la

⁴⁸ Cursiva mía.

⁴⁹ Benjamin, 1978, pp. 693-694; Mate, 2006, pp. 67-68. Cf. Löwy, 2003, pp. 54-62.



que organiza solidariamente el fascismo y el progreso, la que llevó a los comunistas rusos a firmar el tratado con los alemanes en la idea de que la derrota de Hitler era absolutamente inevitable. Esa gran fuerza mesiánica es la que es capaz sólo de mirar al futuro, la que no le importa quién quede detrás.

Pero la «débil» fuerza mesiánica es la que es capaz de mirar hacia atrás, la que se siente en deuda con las generaciones antiguas, la que tiene como misión que sus relatos, sus proyectos, no se olviden sino que, en la medida de lo posible, tengan su cumplimiento. Aquí la fuerza mesiánica aparece como esa promesa de liberación que una vez fue traicionada y a la que aquél que profesa el materialismo histórico tiene que atender.

La confrontación es clara. Independientemente de este concepto de historia de Benjamin en relación con la dialéctica «abierta» y con la «cerrada» de la historia, habría que preguntarse si es cierto que el materialismo histórico, incluso en la versión tan propia de Benjamin, no puede sobrevivir sin esa fuerza mesiánica, incluso en su versión «débil». Si esa misma fuerza es la que había llevado al movimiento obrero a dejarse derrotar completamente por el fascismo, ¿por qué esa misma fuerza, en su versión más débil, es capaz ya no de mirar hacia adelante, sino de volver la mirada y contemplar las ruinas? Si el materialista histórico es capaz de esa operación de rememoración (*Eingedenken*), ¿no será porque ya se ha librado completamente de esa fuerza que le empujaba única y exclusivamente hacia adelante? ¿No sería posible la recuperación de lo traicionado a través del abandono definitivo de la fuerza mesiánica que obliga y empuja hacia adelante, tal y como el ángel de la historia queda definido en la tesis IX?

Más allá de las respuestas que puedan darse a este problema, surge otra cuestión tal vez más esencial: sin la teleología que parece animar al concepto de historia de Marx en sus escritos sobre la India, y al de Benjamin en la tesis, aun en su versión «débil», ¿no tendríamos que establecer la necesaria superación de ese componente filosófico en el marxismo, o en la versión benjaminiana del materialismo histórico? Si esa fuerza mesiánica es la necesidad de que el marxismo mantenga, del modo que sea, una promesa de felicidad, de redención, de victoria final, ¿no tendría sentido definirlo como una especie de versión materialista de la filosofía de la historia hegeliana que no puede ser superada como tal?

Esta operación, de poder darse, tendría un peligro análogo al de la versión «progresista» de la historia: si la débil fuerza mesiánica implica mirar hacia atrás para redimir a los humillados y a los vencidos, ¿no supone esto que la historia, que el conjunto del hacer y de la lucha por la emancipación, tenga los contenidos que tenga, no está todavía determinada, en este caso, por los proyectos, formas y promesas del pasado? ¿No continúa la historia funcionando en un esquema de determinación, antes por un final ya puesto al principio, y ahora por un principio que tiene que ser puesto al final? ¿No sería una forma de *teleología invertida* que va de lo que ha llegado a ser de forma cruel a lo que debería ser y que ya estaba al principio? En último término, ¿la concepción de la historia de Benjamin no reproduce el problema de la historia teleológica pero de forma invertida?



Si las tesis sobre el concepto de historia de Benjamin han sido, y son todavía, tan productivas es porque remiten, como mínimo y en relación con los problemas planteados aquí, a tres momentos:

- a) Remiten al propio texto de Marx sobre la conquista de la India. En pocos lugares como en esos textos, las tesis de Benjamin parecen convertirse en el mejor modo de desmontar el concepto de historia que está funcionando ahí.
- b) Remiten al propio momento de redacción de las tesis, 1940, auge del hitlerismo. En el momento de su redacción, la victoria del fascismo pasa a ser absolutamente incuestionable. La historia entendida como progreso y como sacrificio necesario de proyectos de emancipación aparentemente improductivos aparece en relación directa tanto con el contenido de los textos sobre la India de Marx como con la relación entre progreso y fascismo.
- c) En tercer lugar, remiten a nuestro presente como una especie de invitación, o grito, a formular una *política sin teleología*, un progreso que no pueda desembocar, de ninguna forma, en fascismo. ¿Cómo podríamos entender ese imperativo de Benjamin de atender a los humillados del pasado como forma de redención histórica? En el contexto de la izquierda actual española, una forma de hacer justicia a ese pasado ha venido girando en torno a la recuperación de los contenidos sociales de la II República. Muchos sectores de la izquierda parecen concentrar su proyecto político en torno a la restauración de una época de esplendor democrático que fue interrumpido por la barbarie fascista⁵⁰. ¿Qué significa esta restauración? ¿Es posible? ¿Qué sentido tendría? ¿Cómo sería reconstruir una sociedad semejante en un contexto que ya es profundamente diferente? ¿No será, más bien, que a cada época le pertenece su propio proyecto emancipador? Reconocer el cambio de contexto y de configuración material del presente no significa hacer caso omiso del pasado, pero tampoco puede significar hacer caso omiso de las posibilidades abiertas en el presente.

⁵⁰ Este intento por parte de la izquierda *oficial* ha venido de la mano de un doble proceso: por un lado, un intento de mitificación de los avances sociales de la II República. Por otra parte, ha implicado un olvido sistemático del papel crucial que desempeñó el movimiento libertario en el componente de revolución social de esos años. Esa izquierda parece que ha querido construir su legitimación actual a través de la recuperación de los humillados y derrotados en la guerra civil. Sin embargo, ha querido recordar *sólo* a unos cuantos de entre ellos. Al respecto, no hay que olvidar el análisis de Carlos Taibo: «Aunque semejante proceso es muy respetable (devolver la dignidad a la II República) —cómo no honrar a los maestros republicanos, cómo no recordar a quienes plantaron cara al fascismo— bueno sería que las gentes que pretenden darle rienda suelta guarden las distancias con respecto a lo que al final se antoja, también aquí, un delicado proceso de invención de una tradición» (TAIBO, Carlos; *Repensar la anarquía. Acción directa, autogestión, autonomía*. Libros de la catarata, Madrid, 2013, pp. 106-107). Desde una perspectiva benjaminiana, no sería suficiente con reivindicar *una* tradición de los humillados y los olvidados de la historia. Habría que ser muy cuidadoso con la multiplicidad de tendencias, gestos y proyectos en los que se desarrollaron las generaciones vencidas.



IV. SUPERACIÓN DE LA TELEOLOGÍA: ¿UNA POLÍTICA MÁS ALLÁ DE CUALQUIER FUERZA MESIÁNICA?

Hay una perspectiva que se abre a partir de esta forma de entender el pasado. Consiste en que si el pasado tiene vida propia, si sorprende a la conciencia presente, si demanda justicia y redención por los proyectos de emancipación fracasados, entonces la visión marxista de la historia como una necesidad material de una victoria final que tiene que darse bajo cualquier circunstancia queda abolida en tanto que es ahora el pasado, y no el futuro, el que determina todo el desarrollo histórico. Más en concreto, lo que hace Marx en los textos sobre la India no es más que cerrar, de antemano, las posibilidades abiertas. La necesidad de la intervención del capital en la India no hace más que fijar de forma absoluta el camino que debía seguir la sociedad india. Al negar de antemano la posibilidad de caminos propios hacia la emancipación, lo que sí reconocerá al final de su vida, Marx no hace más que contribuir al cierre de la historia. Paradójicamente, la necesidad del esquema de la historia «cerrada» constituye la negación de otras vías de libertad, las cuales, tal vez, no tenían que pasar por la implantación artificial del capitalismo⁵¹.

La dialéctica del progreso que surge de los escritos de Marx sobre la India, y ya prefigurada en el *Manifest*, es rechazada por Benjamin en las tesis sobre el concepto de historia. Sin embargo, los efectos de la crítica de Benjamin tienen mucho más recorrido. Lo que queda superado en la crítica al progreso en términos de fascismo no es una versión u otra de la dialéctica del progreso, ya sea la abierta o la cerrada. *Lo que queda abolido es la necesidad del progreso mismo*. Aquí se abren toda una serie de interrogantes sobre el efecto que esta crisis del concepto de historia introduce dentro del materialismo histórico. Las preguntas que surgen de aquí son muchas: ¿qué hacer con la historia dentro del materialismo histórico? ¿Tiene sentido mantener una cierta teleología dentro del marxismo, aun cuando Benjamin parece haber demostrado las consecuencias funestas de *todo* concepto de progreso? ¿Tiene sentido, incluso, seguir manteniendo un concepto de historia teleológico?⁵².

⁵¹ En los escritos de la India, Marx establece una necesidad de la catástrofe, la cual no es entendida sino como el paso necesario y previo para la constitución material de la sociedad sin clases. Desde este lugar ganado, Marx ya no opera sólo cerrando la perspectiva de una filosofía de la historia progresista, sino que establece la inevitabilidad de la catástrofe. Benjamin habría sido el único en entender que el desarrollo marxista de esta dialéctica cerrada conducía a convertir al marxismo en una ciencia de la catástrofe. Cf. Löwy, 2003, pp. 176-177. Para una interpretación de Marx como un teórico de la catástrofe, v. Negri, 2004, p. 75 y ss.

⁵² Pese a los prejuicios sobre el carácter «cínico» o «liberal» de los autores encuadrados bajo el epígrafe de la «Posmodernidad», ya Foucault ensayó una forma de hacer historia que no implicaba una teleología. Esta forma de estudiar los procesos históricos de conformación de las sociedades contemporáneas tiene una perspectiva radicalmente materialista. A partir de ella, los resultados de la investigación no se conforman en una promesa de victoria futura. Para un ejemplo de esta forma materialista y no teleológica de investigación histórica a través del concepto deleuziano de *agenciamiento* o de los análisis de Foucault sobre la genealogía de la soberanía y de la biopolítica, v. FERNÁNDEZ DE



Sin embargo, más allá de los problemas de la dialéctica de la historia cerrada de los escritos sobre la India, existe otro problema interno a ella. Desde el punto de vista de ese esquema histórico, la India sólo podía encontrar su momento de verdadera emancipación después del trabajo negativo de la explotación capitalista. El esquema parece aquí aplicarse a la sociedad india independientemente de las condiciones materiales preexistentes a la conquista imperial. Si estas condiciones eran justamente anteriores a la aparición de una sociedad emancipada, ¿no era posible concebir otras formas de emancipación de acuerdo a las condiciones ya preexistentes?

Este problema da lugar al momento en que se diferencian las dialécticas abiertas y cerradas de la historia. ¿Dónde radica la necesidad de que la emancipación no sólo sea entendida bajo un mismo esquema universal de emancipación, sino que implique un índice de explotación enorme como condición previa? ¿Por qué la liberación sólo podía implicar una, y sólo una, forma de sociedad y sólo una forma de desarrollo histórico? ¿Por qué a las condiciones ya dadas en la India no le podían corresponder sus propias posibilidades de emancipación de acuerdo con esas condiciones previas, tal y como Marx pareció vislumbrar al final de su vida? En definitiva, ¿dónde radica la *necesidad* de la aplicación del esquema del desarrollo histórico que maneja Marx en un contexto muy diferente al del surgimiento del capitalismo?

La misma fuerza mesiánica es la que, paradójicamente, cierra la perspectiva de la complejidad de la emancipación. Al establecer una sucesión de acontecimientos de una forma casi mecánica, elimina la posibilidad de que aparezcan otras formas de liberación. Los escritos sobre la India de Marx son el perfecto ejemplo de esa especie de mecanicismo histórico en el que se intenta trasplantar el proceso histórico europeo a la India de un modo artificial. La idea es que la emancipación de una sociedad ha de seguir el mismo curso que ha seguido Europa. El modelo feudalismo-capitalismo-socialismo tenía que reproducirse fielmente en los nuevos territorios conquistados.

Podría decirse que la teleología de la historia de Marx ha contribuido también a la clausura de la historia en un sentido mucho más concreto: para la clase obrera que quiere emanciparse, la teleología aparece como el curso indefectible de la historia, el cual impone un esquema muy determinado del proceso histórico y, especialmente, del proyecto de emancipación. Dentro de ese esquema no pueden existir alternativas al concepto determinado de la futura sociedad comunista, tal y como no podía existir un camino propio a la liberación en la India.

Aunque puedan parecer escritos menores, lo cierto es que los análisis sobre la conquista de la India constituyen ya un indicio de quiebra del materialismo histórico desde dentro. Esta vía, si Marx la hubiera desarrollado mucho antes, habría eliminado los aspectos más negativos de la teoría del progreso. Se hubiera abierto la posibilidad, siempre dentro del método marxista, de formas de liberación no determinadas a un esquema trascendental ya dado. Habría admitido la posibilidad de la India de una vía propia a la emancipación (¿por qué llamarla socialismo?), lo

ROTA, Antón; *Deus ex machina. Animales, dioses y máquinas en la génesis de la soberanía moderna, la economía y el liberalismo político*. Melusina, Madrid, 2014.



cual hubiera implicado, y tal vez esto es más importante, despojar de necesidad la intervención del capital en la India. Ésta hubiera quedado como una forma entre otras de camino a la emancipación, sin tener que pasar por la implantación artificial del capitalismo.

Para intentar superar este carácter fatalista de la filosofía de la historia marxista podríamos ensayar una interpretación de Marx a través de Benjamin en relación con el problema de la historia. Esta forma de acceder a todo el esquema de transformación histórica marxista implica especialmente eliminar su carácter teleológico, esa dialéctica del progreso en la que el soplo de la fuerza mesiánica arrasa con todo lo que está a su paso. Es esa teleología la que se ha convertido en un problema político para el marxismo: al apostar todo a la determinación de la historia, la clase obrera parece poder dejar de ser parte activa en el proceso⁵³.

Desde las tesis de Benjamin parece claro que es necesario abandonar ese componente de necesidad de la filosofía de la historia de Marx. Por este motivo, éste se presenta como el tema central del problema teórico del marxismo: ¿es posible despojar al materialismo histórico de ese componente y seguir usando la misma teoría? ¿Es posible mantener a Marx en el lugar que le corresponde sin ese elemento mesiánico? ¿No estaríamos hablando ya de otro método, de otra forma de relacionarnos con la realidad que fuera diferente al materialismo histórico? *¿No es, en definitiva, la promesa de emancipación, y su carácter de necesidad, lo que constituye el centro de toda la perspectiva marxista?*

La cuestión esencial aquí es que la filosofía de la historia da lugar a una política. Lo que distingue al marxismo de otros métodos de comprensión de la sociedad, como p.e. el positivismo, es el elemento de necesidad que introduce en un análisis orientado a la emancipación. Por eso, la filosofía de la historia supone aquí una filosofía política, un modo en el que se organiza, en el caso del marxismo, la acción política del proletariado hacia su emancipación, de un modo paralelo a lo que supuso para Benjamin el tratado germano-soviético para todo el movimiento obrero.

De algún modo, esa especie de política marxista postmesiánica ya está siendo ensayada. Durante el comienzo del siglo XXI, el Foro Social Mundial reunió en torno a sí toda una crítica al capitalismo en términos de crítica al progreso. Aunque dicha crítica no es marxista en sentido estricto, sí que es pertinente en el contexto de principio del siglo XXI. Y, sin embargo, ese hecho, la crítica al progreso, no la vuelve «conservadora». Paradójicamente, es el marxismo el que aparece como

⁵³ La teleología no queda superada por la adquisición de una perspectiva materialista. El carácter determinista de la historia sobrevive en una teoría de la historia materialista de carácter mecanicista. Para un ejemplo de este malentendido: «El reproche que se le hace a Marx de seguir la tradición histórico-filosófica de la teleología carece por tanto de fundamento; al contrario: a lo largo de su obra, Marx rompe con los preceptos de esta corriente colocando en el lugar del sujeto de género a los individuos, los cuales actúan bajo determinadas circunstancias históricas. Desde el punto de vista metodológico, Marx supera la visión de la historia desde un punto final imaginario. El eje fundamental de su teoría de la historia es el análisis del capitalismo como una formación histórica determinada, no como un sistema atemporal ni como objetivo final de la historia» (Rohbeck, 2014, p. 198).



conservador ante unas condiciones materiales marcadas por la crisis ecológica o la reivindicación de nuevas identidades que luchan por el reconocimiento. Lejos de ello, lo que revela en el contexto de un progreso entendido como destrucción de formas sociales tradicionales de convivencia democráticas y solidarias es el hecho de que el progreso no siempre implica un factor de desarrollo de las fuerzas de producción, de los medios de vida disponibles⁵⁴.

Para poder llevar a cabo esa política postteleológica, tal vez el futuro de la política radical anticapitalista pase por lo siguiente:

Debemos rechazar la creación de un -ismo a partir de una orientación política o teórica dadas, a causa de las consecuencias epistemológicas que conlleva dicha operación. Nada de comunismo, capitalismo, marxismo, totalitarismo o imperia-
lismo; nada de -ismos. Estos son sistemas cosmológicos, economías de la creencia que se asemejan a la economía cristológica medieval (*oikonomia*) en la medida en que sus elementos resultan internamente coherentes y lógicamente satisfactorios a condición de que ningún hecho o acontecimiento contaminante, procedente del exterior, penetre en sus fronteras como si fuera un extranjero ilegal⁵⁵.

Recibido: enero 2015

Aceptado: junio 2015



⁵⁴ THERBORN, Göran; *¿Del marxismo al posmarxismo?* Akal, Madrid, 2014, pp. 37-53.

⁵⁵ Buck-Morss, Susan; «Una ética de lo común(ista)», en ŽIŽEK, Slavoj (ed.); *La idea de comunismo. The New York Conference*. Akal, Madrid, 2014, p. 79.