

El socialismo profético de Karl Marx

(The prophetic socialism of Karl Marx)

Beatriz Bruce*

Resumen

Martin Buber, en su libro *Caminos de utopía*, define a ésta como “una imagen de lo que debe ser” y clasifica de manera dicotómica las formas en que pueden presentarse. Separa las religiosas (revelación) de las filosóficas (ideas) y, a su vez, distingue dentro de cada conjunto, las de carácter profético -cuya actualización depende de los hombres- de las apocalípticas -que sucederán necesariamente siguiendo un plan inalterable-. Coloca al marxismo dentro de las utopías filosóficas apocalípticas. En este trabajo se cuestiona la inclusión de Karl Marx en el compartimento asignado por Buber, aceptando la presencia indiscutible del utopismo pero subrayando los componentes proféticos en su pensamiento. La controversia se sostiene en argumentos extraídos de la lectura interpretativa de un *corpus* bibliográfico amplio -compuesto por libros, correspondencia, artículos, notas y comentarios políticos- que exhiben la densidad de una filosofía de la historia que rompe tanto la homogeneidad temporal como la dirección lineal hacia un fin prediseñado desde la centralidad otorgada a la categoría de *praxis*.

Recibido el 22/02/18
Aceptado el 17/05/18

* Facultad de Humanidades y
Ciencias Sociales – Universidad
Nacional de Jujuy – Otero 262 -
CP 4600 - S.S. de Jujuy - Jujuy
- Argentina. Correo Electrónico:
beatrizbruce@gmail.com

Palabras Clave: filosofía de la historia, utopía, profecía, Marx, Buber.

Abstract

Martin Burber, in his book *Paths in Utopia*, defines it as an “image of what has to be” and classifies its different ways of presentation as a dichotomy. He separates the religious ones (revelation) to the philosophical (ideas) and, at the same time, he distinguishes within each group, those of a prophetic characteristic - whose updating depends on men - from the apocalyptic ones - which will necessarily happen following an unchanging plan. He places Marxism within the apocalyptic philosophical utopias. In this work it is brought into question the inclusion of Karl Marx in the group given by Buber, accepting the undeniable presence of utopianism but emphasizing the prophetic components in his thinking. Controversy is supported on issues which have been taken from interpreting a wide bibliographical *corpus* - made up by books, collected letters, articles, notes and political comments - which show the density of the philosophy of history that breaks both temporary homogeneity as the lineal course towards a predesigned aim from the centrality granted to a *praxis* category.

Keywords: Córdoba, instability, organizational analysis, Peronism, ruling coalition.

Introducción

Si bien puede ser lícito considerar a *El Capital* como la obra cumbre de Karl Marx, esto no puede encubrir la importancia que tiene la lectura del conjunto de sus escritos. Sobre todo de aquellos textos que despliegan, más que una exposición objetivadora, la dinámica cognoscitiva en acto. Es allí en donde podemos encontrar rastros de los elementos filosóficos, políticos e históricos constitutivos de su pensamiento.

El texto mayor es, sin lugar a dudas, importante. En sus páginas se desnudan los dispositivos que sostienen a la sociedad capitalista y se describe la forma en que su presencia se manifiesta en la Europa decimonónica. Al mismo tiempo, se critica a la ciencia económica –y casi por extensión a toda ciencia social– por contribuir a disfrazar, en abstractos conceptos, la agobiante explotación del hombre por el hombre, cuestión, ésta, aún de dolorosa actualidad.

Pero, para extraer de la crítica a la economía política su más rica savia, hay que entretejerla alrededor de los hilos tensores –a veces visibles, a veces invisibles– de la filosofía y la política, lo que nos resguarda de caer en una lectura canónica, normalizada y prescriptiva de sus enunciaciones. Esta sustancia medular se nos aparece a través de una escritura fragmentaria que recogemos no sólo de un *corpus* principal, sino también de textos cuya publicación no fue decidida por el autor¹, de notas, de prefacios, de apéndices, de correspondencia, de opúsculos políticos. La urgencia y la inconclusión que emanan de muchos de esos documentos dejan entrever las dificultades, las variaciones, los cambios de registro, las contradicciones; en fin, una complejidad que enriquece, que inscribe genealógicamente las conceptualizaciones y que ofrece senderos para interpretaciones heterodoxas que insuflen nuevamente vida a aquello que se intentó desarticular de sus condiciones de producción. Así, esos escritos permiten cuestionar lecturas, como las de Martin Buber, que ubican su concepción filosófica de la historia como escatológica, como dirigida a un fin establecido, cuando la única propiedad que de ellos se desprende es su apertura e incertidumbre.

Para fundamentar la inclusión de Karl Marx en la forma del socialismo utópico profético, se toma como *corpus* teórico central a los *Grundrisse*, a los libros II y III de *El Capital*, a los *Cuadernos Kovalevsky* y a los *Cuadernos Etnológicos*. No es posible olvidar que la letra de muchos de esos textos se va tejiendo con el alzamiento y el fracaso de las Revoluciones de 1848 y de la Comuna de París en 1871 y que el pensamiento que ofrecen es el trabajo expresivo desde el interior mismo

de un tiempo histórico. La dinámica de ramificaciones que el fluir temporal va produciendo en su manufactura teórica, simbióticamente conectada con coyunturas cambiantes, incrustan en ellos un reclamo a futuro de actualización permanente -tanto del pensamiento como de la acción- a su contemporaneidad. Incluso, su texto más trabajado, el libro primero de *El Capital*, como dice del Barco (2010b:28):

[...] pese a las intenciones del propio autor, no pudo ser clausurado en un sistema de crítica económica: debemos darnos cuenta de que el "objeto" se le escapaba, de que no era un objeto fijo sino en fuga, en un constante crecimiento y metamorfosis.

Junto a Nietzsche y Freud, Marx fue alzado al podio trinitario de los "maestros de la sospecha".² Esta nominación, merecida por todos y cada uno de ellos por haber quebrado -a través de distintas vías, énfasis diferenciados y preocupaciones variadas- la soberanía de la razón -subjetiva y de Estado- nos debiera poner en alerta sobre la esclerosada lectura que se ha difundido de su pensamiento y de los triviales reproches que se le efectúan abrevando sólo en famélicas interpretaciones. No podemos olvidar que el propio Marx, defensor inculdicable de las "armas de la crítica", niega todo carácter escolástico a su producción. En ese sentido le expresa a Paul Lafargue, su yerno, "lo que hay de cierto es que yo no soy marxista".³

No es tarea sencilla revertir los significados ya instalados por toda una historia efectual que reconoce la dura contienda entre dos polos, ambos distorsionadores. Por un lado, todo el aparato propagandístico del sistema del capital, que quiere seguir encubriendo su cimiento auto-sostenedor: la explotación; por el otro, la lectura funcional y legitimadora de políticas de Estado⁴, que clausura un pensamiento situado, abierto y fructífero convirtiéndolo en un cadáver momificado que no permite avances teóricos ni prácticos. Sin embargo, es una tarea urgente rescatar los hiatos críticos que desnudan y atacan un mundo devenido en mercancía y, de esa manera, salvar del fetichismo -tan magistral y filosóficamente desnudado por el propio Marx- tanto al ideario como a la praxis revolucionarios.

Como bien señala del Barco (2010a: 45), la significación del concepto de crítica que podemos recoger de la producción de Carlos Marx, no está vinculada a un procedimiento contestatario sin supuestos, sino que requiere un componente que sirva de comienzo y de llegada al movimiento. Este punto de máxima intensidad es la utopía inspiradora -el reino de la libertad o comunismo- que es una profecía, en el sentido dado por Rabinovich (2014: 309) "no como el don de predecir el

futuro, sino como atención extrema, palabra-escucha, palabra hospitalaria que presta su voz para dejar hablar a Otro: palabra heterónoma.” Posee la estructura de la esperanza promesante, en la cual lo importante es el espacio abierto para que la alteridad llegue. En acople con toda la tradición libertaria, esa promesa redentora condensa el reclamo de justicia de los oprimidos que resuena desde un interminable pasado y se dispara responsablemente al porvenir. Este trabajo se circunscribe a ese tópico, negado u ocultado por numerosas lecturas oficializadas de Marx, porque habilita una clave de interpretación distinta para ponderar su diagnóstico social y su propuesta revolucionaria.

El comunismo, utopía profética

Cuánto debe haber aprendido antes el hombre para poder responder de sí como futuro a la manera como lo hace quien promete. F. Nietzsche

Martin Buber, en su libro *Caminos de utopía* (1955: 17 y ss.), define a ésta como “una imagen de lo que debe ser” aceptando la alternativa griega originaria de *eutopía* -buen lugar- con la que Tomás Moro jugaba. (Mumford, 2013: 10) Este “afán por lo justo” no es una mera fantasía sino que se va delineando como una reacción crítica desde un presente degradado, proceso que le confiere realismo. Clasifica a las múltiples formas de presentación utópica de manera dicotómica, separando las religiosas (revelación) de las filosóficas (ideas). A su vez, distingue dentro de cada conjunto, las de carácter profético -cuya actualización depende de los hombres- de las apocalípticas que sucederán necesariamente siguiendo un plan inalterable-. Coloca al marxismo dentro de estas últimas; es decir, de las utopías filosóficas apocalípticas (Buber, 1955: 21) cuya fuerza ineluctable doblega cualquier atisbo creador.

Casi es innecesario señalar que se dejará de lado el término “marxismo”, no sólo por su vaguedad sino también por lo ya expuesto, y se cuestionará la inclusión de Karl Marx en ese compartimento asignado por Buber, subrayando la centralidad de los componentes proféticos en su pensamiento.

Se acepta plenamente la presencia del utopismo en el filósofo de Tréveris, señalando con esa característica el sostenimiento de una esperanza que testifica sobre la posibilidad de una mejor vida en común. Cómo señala Ricœur (2000: 357), el concepto “utopía” se define por su función de proponer una sociedad alternativa

y no por su contenido. Basta para sostener esta presencia de lo no-dado, la frase con la que, junto a Engels, inauguran el *Manifiesto del Partido Comunista* (Marx y Engels, 1978: 135), “Un fantasma recorre Europa, es el fantasma del comunismo.” Esta figura espectral, no ontológica que Derrida (2010: 21) define como “visibilidad furtiva e inaprensible de lo invisible” no es sino el destello esperanzador de justicia que impregna de sentido al movimiento social. Es la promesa de una alteridad que no tiene presencia.

Este encuadramiento dado al pensamiento de Marx no licúa la crítica que él desarrollara hacia los escritos utópicos de sus predecesores o contemporáneos socialistas. Esa desaprobación se despliega en tres andariveles: i) inscripto en una sociología del conocimiento, considera que algunas teorizaciones van quedando rezagadas por el cambio de las condiciones en las cuales se inscribe toda praxis cognoscitiva (Owen, Fourier, Saint-Simon); ii) en el nivel de la política, cuestiona la orientación meramente reformista de los procedimientos descritos como vías de superación de los caracteres negativos de la sociedad; iii) desde un examen filosófico que sostiene la conformación dialéctica de todo fenómeno social –y no puede negarse esta condición al pensamiento utópico– Marx visualiza también el aspecto destructivo ínsito en la utopía, que puede inducirnos a “dar un salto loco” haciéndonos olvidar de la realidad en pos de esquemas irrealizables. Ricœur (2000: 359) menta como “lógica loca” a esa apuesta por el todo o nada que “reemplaza a la lógica de la acción, la cual siempre sabe que lo deseable y lo realizable no coinciden y que la acción engendra contradicciones ineluctables [...]”.

No se retoma el primer aspecto, porque es imposible parar la tempestad que desplaza al ángel de la historia y tampoco el segundo, que tiene que ver con supuestos implícitos en la producción epistémica convirtiéndolo así en subsidiario del planteo filosófico y queda, aunque sea tangencialmente, dilucidado con ese tratamiento. El tercer sendero de la crítica es, entonces, importante a tener en cuenta porque explica el reclamo de Marx a estudiar con atención las condiciones de cada momento histórico, para desnudar sus aspectos negativos pero también las potencialidades para el cambio en él inscriptas. Esto implica prestar atención a las praxis revolucionarias que se esbozan, aunque casi siempre lo hacen subrepticamente. El componente utópico que surge de ello no será, por tanto, una concepción netamente especulativa, sino el espectro que prefigura lo por venir.

Desde aquí se entiende el reclamo a lo que denomina socialismo y comunismo crítico-utópicos (Marx y Engels, 1978, 165): “Los inventores de estos sistemas ven por cierto en él el antagonismo de las clases, así como la acción de los elementos disolventes en la propia sociedad dominante. Pero no divisan, del lado del proletariado, ninguna iniciativa histórica, ningún movimiento político que le sea peculiar.” Esta negación de la acción política autonomiza la descripción de la sociedad futura convirtiéndola en un objeto de fe. Esta fetichización de la utopía, trae efectos nefastos en la historia concreta, encontrando Marx como ejemplos la reacción de los owenistas contra los cartistas en Inglaterra o el encolumnamiento de los fourieristas en contra de los reformistas en Francia.⁵

Asimismo, como señalaba la expresión citada por Ricœur, la apuesta por el “todo” de la utopía, puede significar o un salto al vacío o la concreción a escala de “pequeños experimentos” rápidamente absorbidos o aislados de tal manera que no liman las injusticias. Hay una crítica semi-tácita de Marx a estos “pequeños experimentos”, por considerar que: i) en muchos casos, el modelo implementado proviene desde afuera del campo popular; es un diseño de la ciencia social; ii) se sostiene sobre una concepción histórica heroica –la efectividad de unos cuantos- que conlleva a una moral centrada en el ejemplo.

Marx entiende que hay que leer las potencialidades futuras en las propias prácticas y organizaciones del campo popular. Por eso, bien rescata Buber (1955: 125 y ss.), sus escritos en respuesta a una carta que le enviara a Vera Zasúlich el 16 de Febrero de 1881 para consultarle acerca de la línea política a seguir respecto a las comunidades aldeanas rusas. Se conocen cuatro borradores (Marx y Engels, 1980) que concluyen en una versión muy sucinta que finalmente cursara a la dirigente del grupo “Liberación del trabajo” el día 8 de Marzo. De ese conjunto emerge la importancia que otorga a la forma de agrupamiento productivo comunitario, con propiedad colectiva de la tierra, que se ha preservado en Rusia por una situación histórica particular y la significación que esas prácticas pueden asumir en la regeneración social necesaria que exige la construcción del comunismo. La sobrevivencia del componente comunal como forma predominante en la vida popular y su poder de resistencia a la desintegración, facilita el reforzamiento de relaciones democráticas e igualitarias y permite vislumbrar la posibilidad de alcanzar formas sociales justas sin tener que pasar por las calamidades de la explotación del hombre por el hombre. Así sugiere que no debe desaparecer la aldea rusa sino aumentar en número y calidad; desarrollarse directamente en escala nacional, como elemento de la producción colectiva.

Como describe Krader (1988: 11), en su introducción a la publicación de *Los apuntes etnológicos* de Karl Marx:

[...] el problema histórico de la comuna campesina en Rusia y sus relaciones sociales internas, tan sumamente vitales, le era familiar: en las cercanías de Tréveris, su patria chica, existía aún en su tiempo una comunidad así. La comunidad campesina se basaba en actividades colectivas, cuyo fin social no era en primera línea la acumulación de propiedad privada. Al contrario, lo característico de estas comunidades era la inmanente vinculación de moral social y ética comunal colectiva así como la indivisión entre ámbito privado y público. Según Marx, los pueblos eslavos y otros con un alto porcentaje de comunidades e instituciones campesinas no tenían necesariamente que atravesar el proceso del capitalismo. Esta tesis iba contra el fatalismo histórico y, en general, contra el historicismo y diversos determinismos históricos.

En los apuntes que Marx realiza en relación a su lectura del libro *Posesión comunal de la tierra* que en 1879 le hiciera llegar su autor Maksim Kovalevsky⁶, sostiene la imposibilidad de aplicar el mismo concepto de “propiedad” usado en Europa, al estudio de las sociedades comunales en las cuales la tierra no puede ser alienada o vendida. Como señala García Linera (2015: 106) “Marx prefería hablar de la comunidad como ‘dueña’ de las tierras y de los individuos trabajadores como ‘poseedores’ de ella.”

Por esta importancia anunciante de algunas prácticas, a diferencia de la clasificación de Buber, se encuentran elementos proféticos en el planteo de Marx del “reino de libertad”, ya que la redención será un logro del accionar de los movimientos y se concretará desde las propias condiciones histórico-materiales. Bien lo sostiene Grüner (2003: 10/11):

[...] la categoría de *praxis* social, bajo la cual el fin/principio de la historia –si se pudiera seguir hablando así– sería el producto de esa acción conjunta, plural pero subterráneamente articulada, de todos y cada uno de los sujetos sociales y no de una inescrutable voluntad divina extrahistórica que ya ha dibujado, desde siempre y para siempre, el *eschaton* final, tan sólo dejando a los sujetos, de manera estrictamente individual e íntima, el ‘libre albedrío’ de elegir de qué manera llegar al punto en el que se le abren dos, y sólo dos, puertas: la de la salvación, la de la condena.

La consideración de su ideal político-social como apocalíptico, no se compatibiliza con la exposición de numerosos tópicos en la obra de Karl Marx, pero tampoco con ciertos desarrollos que realiza el propio Buber en su libro. Este último aspecto,

es un nivel de la crítica más sencillo, porque se reduce al análisis de lo expuesto en *Caminos de Utopía*. En ese texto se expresa que Marx pretendía colaborar conscientemente en el proceso de transformación de la humanidad, deber que asumía en términos de “tarea” o “camino” sin llevar a la práctica ningún “sistema utópico” (1955: 11). Se entiende que estas expresiones significan la falta de una meta prediseñada de manera articulada y completa. Bien retoma Buber (1955: 120/121) las consideraciones vertidas por Marx después del acontecimiento de la Comuna de París, que expresan con claridad la inexistencia de una propósito prefijado, de una finalidad condicionante del actuar sino que, por el contrario, de ese comunitarismo real en acto surgiría una concreción. La función utópica en Marx, al igual que para Proudhon⁷, no implica entonces una creencia en algo absoluto.

Se pueden completar estas consideraciones retomadas por Buber, con lo expresado en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* con referencia a la Revolución de 1848 en Francia. Dice Marx (1972: 127): “La república social, apareció como frase, como profecía, en el umbral de la revolución de Febrero. En las Jornadas de Junio de 1848 fue ahogada en sangre del proletariado de París, pero aparece en los restantes actos del drama como espectro.”

Derrida (2010)⁸ tiene un extenso desarrollo sobre este uso de la figura espectral de fuertes resonancias shakespearianas que también encontramos en la primera frase del *Manifiesto del Partido Comunista*. Esta forma, metáfora de una visibilidad furtiva e inaprensible de lo no-presente, representa, al igual que la utopía profética, una lógica del asedio que abriga dentro de sí, de su no ser-ahí, una promesa. Según el filósofo franco-magrebí (2010: 115) “lo propio del espectro, si lo hay, es que no se sabe si, (re)apareciendo, da testimonio de un ser vivo pasado o de un ser vivo futuro, pues el (re)aparecido ya puede marcar el retorno del espectro de un ser vivo prometido.”⁹ El fantasma que recorre Europa es así un comunismo que fue y también otro que se anuncia como promesa.

Interpretaciones en conflicto

La divergencia que surge entre las apreciaciones contrapuestas de profecía versus apocalipsis está íntima y directamente relacionada con la interpretación que se sostenga acerca de la filosofía de la historia ínsita en los planteos de Marx. A decir verdad, esta interpretación puede variar de acuerdo a la primacía que se otorgue a ciertas enunciaciones. Para explicar la siempre presente elección, entre

varios posibles, que se realiza cuando se fusionan horizontes expresa Derrida (2010: 30): “Una herencia nunca se re-une, no es nunca una consigo misma. Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir en la *inyunción* de *reafirmar eligiendo*.” Así, la apreciación de Buber, al encuadrar a Marx en una filosofía progresista con condiciones de marcha inevitable hacia una finalidad preexistente, se relaciona con una cierta manera de escoger y reunir. Sería quizás el prefacio a *la Contribución a la Crítica de la economía política* de 1859 -con su esquema de causalidad histórica evolucionista completado posteriormente con la introducción de un período político de transición entre el capitalismo y el comunismo, descrito en la *Crítica al Programa de Gotha*- la exposición que brinda elementos para abonar a esa clave de lectura que fue, a su vez, la canonizada como justificación en los socialismos reales.

Mas la complejidad de un pensamiento que iba teniendo en cuenta su propia historicidad y su continente histórico, obliga a no detenerse en esa inmediatez canónica y usar al propio Marx para ir complejizando su filosofía del devenir. Tanto *El Capital*, como los *Grundrisse*, los *Cuadernos Kovalevsky* y los *Cuadernos etnológicos* señalan y describen la existencia de variados y originales modos de organización social en otros pueblos. Como ejemplo, se puede recordar la insistencia explícita del filósofo de Tréveris (2015) a rechazar una interpretación mecánica que introduzca a los pueblos del mundo en recorridos similares a los caminos seguidos por la Europa Occidental: en los Cuadernos Kovalevsky presenta su impugnación al uso de la categoría de “sociedad feudal” para describir la historia económica de la India y de Argelia. En esa dirección, nos señala García Linera (2015: 107):

[...] otra de las críticas más sustanciales e importantes de Marx a Kovalevsky será el rechazo continuo del primero al intento del segundo de aplicar la teoría del feudalismo europeo al desarrollo histórico de la India. Marx no sólo ironizará con el descubrimiento de supuestos “feudalismos” que Kovalevsky querrá ver tras la colonización inglesa y la invasión turca a la India, sino que también se opondrá a sus intentos de aplicar fácilmente los esquemas interpretativos válidos para Europa occidental a una sociedad totalmente distinta, y marcará la necesidad de entender, a partir de categorías “indias”, el desarrollo histórico de esa sociedad.

También quebrando la unilinealidad, en el capítulo “Formas que preceden a la producción capitalista” de los *Grundrisse* (Marx, 2007: 433-477) se ilustran cuatro caminos distintos que se abren desde la organización comunitaria original y que dieron lugar a la comunidad germana, a la comunidad eslava, a la comunidad asiática

y a la comunidad antigua, cada cual prosiguiendo derroteros diferentes. Asimismo García Linera (2015: 109) nos recuerda que

Por estas diferencias y otras que seguramente Krader encontró en las notas de Marx sobre Kovalevsky en relación a América Latina (no publicadas hasta ahora) es que él, al hacer un balance de la concepción sobre el desarrollo histórico, ve que en Marx la comunidad pre-colombina en América constituye una vía distinta del desarrollo del modo de producción asiático, diferente al de India, China, Argelia, Rusia, Medio Oriente y otros países.

Pero tal vez sea en *La ideología alemana* donde se encuentra el rechazo teórico general más explícito de Marx y Engels, a la idea de que la historia no es una traza lineal con un fin fijado. En el capítulo titulado "Sobre la producción de la conciencia" plantean -en el marco de una crítica a Feuerbach- que:

La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas de producción transmitidas por cuantas la han precedido; es decir que, de una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que de otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa, lo que podría tergiversarse especulativamente, diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que la precede, como si dijésemos, por ejemplo, que el descubrimiento de América tuvo como finalidad ayudar a que se expandiera la Revolución Francesa, mediante cuya interpretación la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una "persona junto a otras personas" (junto a la "autoconciencia", la "crítica", el "único", etc.), mientras que lo que designamos con las palabras "determinación", "fin", "germen", "idea", de la historia anterior no es otra cosa que una abstracción de la historia posterior, de la influencia activa que la anterior ejerce sobre ésta. (Marx y Engels, 1989: 47/48)

De esta cita se desprende que Marx consideraba errónea la idea de quienes sostenían, como Kant y Hegel, que la historia tiene fines propios e independientes; como si "la historia" fuese un sujeto que utiliza al hombre para concretarlos. Por el contrario, la historia no es más que la actividad del hombre en persecución de sus propios objetivos, que se definen en cada situación concreta. Esto está condensado en el segundo párrafo del *18 Brumario* (Marx, 1972: 15): "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existe y trasmite el pasado." La historia como práctica va modificando, a su vez, esas circunstancias.

Tres núcleos importantes de significados se pueden extraer si no detenemos el examen inquisitivo sobre lo planteado. Por un lado, como señala Balibar (2000: 114), se quiebra la búsqueda de sentido en un único gran relato al ubicar la historia en el plano de la acción recíproca de fuerzas (contradicción – lucha de clases) en cada presente:

[...] por primera vez desde el *conatus* (esfuerzo) de Spinoza, la cuestión de la historicidad (o de la ‘diferencial’ del movimiento, la inestabilidad y la tensión del presente hacia su propia transformación) se plantea en el elemento de la práctica y no en el de la conciencia, a partir de la producción y sus condiciones, no de la representación y de la vida del espíritu.

Por otro, hay una negación de la causalidad mecánica que hace que un acontecimiento –descubrimiento de América- cobre significación desde lo que se entienden sus efectos posteriores. En la crítica esbozada resuena cierta similitud con la posición de otro gran utopista profético como Landauer (2005: 44), que rechaza una concepción de la historia en términos de eslabones de una cadena “todos inmóviles y petrificados, salvo el último” que es el que se convierte en “causa” del nuevo. Por el contrario, él sostiene “que es toda la cadena lo que avanza, no su último eslabón. Todo lo que por doquier ocurre, en cada momento, es el pasado. No digo que es efecto del pasado: digo que es éste.” Así, el pasado no es algo acabado, sino que es un ente sujeto al devenir de nuestra marcha. En la afirmación de Marx, cada generación cultiva la herencia legada por “todas” las precedentes oyendo los llamados que reverberan desde un futuro; la “resurrección de los muertos” sirve “para glorificar las nuevas luchas y no para parodiar las antiguas”. (Marx, 1972: 17)

En tercer término –y retomando lo argumentado previamente-, la historia no sigue un plan uniforme sino que resulta de la manera en que colectivos distintos, reaccionan ante las tendencias de la producción en un medio determinado. En una carta que Marx escribe, a fines del año 1877, al director del periódico ruso *El memorial de la patria* –como consecuencia de una nota publicada en ese periódico que criticaba al bosquejo histórico realizado en el primer tomo de *El Capital* (aparecido en 1866) y las consecuencias que tendría ese desarrollo histórico para Rusia-, impugna irónicamente la lectura realizada y sostiene que:

[el autor de la nota] 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 economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las potencias productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del hombre. Pero le pido a mi crítico que me dispense (me honra y me avergüenza a la vez demasiado). (Marx y Engels, 1947: 369)

Luego de dar un ejemplo de cómo acontecimientos similares dan resultados diversos y esos resultados no están determinados por ningún “fin de la historia”, agrega:

Así, pues, sucesos notablemente análogos pero que tienen lugar en medios históricos diferentes conducen a resultados totalmente distintos. Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno, pero nunca se llegará a ello mediante el pasaporte universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica. (Marx y Engels, 1947: 369)

Lo que se desprende de estas citas, como así también de las notas al libro de Kovalevsky y de los borradores sobre la comuna rusa ya mencionados, es la idea de una multiplicidad de caminos y una multiplicidad de tiempos contemporáneos unos de otros. Estas detalladas aseveraciones de Karl Marx excluyen cualquier vinculación con el evolucionismo lineal y cualquier homogeneidad temporal en su concepción. Por el contrario, una de sus denuncias contra el capitalismo se focaliza en la dominación que ese modo de producción realiza sobre los variados cursos de la historia imponiéndoles su propio devenir. También de lo enunciado en la parte final del último párrafo transcrito, se puede extraer como conclusión que Marx rechaza la posibilidad de establecer leyes históricas universales, tópico tan intensamente reiterado de manera errónea y que señala un desconocimiento de la dialéctica cognoscitiva.

No podemos abandonar las divergencias sobre la concepción de la historia, sin auscultar su vinculación con el concepto de “progreso”. Löwy y Sayre (2008: 110) en un trabajo que analizan los elementos románticos en el pensamiento de Marx, transcriben dos textos en los que el pensador se refiere a la colonización inglesa de la India. El primero, de 1853, si bien señala la violencia destructora de la intromisión, plantea en términos de desarrollo la instalación de ferrocarriles y otros elementos de “modernización”. Pero en 1881 Marx escribe

En cuanto a las Indias Orientales por ejemplo, todo el mundo, salvo Sir H. Maine y otra gente del mismo costal, se da cuenta que allí la supresión de la propiedad común del suelo no fue sino un acto de vandalismo inglés que empujó al pueblo indígena no hacia adelante sino hacia atrás. (Citado en Löwy y Sayre, 2008: 110)

En consonancia con la fórmula que luego popularizara Benjamin (2007: 69), “no existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie”, Marx fue testigo de la contradicción ínsita en el concepto de “progreso” moderno. Por ello repite en diversos textos que el capitalismo es un sistema que transforma cada progreso económico en una calamidad pública. El concepto de “progreso” es también un fetiche que encubre en su impostada universalidad el beneficio para una particularidad concreta. Es Engels quien, en el último apartado de *La familia, la propiedad privada y el Estado* (1970: 102), titulado “Barbarie y civilización”, describe en extenso esta doble faz:

Cada progreso de la producción es al mismo tiempo un retroceso en la situación de la clase oprimida, es decir, de la inmensa mayoría. Cada beneficio para unos es por necesidad un perjuicio para otros; cada grado de emancipación conseguido por una clase es un nuevo elemento de opresión para la otra. La prueba más elocuente de esto nos la da la introducción de la maquinaria, cuyos efectos conoce hoy el mundo entero. Y si, como hemos visto, entre los bárbaros apenas puede establecerse la diferencia entre los derechos y los deberes, la civilización señala entre ellos una diferencia y un contraste que saltan a la vista del hombre menos inteligente, en el sentido de que da casi todos los derechos a una clase y casi todos los deberes a la otra.

Palabras finales

Balibar (2000: 96/97) señala a tres líneas del marxismo como culpables de una comprensión de la filosofía de la historia de progreso acumulativo y escatológica: i) la ideología de la social democracia alemana triunfante en la II Internacional; ii) la ideología del comunismo soviético; iii) la ideología del desarrollo socialista elaborada dentro del Tercer Mundo. Contra algunas de ellas –sobre todo de las dos primeras- es que se producen las contundentes críticas de Benjamin y Gramsci, dentro del pensamiento marxista.

Para Marx, por el contrario, las luchas de clases son los pliegues que arrugan una historia que el poder narrativiza como continua, homogénea e imparabile. Hay así una textualidad ausente u ocultada –“el inconsciente político de la historia”, diría Jameson (1989: 30)- que sabe del “lado malo de la historia”, del dolor, de la violencia en el enfrentamiento de intereses, de las revoluciones y de las derrotas. Marx, en crítica a la tarea de Proudhon para encontrar en cada forma social el lado

bueno que hace progresar la justicia, expresa en *La miseria de la filosofía* (1987: 78): que “es cabalmente el lado malo el que, dando origen a la lucha, produce el movimiento que crea la historia.”

Este énfasis puesto en el “lado malo”, vincula la afirmación con la tesis novena de Benjamin (2007: 69/70), que describe el horror del ángel de la historia al mirar hacia el pasado y encontrar un cúmulo de ruinas que sólo con actitud cínica podríamos denominar “progreso”. La marca de la historia es lo trágico que pone siempre en escena un conflicto que parece retornar una y otra vez, pero, en cada caso nuevo. Los pasados con promesas naufragadas siguen perdurando y dibujando nuevas nevaduras que posibilitan la interrupción de la linealidad de la injusticia. No sirve colocarse la máscara de los antecesores y querer repetir cadenciosamente lo mismo, porque el drama nos obliga a jugar una nueva apuesta. Hay que escuchar a ese espectro que pide ser redimido; a ese otro de la historia que es quien lleva las heridas de todo el pasado pero, junto a ello, preanuncia una cesura en el tiempo.

Para Marx (1972: 16), esa revolución posible siempre absorbe su poesía del porvenir promesante. O como bellamente expresa el poeta Celan (2000: 208), la esperanza es quien suscita un nuevo tiempo “al norte del futuro”.

Notas

- 1| No es posible olvidar que, algunos libros tomados como “doctrina”, no fueron publicados por el autor. En este conjunto incluimos los Manuscritos económico-filosóficos de 1844, La ideología alemana, las Tesis sobre Feuerbach, los Grundrisse y los libros II y III de El Capital. Otros textos insustituibles como los Cuadernos Kovalevsky y los Cuadernos Etnológicos son notas que tampoco fueron concebidas para su edición, lo mismo que su correspondencia.
- 2| Esta fórmula, al día de hoy muy usada en el ámbito filosófico, fue introducida por Ricœur (1999) en su libro *Freud, una interpretación de la cultura*.
- 3| Engels nos informa sobre esta expresión de Marx en una carta que dirige a Konrad Schmidt fechada en Londres el 5 de Agosto de 1890. Leemos: “Marx había dicho a fines de la década del 70, refiriéndose a los «marxistas» franceses, que *‘tout ce que je sais, c’est que je ne suis pas marxiste’*». En MARX, K y ENGELS, F (1974) *Obras Escogidas*.
- 4| Es casi una parodia que un discurso inspirado por el ideal del comunismo, termine como doctrina oficial de un Estado reproductor de las condiciones que debían ser aniquiladas.
- 5| Los dos ejemplos son citados en el *Manifiesto del Partido Comunista*, página 167. El cartismo fue un movimiento obrero popular surgido en Inglaterra a partir de 1838 que tomó su nombre de un manifiesto reivindicativo enviado al Parlamento denominado *Carta del Pueblo*. Se denomina

“Reformismo” a la posición de la burguesía francesa, que después de la restauración monárquica, sostienen un programa político democrático –de universalización del voto- en convergencia con las organizaciones de trabajadores. Son quienes conducen la Revolución de febrero de 1848 y proclaman la Segunda República Francesa, que, en una primera etapa (entre Febrero y Mayo), incorpora a la Asamblea Nacional a los socialistas Louis Blanc y Albert e intentan cristalizar una república social. Marx en una carta fechada en Bruselas el 28 de Febrero de 1848, remite una nota al pueblo francés desde la Asociación Democrática, para felicitarlos por sus logros, aclarando “saludamos al ejemplo de los pueblos y no a sus amos”. Cfr. MARX, K y ENGELS, F (1974) “Notas y documentos (Agosto 1847-Marzo 1848)”. En Obras Escogidas, pág. 410.

- 6] Este dato está presentado en la Introducción al Cuaderno Kovalevsky firmada por Qhnanchiri, seudónimo de Álvaro García Linera en la edición publicada en La Paz, Bolivia en el año 1989 por la editorial Ofensiva Roja. Reedición: Marx, Karl (2015) Cuadernos Kovalevsky (extractos). En Escritos sobre la comunidad ancestral, pág. 103.
- 7] Tal como Buber transcribe, Proudhon sostenía que lo importante era conocer sólo el camino, lo que significa liberarse de creencias en lo absoluto. Cfr. Caminos de Utopía, pág. 38.
- 8] Cfr. Cap. I: Inyunciones de Marx y Cap. 4 En nombre de la revolución, la doble barricada (Impura ‘impura historia-impura de fantasmas’).
- 9] Una idea similar del espectro como aparición de una deuda del pasado que exige justicia, encontramos en Walter Benjamin en El origen del drama barroco alemán, Madrid, Taurus, 1990.

Bibliografía

- Balibar, E. (2000) La filosofía de Marx. Bs. As., Nueva Visión.
- Benjamin, W. (2007) Sobre el concepto de la historia. En: Conceptos de filosofía de la historia. Argentina, Terramar Ed.
- Buber, M. (1955) Caminos de Utopía. México, FCE.
- Celan, P (2000) Obras completas. Madrid, Editorial Trotta.
- Del Barco, O. (2010a) Crítica y política en el ‘método’ marxista. En: Alternativas de lo posthumano. Textos reunidos. Argentina, Caja Negra Ed .
- Del Barco, O. (2010b) Hacia el otro Marx. En: Alternativas de lo posthumano. Textos reunidos. Argentina, Caja Negra Ed.
- Derrida, J. (2010) Los espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional. Madrid, Ed. Trotta.
- Engels, F. (1970) El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado. Moscú, Ed. Progreso.
- García Linera, A. (2015) Cuaderno Kovalevsky. Introducción. En: MARX, K. Escritos sobre la

- comunidad ancestral. La Paz, Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Grüner, E. (2003) El principio de la historia y el inconsciente político. En: CATANZARO, G. e IPAR, E. Las aventuras del marxismo. Buenos Aires, Ed. Gorla.
- Jameson, F. (1989) Documentos de cultura, documentos de barbarie: la narrativa como acto socialmente simbólico. Madrid, Visor.
- Krader, L. (1988) Los apuntes etnológicos de Karl Marx. Madrid, Ed. Pablo Iglesias/Siglo XXI Ed.
- Landauer, G. (2005) La revolución. Argentina, Libros de La Araucaria.
- Löwy, M. y Sayre, R. (2008) Rebelión y melancolía. El romanticismo como contracorriente de la modernidad. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Marx, K. (1947) Carta nro. 167. En: MARX, K. y ENGELS, F. Correspondencia. Buenos Aires, Ed. Problemas.
- Marx, K. (1972) El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. Bs. As., Anteo.
- Marx, K. (1987) Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de Proudhon. México, Siglo XXI.
- Marx, K. (2007) Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). Borrador 1857-1858. (Volumen I), México, Siglo XXI.
- Marx, K. (2015) Cuadernos Kovalevsky (extractos). En Escritos sobre la comunidad ancestral, La Paz, Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Marx, K. y Engels, F. (1974) Obras Escogidas. Moscú, Ed. Progreso.
- Marx, K. y Engels, F. (1978) Manifiesto del Partido Comunista. En Obras. (Volumen 9), Barcelona, Crítica-Grijalbo.
- Marx, K. y Engels, F. (1980) Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa. México, Ediciones Pasado y Presente. Impreso y distribuido por Siglo XXI Editores.
- Marx, K. y Engels, F. (1989) La ideología alemana. La Habana, Editorial Pueblo y Educación.
- Mumford, L. (2013) Historia de las utopías. Logroño/España, Pepitas de Calabaza, ed.
- Rabinovich, S. (2014) Palabra inspirada, palabra proferida: heteronomía y lenguaje. Levinas-Derrida. En MEDINA J. y URUBAYEN, J (comps.) Levinas confrontado. México, Ed. Porrúa.
- Ricœur, P. (1999) Freud, una interpretación de la cultura. México, Siglo XXI.
- Ricœur, P. (2000) La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social. En: Del texto a la acción. Argentina, FCE.