

5, 6 y 7 de diciembre de 2022

XI Jornadas de Sociología de la UNLP

Sociologías de las emergencias en un mundo incierto

Título de la ponencia: **Marx, la crítica de Popper y su visión de la historia**

Autor: Christian Castillo (UBA/UNLP)

Correo electrónico: chcastillo2002@yahoo.com.ar

1. El historicismo de Marx según Popper

Karl Popper (1991) codificó dos de los aspectos centrales de la crítica al marxismo que luego se iban a difundir de diversas maneras en el campo de las ciencias sociales. El “historicismo”, sobre todo, y la utilización que hace Marx del “economismo”, serían los pecados de origen que impugnarían la perspectiva teórica planteada por el autor de *El Capital*:

Al pasar a criticar -con todo lo que de malo y bueno tiene- el “materialismo histórico” de Marx o, por lo menos, lo que hasta aquí hemos visto del mismo, deberemos distinguir dos aspectos diferentes. El primero es el historicismo, la afirmación de que la esfera de las ciencias sociales coincide con la del método histórico o evolucionista y, especialmente, con la profecía histórica. A mi juicio, esta pretensión debe ser descartada sin tardanza. El segundo es el economismo (o “materialismo”), es decir, la afirmación de que la organización económica de la sociedad, la organización del intercambio de materia con la naturaleza es fundamental para todas las instituciones sociales y, en especial, para su desarrollo histórico. Este aserto es, a nuestro entender, perfectamente razonable siempre que tomemos el término “fundamental” con su vago sentido ordinario, sin insistir demasiado en su contenido. En otras palabras, no cabe ninguna duda de que prácticamente todos los estudios sociales, ya sean institucionales o históricos, pueden beneficiarse si son llevados a cabo con la vista puesta en las ‘condiciones económicas’ de la sociedad. Incluso la historia de una ciencia abstracta como la matemática no constituye excepción a la regla. En este sentido, puede decirse

que el economismo de Marx representa un adelanto en extremo valioso, en el aspecto metodológico de la ciencia social. Pero, como acabamos de decir, no debemos tomar el término “fundamental” demasiado al pie de la letra, que fue lo que le pasó, sin duda, a Marx. Debido a su formación hegeliana, sufrió la influencia de la antigua distinción entre “realidad” y “apariencia” y de la distinción correspondiente entre lo “esencial” y lo “accidental”. Dando un paso más que Hegel (y Kant), se inclinó a identificar la “realidad” con el “mundo material” (incluyendo el metabolismo del hombre) y la “apariencia” con el de los pensamientos o ideas. De este modo, todos los pensamientos e ideas tendrían que ser explicados mediante su reducción a la realidad esencial subyacente, es decir, a las condiciones económicas. Este punto de vista filosófico no es, por cierto, mucho mejor que cualquier otra forma de esencialismo (p.321-322).

Resumiendo: el materialismo histórico tendría dos aspectos centrales de los cuales uno, el historicismo, debe ser inmediatamente descartado y otro, el economismo, es fundamental para los estudios sociales pero a condición de no interpretarlo como Marx “demasiado al pie de la letra” a causa de su formación hegeliana y la distinción entre esencia y apariencia (digamos al pasar, por otro lado, que la crítica a esta distinción hegeliana que hace Popper es muy superficial).

La definición de lo que es el historicismo que utiliza Popper es una que modifica la utilizada anteriormente. Kai Nielsen definía el Historicismo como una doctrina según la cual el conocimiento de los asuntos humanos tiene un carácter irreductiblemente histórico de modo que no puede haber una perspectiva ahistórica desde la cual comprender la naturaleza humana y la sociedad. Esto implicaba una explicación filosófica del conocimiento histórico que de razón del conocimiento correcto de las actividades humanas:

Así visto, el historicismo puede ser tenido por una doctrina filosófica que se origina en los supuestos metodológicos y epistemológicos de la historiografía crítica. A mediados del siglo XIX ciertos pensadores alemanes reaccionan contra el ideal positivista de la ciencia y el conocimiento rechazando los modelos científicos de conocimiento para reemplazarlos por otros de tipo histórico. Aplican este principio no sólo a la historia, sino también al derecho, a la teoría política y a considerables fragmentos de la filosofía. (Nielsen, 2004, p.493)

Sin embargo, el mismo Nielsen (2004) aclara a continuación:

En el siglo XX, y debido principalmente a pensadores como Popper y Hayek, cobra actualidad una concepción bastante distinta del historicismo. Para éstos, ser historicista equivale a creer en la existencia de ‘leyes históricas’, a creer en una ‘ley del desarrollo histórico’ y en la existencia de un patrón en la historia, e incluso de un fin, y en que su descubrimiento es la tarea central de la ciencia social. (p.494)

Efectivamente, esta última es la concepción de “historicismo” que critica Karl Popper tanto en *La miseria del historicismo* como en *La sociedad abierta y sus enemigos*. En el primero de los textos mencionados señala:

(...) entiendo por “historicismo” un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la predicción histórica es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los “ritmos” o los “modelos”, de las “leyes” o las “tendencias” que yacen bajo la evolución de la historia. (Popper, 1999, p.17)

En su crítica Popper emparenta a Marx tanto con Hegel como con Augusto Comte y John Stuart Mil. Así el autor del Manifiesto Comunista compartiría haber optado por transformarse en un “profeta” en lugar de haberse limitado a desarrollar una “ingeniería social” que generase “tecnologías sociales” para resolver problemas puntuales y observables que permitiesen avances graduales a la humanidad.

Aunque no lo desarrollemos en entre trabajo, es interesante señalar que la crítica a Marx por expresar una supuesta filosofía de la historia de raigambre hegeliana es sostenida también por autores que están en las antípodas de Popper, como algunos de quienes se inscriben en la perspectiva “decolonial”. Por lo que en este punto, la refutación al planteo popperiano les cabe también a ellos.

La crítica de Popper a la obra de Marx está sobre todo desarrollada en *La sociedad abierta y sus enemigos*, particularmente de los capítulos 13 a 22. De los capítulos 13 a 17 se desarrolla lo que Popper denomina la crítica al “método de Marx”. Esta sección abarca los capítulos 13, denominado “El determinismo sociológico de Marx”; 14, llamado “La autonomía de la sociología”; 15, “El historicismo económico”; 16, “Las clases”; y 17, “El sistema jurídico y social”.

La sección siguiente, del capítulo 18 al 21, la titula “La profecía de Marx”. Incluye el capítulo 18, titulado “El advenimiento del socialismo”; el 19, “La revolución social”; el 20, “El capitalismo y su destino”; y el 21, “Valoración de la profecía de Marx”.

Finalmente la tercera sección, llamada “La ética de Marx”, solo consta del capítulo 22, llamado “La teoría moral del historicismo”.

En su crítica, Popper (1991) no puede evitar partir de un reconocimiento a Marx:

No se puede hacer justicia a Marx sin reconocer su sinceridad. Su amplitud de criterio, su sentido de los hechos, su desconfianza de las meras palabras y, en particular, de la verbosidad moralizante, le convirtieron en uno de los luchadores universales de mayor influencia contra la hipocresía y el fariseísmo. Marx se sintió movido por el ardiente deseo de ayudar a los oprimidos y tuvo plena conciencia de la necesidad de ponerse a prueba no sólo en las palabras sino también en los hechos. Dotado principalmente de talento teórico, dedicó ingentes esfuerzos a forjar lo que él suponía las armas científicas con que podría lucharse para mejorar la suerte de la mayoría de los hombres. A mi juicio, la sinceridad en la búsqueda de la verdad y su honestidad intelectual lo distinguen netamente de muchos de sus discípulos (si bien no escapó por completo, desgraciadamente, a la influencia corruptora de una educación impregnada por la dialéctica hegeliana, ‘destructora de toda inteligencia’ según Schopenhauer). El interés de Marx por la ciencia y la filosofía sociales era, fundamentalmente, de carácter práctico. Solo vio en el conocimiento un medio apropiado para promover el progreso del hombre. (p.297)

Sin embargo, para Popper este reconocimiento hacía incluso más necesario el cuestionamiento a la obra de Marx. Este, al igual que Platón o Hegel, habría sido un “falso profeta”, que planteó profecías sobre el curso de la historia que no resultaron ciertas. Con sus planteos condujo

(...) por la senda equivocada a docenas de poderosas mentalidades, convenciéndolas de que la profecía histórica era el método científico indicado para la resolución de los problemas sociales. Marx es responsable de la devastadora influencia del método de pensamiento historicista en las filas de quienes desean defender la causa de la sociedad abierta. (Popper, 1991, p.297)

Recordemos que “sociedad abierta” es un término planteado inicialmente por el filósofo Henri Bergson en referencia a sociedades que tienen gobiernos que son tolerantes y responden a los deseos e inquietudes de la ciudadanía con sistemas políticos transparentes y flexibles; con órganos del Estado que no mantienen secretos entre sí o del público. La libertad y los derechos humanos serían el fundamento de toda sociedad abierta. Popper retomó el término definiéndola como el sistema político en el cual los líderes políticos o el Gobierno son reemplazados sin necesidad de violencia o derramamiento de sangre, a diferencia de las sociedades autoritarias, en las cuales el mecanismo de reemplazo de Gobiernos es la revolución o el golpe de Estado. También la describe como aquella sociedad en la que los individuos tienen la necesidad de tomar decisiones personales; a diferencia de las sociedades tribales o a las dominadas por el pensamiento mágico o colectivista.

Del conjunto de la evaluación popperiana de Marx, que muestra una comprensión desigual y muchas veces superficial de su obra, vamos a considerar centralmente en este trabajo aquellos aspectos que hacen a su supuesta concepción “historicista”.

2. La crítica de Marx al psicologismo y a las “robinsonadas” de Smith y Ricardo

Popper (1991) le reconoce a Marx tener un método sociológico a diferencia del psicológico que caracterizaría a John Stuart Mill:

Puede hallarse una concisa formulación de la oposición de Marx al psicologismo, es decir, a la plausible teoría de que todas las leyes de la vida social deben ser reductibles, en última instancia, a las leyes psicológicas de la ‘naturaleza humana’, en su famosa sentencia: “No es la conciencia del hombre la que determina su vida, sino más bien la vida social la que determina su conciencia”.
(p.304)

En realidad Popper (1991) admite que aunque Marx no se ocupa de Mill, pueden emplearse en su contra los argumentos que Marx utiliza contra Hegel:

Al defender y desarrollar la idea de Marx de que los problemas de la sociedad son irreductibles a los de la “naturaleza humana”, me he permitido ir un poco más allá de los argumentos realmente sostenidos por Marx. Marx nunca habló de psicologismo ni lo criticó sistemáticamente; tampoco se refería a Mill cuando escribió la máxima citada al principio de este capítulo; toda la fuerza de esta frase se halla dirigida, más bien, contra el “idealismo” en su forma hegeliana. No

obstante, en la medida en que se halla involucrado el problema de la naturaleza psicológica de la sociedad, puede decirse que el psicologismo de Mill coincide con la teoría idealista combatida por Marx. (p.313-314)

Lo que no contempla sin embargo Popper es que la lógica de esta argumentación llevaría a cuestionar la idea del “homo economicus” -llamado irónicamente por Pierre Bourdieu (1990) “homo capitalisticus”- que defienden los economistas liberales, incluido su admirado Von Hayek, al que cita favorablemente en *La miseria del historicismo*.

Más aún, Popper omite los señalamientos críticos de Marx respecto a que Smith y Ricardo parten en sus análisis del individuo aislado y no del individuo socialmente determinado, en un texto donde incluye justamente a John Stuart Mill entre los cuestionados:

Individuos que producen en sociedad, o sea la producción de los individuos socialmente determinada: este es naturalmente el punto de partida. El cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienzan Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII. (Marx, 1989, p.33)

Marx (1989) extiende las coordenadas de esta crítica al contrato social de Rousseau como forma de poner en relación a los sujetos individuales. Dice:

El contrato social de Rousseau, que pone en relación y conexión a través del contrato a sujetos por naturaleza independientes tampoco reposa sobre semejante naturalismo. Éste es sólo la apariencia, apariencia puramente estética, de las grandes y pequeñas robinsonadas. En realidad, se trata más bien de una anticipación de la “sociedad civil” que se preparaba desde el siglo XVI y que en el siglo XVIII marchaba a pasos de gigante hacia su madurez. (p.33)

Esto ocurriría en la sociedad de libre competencia, donde cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales que en las épocas históricas precedentes hacían de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscripto. A quienes Marx llama “los profetas del siglo XVIII”, sobre cuyos hombros se apoyan totalmente Smith y Ricardo, el individuo de ese mismo siglo (que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales, y por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI) se les presenta como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado, no como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia. De acuerdo

a la concepción que tenían de la naturaleza humana, el individuo aparecía como conforme a la naturaleza, en tanto que puesto por la naturaleza y no en tanto que producto de la historia.

Pero cuanto más lejos nos remontamos en la historia, señalaba Marx,

(...) tanto más aparece el individuo -y por consiguiente también el individuo productor- como dependiente y formando parte de un todo mayor: en primer lugar y de una manera todavía muy enteramente natural, de la familia y de esa familia ampliada que es la tribu; más tarde, de las comunidades en sus distintas formas, resultado del antagonismo y de la fusión de las tribus. (Marx, 1989, p.34)

Es solamente en el siglo XVIII, con la "sociedad civil", que las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera este punto de vista, "esta idea del individuo aislado, es precisamente aquella en la cual las relaciones sociales (universales según este punto de vista) han llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente". (Marx, 1989, p.34)

Según Marx (1989), para los economistas, entre los que incluye explícitamente a John S. Mill, las leyes de la producción, a diferencia de la distribución, son leyes naturales, independientes de la historia, "ocasión ésta que sirve para introducir subrepticamente las relaciones burguesas como leyes naturales inmutables de la sociedad in abstracto. Esta es la finalidad más o menos consciente de todo el procedimiento". (p.37)

También hay que mencionar que siendo un epistemólogo y filósofo de la ciencia, llama la atención que Popper no se haya detenido en que la concepción de ciencia que él maneja difiere de la de Marx. Fue Manuel Sacristán (1983) quien señaló que

(...) los conceptos de ciencia que presiden el trabajo intelectual de Marx, las inspiraciones de su tarea científica son no dos, sino tres: la noción de ciencia que he propuesto llamar normal, la *science*; la noción hegeliana, la *Wissenschaft* (...) y una inspiración joven-hegeliana, recibida de los ambientes que en los años treinta del siglo pasado [XIX], a raíz de la muerte de Hegel, cultivaban críticamente su herencia, ambientes en los cuales vivió Marx; en ellos floreció la idea de ciencia como crítica. *Science*, *Kritik* y *Wissenschaft* son los nombres de las tres tradiciones que alimentan la filosofía de la ciencia implícita en el trabajo científico de Marx, así como este trabajo mismo. (p.322-323)

Popper, por su parte, sostiene una concepción de ciencia equiparable a la “science” o “ciencia normal” en los términos de Sacristán, también denominada “inglesa” o “positivista”.

3. La “profecía” de Marx

El historicismo de Marx sería según Popper (1991) un “historicismo económico”, que llevaría a la impotencia de la política: “El historicismo económico es el método aplicado por Marx al análisis de los cambios inminentes de nuestra sociedad” (p.350). En él se fundaría la supuesta “profecía” de Marx sobre el advenimiento inevitable del socialismo.

Para Popper (1991) esta “profecía” sería una “argumentación íntimamente entretejida” (p.351) y consta de tres pasos, de los cuales solo el primero está exhaustivamente tratado en *El Capital*. Este primer paso sería el análisis de las fuerzas económicas fundamentales del capitalismo y su influencia en las relaciones entre las clases. El segundo paso, a su vez, conduce a la conclusión de que es inevitable la revolución social. Y el tercero lleva a la predicción del advenimiento de una sociedad sin clases, esto es, socialista (Popper, 1991, p.351). Veamos cómo lo expresa el epistemólogo austríaco:

En el primer paso de su razonamiento, Marx analiza el método de la producción capitalista y comprueba que existe una tendencia hacia el aumento de la productividad del trabajo, relacionada con los progresos técnicos, así como también con lo que él denomina la acumulación creciente de los medios de producción. Partiendo de esta base, el razonamiento lo lleva a la conclusión de que en la esfera de las relaciones sociales entre las clases, esta tendencia debe conducir a la acumulación de más y más riqueza en menos manos cada vez; es decir, que se observará una tendencia hacia el aumento de riqueza y la miseria; de riqueza en la clase gobernante, la burguesía, y de miseria en la clase gobernada, la de los trabajadores (...). En el segundo paso del razonamiento, se da por descontado el resultado del primer paso. Y de allí se extraen dos conclusiones: primero, que todas las clases, salvo una pequeña burguesía gobernante y una vasta y explotada clase trabajadora tienden a desaparecer o a perder todo significado, y segundo, que la creciente tensión entre estas dos clases debe conducir a una revolución social (...). En el tercer paso del argumento se dan por sentadas, a su vez, las conclusiones alcanzadas en el segundo paso, infiriéndose, por último, la conclusión final de que, tras la victoria de los trabajadores sobre la burguesía, verá la luz una sociedad compuesta de una sola clase o, lo que es lo mismo, una

sociedad sin clases, una sociedad sin explotación; verá la luz el socialismo.

(Popper, 1991, p.351-352)

Esta construcción popperiana de lo que sería la “profecía” de Marx solo puede plantearse a condición de eliminar lo que constituye un elemento fundamental de la explicación marxiana del desarrollo histórico, esto es, la lucha de clases que, por definición, incluye pronósticos alternativos en función de qué clase resulte triunfadora o la decadencia de un determinado tipo de sociedad ante la irresolución de esta lucha. Como ya se sostiene en el *Manifiesto Comunista*:

La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases. Libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y siervo, maestro y oficial; en una palabra, opresores y oprimidos, enfrentados siempre, mantuvieron una lucha ininterrumpida, velada en ocasiones, y en otras franca y abierta; una lucha que conduce en cada etapa a la transformación revolucionaria de la sociedad o al hundimiento de las clases en pugna. (Marx y Engels, 2014, p.11)

Popper obviamente no ignora la centralidad de la lucha de clases en las elaboraciones de Marx y de hecho le dedica un capítulo en *La sociedad abierta y sus enemigos* a la centralidad que da Marx a las clases sociales. Pero solo limita su análisis a la pertenencia de los individuos a grupos sociales más amplios y omite que la propia definición de “lucha de clases” implica inevitablemente un resultado abierto para el desarrollo histórico.

Digamos también Popper también se basa en una interpretación bastante vulgar de lo que implica la utilización de Marx de la metáfora arquitectónica que diferencia la totalidad social entre “base económica” y “superestructura jurídica, política e ideológica”. Ya Engels (1987) respondía en su tiempo a quienes interpretaban en forma de un reduccionismo económico el materialismo histórico:

Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta -las formas políticas de la

lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas- ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores. (...) De otro modo, aplicar la teoría a una época histórica cualquiera sería más fácil que resolver una simple ecuación de primer grado. (p.379)

De ahí que la tesis popperiana que la teoría de Marx se caracterizaría por reducir la política a la impotencia solo puede ser sostenida en base a transformar al marxismo en un economismo o economicismo exacerbado. Esta tesis, sin embargo, es difícil de sostener no solo considerando lo mencionado por Engels sino con la lectura de los textos de análisis histórico de Marx (como *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* o *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*) o, más aún, con la mecánica planteada para el paso del capitalismo al socialismo, donde un acto eminentemente político, la conquista del poder por la clase trabajadora, es una precondition para la socialización de los medios de producción y la “expropiación de los expropiadores”. Lejos de sostener la “impotencia de la política”, con Marx se abre un nuevo continente para la acción política revolucionaria, que será luego desarrollado por Lenin, Trotsky, Rosa Luxemburgo, Gramsci y los principales referentes de la Tercera Internacional antes de su stalinización.

4. Marx y su concepción de la historia

Pero, más allá de estos aspectos, ¿se sostiene la afirmación de que Marx era “historicista” en el sentido popperiano del término, que su teoría era alguna suerte de filosofía de la historia?

Una lectura de los textos de Marx y Engels donde tratan el tema desmiente tal planteo. Veamos. En *La Sagrada Familia*, por ejemplo, afirmaban:

¡La Historia no hace nada, “no posee ninguna inmensa riqueza”, “no libra combates”! Ante todo es el hombre, el hombre real y vivo quien hace todo eso y realiza combates; estemos seguros que no es la historia la que se sirve del hombre como de un medio para realizar –como si ella fuera un personaje particular- sus

propios fines; no es más que la actividad del hombre que persigue sus objetivos.
(Marx y Engels, 2008, p.108)

Un párrafo que constituye un alegato categórico contra la personificación de la historia, contra darle algún tipo de sentido prefijado. Por ello no podemos más que coincidir con Daniel Bensaïd (2003) cuando refiriéndose a estas líneas señala:

Difícil rechazar más firmemente la representación fetichista de la Historia. La Historia que “hace” algo es, todavía y siempre, una historia sagrada, que actuaría en lugar de los hombres y a sus espaldas. Una historia filosófica y especulativa. Una historia de ideólogos. La historia profana no tiene fines propios. (p.31)

Señalemos que esta crítica a una visión teleológica del desarrollo histórico se encuentra en una obra que Althusser sitúa aún en el período de “juventud” de Marx, más precisamente en el momento “racionalista comunitario” del período 1842-1845. Recordemos que para el filósofo francés las “Obras de Juventud” de Marx iban de 1840 a 1844, expresando un momento aún “ideológico” en sus elaboraciones. En 1845, en *La Ideología Alemana* (con las *Tesis sobre Feuerbach* como “borde anterior extremo” de esta ruptura) Marx produciría una “ruptura epistemológica”, que abriría un período “científico” en su obra, que a su vez puede dividirse en tres momentos diferentes. Las “Obras de Ruptura” de 1845 (esencialmente “La Ideología Alemana”); las “Obras de la Maduración” de 1845 a 1857. Y finalmente las “Obras de la Madurez” de 1857 a 1883. Según el autor de *Pour Marx*, esta “ruptura epistemológica” concernía al mismo tiempo a dos disciplinas diferentes. Por un lado, la fundación de una teoría de la historia (materialismo histórico). Por otro, una ruptura con su conciencia filosófica ideológica anterior, fundando una nueva filosofía (materialismo dialéctico). Una doble fundación en una sola ruptura (Althusser, 2004, p.24-25).

Señalo esto no por compartir la muy esquemática periodización de Althusser sino para notar que la crítica a una visión teleológica de la historia está cuestionada por Marx desde sus obras de “juventud”.

Vayamos ahora al momento de la “ruptura epistemológica”. En *La Ideología Alemana* se profundiza la misma línea de reflexión que habíamos señalado en la cita de *La Sagrada Familia*:

La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales, y fuerzas productivas transmitidas por

cuantas la han precedido; es decir, que, por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra, 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, interpretación mediante la cual la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una “persona junto a otras personas” (...), mientras que lo que designamos con las palabras “determinación”, “fin”, “germen”, “idea”, de la historia anterior no es otra cosa que una abstracción de una clase revolucionaria, acerca de cuyas premisas ya hemos dicho arriba lo necesario. (Marx y Engels, 1985, p.51-52)

Mera sucesión de diferentes generaciones, sería una tergiversación especulativa plantear que la historia posterior es la finalidad de la que la precede. Difícil encontrar planteo más claro contra pensar una historia con sentido prefijado, que sea algo distinto de lo que hacen quienes protagonizan el proceso histórico.

También en *La Ideología Alemana*, Marx y Engels arremeten contra la visión hegeliana de la universalización de la historia como expresión del cumplimiento de la Idea. Como bien señala Bensaïd (2003):

La historia se universaliza, no porque tienda al cumplimiento de su Idea, o porque haya aspirado a un fin del que sacaría retrospectivamente su unidad significativa, sino simplemente en función de un proceso de universalización efectiva. Si la “existencia empírica actual de los hombres” se extiende ya “en el plano de la historia mundial”, si “hombres empíricamente universales viviendo la historia mundial” suceden a “individuos viviendo en el plano local”, es en razón de la mundialización real de la economía y de la comunicación. La historia escapa, entonces, a la abstracción distanciada de los individuos para convertirse en “existencia histórico-universal de los individuos, es decir, existencia de los individuos directamente vinculada a la historia universal”. Ya no es más el cumplimiento de un destino genérico, así como el presente ya no es el objetivo predeterminado del pasado. (p.45-46)

Mostrar que la historia pasada no tenía como destino ineludible el presente es uno de los temas recurrentes de este texto, donde se saldan cuentas al respecto con Max Stirner y Bruno Bauer pero también con Hegel y Feuerbach.

A Stirner le critican presentar a la historia dando giros “únicos” mostrando que sus últimos resultados expresaban una suerte de “misión” que se planteaba de suyo. La “misión” que se habría propuesto la institución de la propiedad de la tierra sería el despojo de los hombres para sustituirlos por ovejas; o la proclamación de los Capetos se habría planteado la “misión” de haber llevado a Luis XVI a la guillotina.

La filosofía hegeliana de la historia es señalada como la expresión más pura de toda la historiografía alemana que gira en torno a pensamientos puros y no en torno a intereses reales, ni siquiera intereses políticos. Cuestión que luego Bauer (llamado irónicamente “San Bruno” por Marx) se representará necesariamente como una serie de pensamientos que se devoran los unos a los otros, hasta la aparición de la “autoconciencia”. Y nuevamente Stirner es criticado por volverse de espaldas a la historia real y presentar todo el proceso histórico “como una simple historia de ‘caballeros’, bandidos y espectros, de cuyas visiones sólo acierta a salvarse él, naturalmente, por la ‘no santidad’. Esta concepción es realmente religiosa”. (Marx y Engels, 1985, p.42)

Incluso cuando se deciden a tratar temas históricos, por ejemplo, el siglo XVIII, Stirner y Bauer son acusados de limitarse a ofrecer la historia de las ideas, desconectada de los hechos y los desarrollos prácticos que les sirven de base, moviéndose por el propósito exclusivo “de presentar esta época como el preámbulo imperfecto, como el antecesor todavía incipiente de la verdadera época histórica, es decir, del período de la lucha entre filósofos alemanes (1840-1844)” (Marx y Engels, 1985, p.44). Escribir una historia anterior con el fin que brille la fama de una persona no histórica y sus fantasías sería la explicación de que sean pasados por alto los acontecimientos históricos reales, incluso las injerencias políticas en la historia. De esta manera construyen un relato basado en “chismes literarios” y no en estudios de la realidad histórica.

Como señala Bensaïd (2003) sintetizando algunas de las conclusiones de *La Ideología Alemana*: “La historia presente y futura no es el objetivo de la historia pasada. Trivial ‘sucesión de generaciones’, la misma no tiene más sentido que la trivial genealogía de las ballenas” (p.39). Y más adelante:

Marx pone en práctica una ‘teleología inmanente’ incomprendida por la mayor parte de sus críticos, que desconocen a Spinoza. En cuanto a la utopía, sobrevive al precio de sutiles metamorfosis, no como invención arbitraria del futuro, sino como un proyecto que se impulsa a sí mismo hacia el horizonte del futuro. Desde ahora, no hay ciudad futura, ni el mejor de los mundos. Sino una lógica de la emancipación enraizada en el conflicto. (p.41)

Pero no es solo la crítica a Hegel y los neohegelianos de *La Ideología Alemana*. Proudhon también era cuestionado por Marx por ver en la historia la realización del progreso:

El señor Proudhon ve en la historia cierta serie de desarrollos sociales; encuentra el progreso realizado en la historia; finalmente, descubre que los hombres, como individuos, no sabían lo que estaban haciendo y estaban equivocados acerca de su propio movimiento, es decir, su desarrollo social parece, a primera vista, ser distinto, separado e independiente de su desarrollo individual. El autor no puede explicar estos hechos y de improviso surge la hipótesis de la de la razón universal que se revela a sí misma. Nada más fácil que inventar causas místicas, es decir, frases que carecen de sentido común. (Marx y Engels, 1987, p.15)

Al no comprender el movimiento real de la historia, Proudhon construye una fantasmagoría que se pretende dialéctica, transcurriendo su historia no en la realidad de lo ocurrido en los siglos XVII, XVIII y XIX, sino en el nebuloso reino de la imaginación:

“En una palabra, no es historia sino antigualla, no es historia profana -la historia de los hombres- sino historia sagrada -la historia de las ideas” (Marx y Engels, 1987, p.17)

Una vez saldadas las cuentas con su “conciencia filosófica anterior” Marx y Engels solo tratan episódicamente un tema que consideraban superado. Sin embargo, cuando lo retoman ocasionalmente vemos que su concepción se mantuvo a través de los años. En un pasaje célebre de *Miseria de la Filosofía* Marx (1987) plantea:

Los economistas proceden de singular manera. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones: unas artificiales y otras naturales. Las instituciones del feudalismo son artificiales y las de la burguesía son naturales. Aquí los economistas se parecen a los teólogos, que a su vez establecen dos clases de

religiones. Toda religión extraña es pura invención humana, mientras que su propia religión es una emanación de Dios. Al decir que las actuales relaciones -las de la producción burguesa- son naturales, los economistas dan a entender que se trata precisamente de unas relaciones bajo las cuales se crea la riqueza y se desarrollan las fuerzas productivas de acuerdo con las leyes de la naturaleza. Por consiguiente, estas relaciones son en sí leyes naturales, independientes de la influencia del tiempo. Son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De modo que hasta ahora ha habido historia, pero ahora ya no la hay. Ha habido historia porque ha habido instituciones feudales y porque en estas instituciones feudales nos encontramos con unas relaciones de producción completamente diferentes de las relaciones de producción de la sociedad burguesa, que los economistas quieren hacer pasar por naturales y, por tanto, eternas. (p.77)

Años después, en una carta que envía a la redacción de una publicación rusa acerca de una crítica sobre *El Capital* señala:

Mi crítico quiere 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 hombre. Pero le pido a mi crítico que me dispense (...) 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, 1987, p.290)

Queda claro que Marx y Engels no tienen una concepción lineal del progreso o una visión evolutiva y homogénea del proceso histórico. Pretendiendo que su visión sería un “historicismo económico” Popper y otros críticos se construyeron un adversario a medida, pero que no resiste la prueba del análisis.

Esta concepción donde la historia no tiene un sentido prefijado, donde no es “una teoría histórica filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo”, como plantea Marx en la cita anterior, va acompañada de una visión de la totalidad social donde conviven tiempos históricos diferentes. Es una nueva escritura de la historia que introduce las nociones decisivas de contra-tiempos o de no-contemporaneidad (Bensaïd, 2003, p.48). Veamos dos ejemplos.

Primero en *El Capital*, en el Prólogo a la primera edición:

Además de las miserias modernas, nos agobia toda una serie de miserias heredadas, resultantes de que siguen vegetando modos de producción vetustos, meras supervivencias, con su cohorte de relaciones sociales y políticas anacrónicas. No sólo padecemos a causa de los vivos, sino también de los muertos. (Marx, 2002, p.7)

Luego un pasaje clásico en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*:

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 existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla al cerebro de los vivos. Y cuando estos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toma prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal. (Marx, 2018, p.197)

Una totalidad social resultado de un “desarrollo desigual y combinado”, como diría luego Trotsky. Una nueva escritura de la historia, como señalamos, que rompe con toda idea de una “historia sagrada” para sustituirla por una “historia profana”, una historia abierta a distintos posibles, con la lucha de clases, y sus posibles resultados alternativos, como “motor”.

5. Una ironía de la historia

Por último, hagamos una referencia a la evaluación que realiza Popper respecto de lo ocurrido con las “profecías” de Marx. Para él los análisis de Marx respecto a las condiciones del

capitalismo en la Inglaterra del siglo XIX eran completamente justos. Pero lo que Marx no habría previsto era la posibilidad del intervencionismo económico, que sería la característica dominante del capitalismo de mediados del siglo XX, la época en la que Popper escribe los dos libros que venimos mencionando:

Si alguien intentara probar que el socialismo es el único sucesor posible del ‘capitalismo’ sin trabas de Marx, entonces nos bastaría, para refutarlo, señalar los hechos históricos. En efecto, el sistema del *laissez faire* hace ya mucho tiempo que ha desaparecido de la superficie de la Tierra, sin ser reemplazado, no obstante, por un sistema socialista o comunista, tal como lo entendía Marx. Sólo en una sexta parte del planeta, ocupada por Rusia, encontramos un sistema económico donde, de acuerdo con la profecía de Marx, los medios de producción son propiedad del Estado, cuyo poderío político no demuestra, sin embargo -a diferencia de lo profetizado por Marx- la menor inclinación a marchitarse. La realidad es que en todo el mundo el poder político organizado ha comenzado a cumplir funciones económicas de largo alcance. El capitalismo sin trabas ha dado paso a un nuevo período histórico, a nuestro propio período de intervencionismo político, de injerencia económica por parte del Estado. El intervencionismo ha adquirido diversas formas: tenemos la variedad rusa, la forma fascista del totalitarismo, y el intervencionismo democrático de Inglaterra, Estados Unidos y de las llamadas ‘democracias menores’ con Suecia a la cabeza, donde la tecnología de la intervención democrática ha alcanzado hasta ahora su nivel más elevado. (Popper, 1991, p.355).

Ironía de la historia, los más de cuarenta años que llevamos de neoliberalismo han sido la exaltación de la vuelta a un “capitalismo sin trabas” que Popper consideraba superado. Las ideas de su amigo Von Hayek fueron parte del arsenal fundamental con el cual se justificó el ataque contra el “intervencionismo político” que ponderaba Popper como evidencia del fracaso de la “profecía” de Marx. Desde entonces la desigualdad social y la precarización del empleo han ido de la mano. La concentración de la riqueza en un puñado de grandes propietarios en un polo y la generalización de la pobreza en el otro son moneda corriente del capitalismo del siglo XXI. En particular desde la crisis capitalista de 2008 el mundo se ha vuelto económica, política y socialmente más convulsivo. Hoy, a partir de la invasión de Rusia de Ucrania (que cuenta con el apoyo de la OTAN) una guerra se está desarrollando en plena Europa, con el temor de que escale hacia un enfrentamiento con armas nucleares.

Rebeliones populares vienen dándose con frecuencia, a la vez que la situación política de muchos países se polariza a izquierda y derecha, con fuerzas de extrema derecha que despliegan un arsenal político e ideológico cada vez más reaccionario. La lucha de clases amenaza volverse cada vez más intensa. La crisis socio ambiental se expresa en eventos climáticos extremos cada vez más frecuentes. Marx no era un profeta como lo calificaba Popper. Engels tampoco. Solo lograron ver más allá que nadie en el análisis del modo de producción capitalista, desnudando sus contradicciones y tendencias históricas. La posibilidad de que la humanidad pegue un salto civilizatorio, de la prehistoria a la historia humana como decía provocativamente Marx, tenían que ver como una posibilidad abierta a partir de las condiciones materiales generadas por el propio capitalismo, no con una inevitabilidad del proceso histórico. Socialismo o barbarie, difícil pensar un momento donde estas alternativas civilizatorias se planteen tan crudamente como en nuestro tiempo.

Referencias

Althusser, L. (2004). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI Editores.

Bensaïd, D. (2003). *Marx intempestivo*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Herramienta.

Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. México DF, México: Editorial Grijalbo.

Marx, K. (2002). *El capital (Tomo I – Vol.1)*. Buenos Aires, Argentina: Siglo veintiuno editores Argentina.

Marx, K. (2018). “El dieciocho brumario de Luis Bonaparte”, en Marx, K. y Engels, F. *Revolución* (compilación), Buenos Aires, Argentina: Ediciones IPS.

Marx, K. (2018). “Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850”, en Marx, K. y Engels, F. *Revolución* (compilación), Buenos Aires, Argentina: Ediciones IPS.

Marx, K. (1989). *Introducción general a la crítica de la economía política, 1857*. México DF, México: Siglo veintiuno editores.

Marx, K. (1987). *Miseria de la filosofía*. México DF, México: Siglo XXI Editores.

Marx, K. y Engels, F. (1987). “Carta de Engels a J. Bloch, 21 de septiembre de 1890”, en *Correspondencia*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Cartago.

Marx, K. y Engels, F. (1987). “Carta de Marx a P. V. Annenkov, 28 de diciembre de 1846”, en *Correspondencia*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Cartago.

Marx, K. y Engels, F. (1987). “Carta de Marx al director de Otiéchestviennie Zapiski, fines de 1877”, en *Correspondencia*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Cartago.

Marx, K. y Engels, F. (1985). *La ideología alemana*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Pueblos Unidos y Editorial Cartago.

Marx, K. y Engels F. (2014). *El Manifiesto Comunista*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones IPS

Marx, K. y Engels, F. (2008). *La sagrada familia*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Claridad.

Nielsen, K. (2004). “Historicismo”, in Audi, R. *Diccionario de Filosofía*. Madrid, España: Akal.

Popper, K. (2006). *La miseria del historicismo*. Madrid, España: Alianza Editorial.

Popper, K. (1991). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, España: Editorial Paidós.



Sacristán, M. (1983). *Panfletos y materiales I. Sobre Marx y el marxismo*. Barcelona, España: Icaria Editorial.