

DOSSIER
TEORÍAS DE LA HISTORIA



Vlady, retrato del dibujante Bartoli. Ciudad de México, 1943.

¿ES EL MARXISMO UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA? MARX, LA TEORÍA DEL PROGRESO Y LA “CUESTIÓN RUSA”

Horacio Tarcus*

RESUMEN. El autor propone una lectura del marxismo que rescata el potencial creativo de la concepción materialista de la historia en estrecha ligazón con la dimensión emancipatoria del socialismo marxista. Esta recuperación implica alejar al marxismo de las filosofías productivistas/progresistas de la historia, apoyándose en el pensamiento de Marx, sin dejar de reconocer su pendiente positivista, pero resaltando la visión más rica, multiforme y multidimensional de la historia, pensando en sus diversas temporalidades, sus desarrollos desiguales y sus “saltos”.

PALABRAS CLAVE: Marx, historia, progreso, filosofía.

En el marco de las profundas transformaciones sociales del fin de siglo pasado y comienzos del presente, el marxismo ha quedado aprisionado por un doble movimiento: de un lado, un poderoso proceso de reconversión capitalista a escala planetaria llevado a cabo en nombre del Progreso y la Modernización, relega al socialismo marxista, en cuanto lo identifica con valores no mercantiles (como la cooperación, la solidaridad, la planificación consciente, etc.), al lugar subalterno de escollo romántico a la modernización. Como “prueba”, esta perspectiva remite al fracaso económico de los “socialismos reales”, al carácter “arcaico” de su modelo de modernización...

De otro lado, se asiste también a una profunda mutación cultural a la que suele identificarse en términos de “crisis” o “agotamiento” del “proyecto de la modernidad”, crisis de los grandes relatos, de los grandes

*Doctor en Historia por la Universidad Nacional de La Plata y docente e investigador en la Universidad de Buenos Aires.

proyectos emancipatorios, crisis de las grandes Filosofías de la Historia entendidas como la progresiva realización de la Razón, la Libertad o el Progreso. Desde esta perspectiva, suele hablarse de “crisis del marxismo” como formando parte de este paradigma mayor de la modernidad, en tanto versión radicalizada, pero al mismo tiempo tributaria de la modernidad, crítica y al mismo tiempo solidaria con ciertos principios y valores de ésta (el socialismo como realización en la historia humana de la Razón, de la Libertad y el Progreso).

Hace ya más de medio siglo que el sociólogo G. Friedmann señalaba como una paradoja que el marxismo hubiese heredado y desarrollado una concepción dieciochesca del progreso, cuyo optimismo contrastaba con el abandono que de cualquier visión del progreso hacía la burguesía en el contexto de la crisis de los años 30 (Friedmann, G., *La crisis del progreso*, 1936). Medio siglo después, muchos autores insistían en mostrar que el marxismo “realmente existente” —la ideología de los llamados países del Este— tenía presupuestos comunes con la ideología dominante en Occidente: la rivalidad entre “socialismos reales” y “capitalismos reales” se inscribiría dentro de una relación especular de competencia tras fines comunes: carrera armamentista, conquista del espacio, competencia económica según una misma lógica productivista, etcétera. Recientemente, se ha llegado a sostener que ambos sistemas y sus respectivas ideologías responderían a una matriz moderna común, la “matriz metaestructural de la modernidad” (J. Bidet, 1990).

En suma, el marxismo queda atravesado por una doble crítica: por un lado, como ideología arcaica, inspiradora de un modelo de sociedad que —llegado a cierto punto— habría dado muestras de una incapacidad estructural de modernización; por otro, como una de las variantes de la modernidad en crisis.

Me propongo aquí una reflexión a partir de lo que aparece, pues, como un enorme malentendido: ¿cuál es la relación de Marx (y del marxismo) con las Filosofías de la modernidad y, más concretamente, con la Filosofía del Progreso? ¿Constituyó el marxismo una versión laica (o izquierdista) de las Filosofías decimonónicas del Progreso, herederas a su vez de las Filosofías de la Historia del siglo XVIII? ¿O la concepción materialista de la historia es algo distinto, *stricto sensu*, de una Filosofía de la Historia?

MARX, EL PROGRESO Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Es frecuente, casi un lugar común, en la literatura historiográfica y política, adscribir el marxismo a la Filosofía de la Historia. Distintas vertientes han coincidido en ello a lo largo de este siglo de historia del marxismo, desde perspectivas tanto internas como externas a la propia teoría marxista.

Ya Plejanov, a fines del siglo pasado, enfatizaba la deuda de la concepción materialista de la historia con la filosofía de la historia de Hegel, utilizando como sinónimos de la primera expresiones como “la filosofía histórica de Marx” (Plejanov, 1964: 174).¹ Casi un siglo después, una de las principales obras de la cultura marxista más reciente, *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa* (1978), de Gerald A. Cohen, celebrada mundialmente por su rigor analítico sobre los textos marxianos, no duda en afirmar que Marx no hizo más que retomar la concepción hegeliana de la historia como vida del espíritu universal, “conservando su estructura y cambiando su contenido”: “Las formaciones sociales [...] reemplazan a las formas culturales, y el desarrollo de la capacidad productiva suplanta al de la conciencia, pero la relación entre el primer y el segundo miembro de cada pareja es la misma” (Cohen, 1986: 27-28). El desarrollo de la capacidad productiva sería, pues, el sujeto, el motor y el *telos* de la Filosofía marxiana de la Historia, ocupando el lugar del autodespliegue hegeliano del Espíritu.²

¹ “La concepción monista de la historia”. A pesar de todo el esfuerzo puesto por Plejanov en inscribir a Marx dentro de una genealogía materialista y científica, tenía en alta estima la Filosofía de la Historia de Hegel, a la que presentaba como una “explicación científica de todo el proceso histórico-social considerado en su conjunto, es decir, con todos los aspectos y manifestaciones de la actividad del ser social, que aparecían como factores aislados ante quienes tenían una manera de pensar abstracta” (“La concepción materialista de la historia” (Plejanov, 1964: 472-473).

² Es cierto que Cohen señala también que, a diferencia de Hegel, hay en Marx no sólo una Filosofía de la Historia (en tanto *lectura*, construcción reflexiva, externa), sino también

Otra obra relevante en la historiografía de los últimos años, escrita no sólo desde fuera del campo marxista, sino empeñada en un debate sin cuartel contra él, es *Marx y la revolución francesa* (1986), de François Furet. Inscrita en una obra mayor cuyo objetivo inicial fue, podemos decir, desmarxistizar la imaginación historiográfica sobre la revolución francesa y cuyo último aliento consistió en un ajuste de cuentas con la herencia política y teórica de Marx en el siglo XX,³ el libro en cuestión se proponía mostrar que las presuntas dificultades y contradicciones que Marx habría encontrado en comprender la revolución francesa y el proceso histórico abierto con ella, radicaba en su “obsesión” por “reducirlos” al “lecho de Procusto” de un enfoque fundado en la dinámica del capitalismo y la lucha de clases, “por la sencilla razón de que este enfoque es el de su filosofía de la historia” (Furet, 1992: 100).

Así, durante más de un siglo, tanto los herederos de Marx como sus detractores adscribieron el materialismo histórico a una nueva versión de la Filosofía de la Historia, una Filosofía ahora materialista de la Historia, cuyo motor sería la productividad del trabajo humano, o bien el Progreso técnico. Así parecían sugerirlo las propias fuentes de Marx, sus propios maestros, tanto Adam Smith como Hegel (la economía política, tal como la definió Adam Smith, suponía una filosofía del progreso; Hegel retomó de Smith, además del concepto de sociedad civil, esa concepción del progreso humano para su propia Filosofía de la Historia. No se trata, para Hegel, de una versión idílica del progreso histórico; antes bien, éste se abre camino a través del deseo y la privación, el sufrimiento, la muerte y la guerra, e incluso por la decadencia de culturas y pueblos enteros. Es a través de estos enfrentamientos que tiene lugar un principio de libertad cada vez más elevado, una aproximación mayor a la verdad. La dirección de la historia humana va, según la Filosofía hegeliana de la Historia, en el sentido del Cristianismo, la Reforma, la Revolución francesa y la monarquía constitucional. El

una teoría de la historia (una contribución al entendimiento de su dinámica interna) (Cohen, 1986: 28-29). Pero de esta breve distinción parece desprenderse que, para Cohen, Filosofía de la Historia y teoría de la historia coexisten sin contradicciones o tensiones en el discurso marxiano. Luego volveremos sobre la cuestión.

³ A este respecto, ver V. François Furet, *El pasado de una ilusión* (1995).

progreso en las concepciones religiosas y en las ideas filosóficas se corresponde con el progreso social y político) (Hegel, *Filosofía de la Historia*).

Las interpretaciones dominantes dentro del campo marxista, comenzando por la socialdemocracia alemana de fines del siglo pasado, dieron por válida esta doble filiación de una Filosofía progresista de la Historia sostenida ahora en nombre del socialismo. En otros términos, desde estas perspectivas la crítica marxiana a la filosofía hegeliana y a la economía política dejaba en pie una concepción de la historia en que el despliegue de las potencialidades humanas se correspondía con una serie de etapas históricas, necesarias, sucesivas y progresivas. Sólo que, tratándose ahora de una Filosofía *materialista* de la Historia, encontraría su motor en el desarrollo de las capacidades productivas, materiales, del hombre: las formas sociales crecen o decaen en la medida en que permiten o impiden ese desarrollo.

Esta lectura pareció durante un siglo conforme a los propios textos de Marx. En esta clave se leyó, por ejemplo, la *Ideología Alemana* (1845-46), primera formulación sistemática del materialismo histórico. El énfasis *materialista* de la esta concepción parecía resumirse en la tesis de que todo progreso social y cultural, todo despliegue de las potencialidades humanas (o la emancipación humana misma, esto es, el comunismo) dependía del completo desarrollo del dominio del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza; esto es, del crecimiento de las fuerzas productivas. El propio *Manifiesto Comunista* vendrá luego (1848), como lo ha recordado Marshall Berman (1988), a celebrar los triunfos de la moderna tecnología burguesa y su organización social sobre todo el globo:

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 de producción burgués de

producción, las constriñe a introducir la llamada civilización, es decir, a hacerse burguesas. En una palabra: se forja un mundo a imagen y semejanza (Marx y Engels, 1973a: 38).

No obstante, estos textos no ofrecían una concepción lineal ni idílica del progreso: mostraban cómo el progreso avanzaba a través de saltos, violentamientos y contradicciones, lo que permitió que a menudo se hablase de una dialéctica marxiana del progreso. En los términos del *Manifiesto*, era el majestuoso despliegue de las fuerzas productivas el que se volvía ahora contra la burguesía y su dominación, al modo del “mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros” (Marx y Engels, 1973a: 40). La dinámica incesante e incontrolada que obliga a la propia burguesía a “revolucionar constantemente los medios de producción” la lleva a desbordarse, forjando no solamente las armas que deben darle muerte, sino también “los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios” (Marx y Engels, 1973a: 41). Con todo, parece prevalecer la concepción de una dialéctica histórica del progreso, de un proceso mundial de modernización capitalista, de un proceso de desarrollo progresivo que va del centro a la periferia derribando una a una las barreras que se le ofrecen: “El aislamiento nacional y los antagonismos entre los pueblos desaparecen de día en día con el desarrollo de la burguesía, la libertad de comercio y el mercado mundial, con la uniformidad de la producción industrial y las condiciones de existencia que les corresponden” (Marx y Engels, 1973a: 57).

Las revoluciones de 1848, con la irrupción de la cuestión de las nacionalidades, llevan a Marx y Engels a alinearse con la izquierda europea, partidaria de “la liberación y unificación de las naciones oprimidas y desgarradas” (Löwy, 1996: 197), como Alemania, Italia, Polonia y Hungría. Sin embargo, en sus artículos de 1848-50 publicados en la *Neue Rheinische Zeitung*, no tomaron igualmente en consideración las reivindicaciones de las nacionalidades consideradas como “campesinos sin burguesía, incapaces de desarrollar una cultura y una vida política propias” (Löwy, 1996: 198) especialmente los pueblos eslavos. Marx hablará entonces de “naciones revolucionarias” y “naciones

contrarrevolucionarias”, mientras Engels, retomando más claramente la terminología hegeliana de la Filosofía de la Historia, distinguirá entre “pueblos históricos” y “pueblos sin historia”, cuyo criterio de viabilidad histórica viene dado por su teoría del progreso social. En tanto formaciones naturales, agrarias y bárbaras, estas naciones debían ser forzadas a la civilización y sucumbir a un inevitable proceso de asimilación.

Pero será en los artículos periodísticos sobre la dominación británica en la India donde esta dialéctica del progreso parece adoptar su forma exasperada. A través de ella, Marx intenta articular, al mismo tiempo que una condena moral del colonialismo inglés y de sus efectos destructivos en la India, una justificación histórica de la expansión capitalista en nombre del progreso. Marx no desconoce en modo alguno los horrores de la dominación occidental: “la miseria ocasionada en el Indostán por la dominación británica ha sido de naturaleza muy distinta e infinitamente superior a todas las calamidades experimentadas hasta entonces por el país” (Marx y Engels, 1973b: 24-30). Sin embargo, en último análisis, Inglaterra ha sido “el instrumento inconsciente de la historia” al introducir las fuerzas de producción capitalistas en la India al provocar una verdadera revolución social en el estado social (estancado) del Asia (Marx y Engels, 1973b: 24-30; Löwy, 1996: 197-198). En un artículo ulterior, “Futuros resultados de la dominación británica en la India”, Marx reafirma su postura: Inglaterra cumple una función histórica progresista, en la medida en que el “período burgués de la historia está llamado a crear las bases materiales de un nuevo mundo”, por ejemplo, el socialista. La célebre conclusión de este texto resume perfectamente la grandeza y los límites de esta primera forma de la dialéctica del progreso: “Y sólo cuando una gran revolución social se apropie de las conquistas de la época burguesa, el mercado mundial y las modernas fuerzas productivas, sometiéndolos a control común de los pueblos más avanzados, sólo entonces habrá dejado el progreso humano de parecerse a ese horrible ídolo pagano que sólo quería beber el néctar en el cráneo del sacrificado” (Marx y Engels, 1973b: 71-77; Löwy, 1996: 197-198).

Como ha señalado Michael Löwy, Marx percibe la naturaleza contradictoria del progreso capitalista y no ignora en absoluto su costado

sinistro, su naturaleza de Moloch exigiendo sacrificios humanos; pero él no cree menos en el desarrollo burgués de las fuerzas productivas a escala mundial —promovido por una potencia industrial como Inglaterra— y, en último análisis, históricamente progresista (*i.e.*, benéfico) en la medida en que prepara el camino a la “gran revolución social”. Se hace aquí patente la impronta hegeliana, histórico-filosófica, de la concepción marxiana del progreso: la “astucia de la razón” —una verdadera teodicea— permite explicar e integrar todo acontecimiento (aun los peores) en el movimiento irreversible de la Historia hacia la Libertad. Esta forma de dialéctica cerrada —ya predeterminada por un fin— parece considerar el desarrollo de las fuerzas productivas —impulsadas por las grandes metrópolis europeas— como idéntico al progreso, en la medida en que él nos conduce necesariamente al socialismo (Löwy, 197).⁴

Un texto de referencia donde Marx resumió los principales postulados de su concepción materialista de la historia es el Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859). Estas breves y apretadas páginas parecieron confirmar una visión progresista y secuencial de la historia, en la medida en que designaba “como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués” (Marx, 1973: 9). La concepción filosófico-histórica del progreso aparecía, finalmente, refrendada en *El Capital* (I, 1867). ¿No mostraba acaso el célebre capítulo XXIV, consagrado a la “llamada acumulación originaria del capital”, un proceso universal y creciente a través del cual se operaba la disociación entre el productor y los medios de producción, aun cuando Marx reconociera que su “historia presenta una modalidad diversa en cada país”? (Marx, 1946: 609). El prólogo, dirigido a llamar la atención del público alemán sobre una obra escrita

⁴ La referencia de Marx a la India como “pueblo sin historia” (“La sociedad hindú carece por completo de historia, o por lo menos de historia conocida...”, (Marx y Engels, 1973b: 71) parece comprometerlo con los desafortunados trabajos que Engels consagró, en la Nueva Gaceta Renana, a los pueblos eslavos como “pueblos sin historia”. Para un tratamiento crítico de la cuestión, ver el notable estudio (de 1948) de Roman Rosdolsky (Rosdolsky, 1981).

en Inglaterra y que tomaba a este país como “modelo” de desarrollo capitalista, parecía confirmar esta orientación una vez más: “Los países industrialmente más desarrollados no han más que poner por delante de los países menos progresivos el espejo de su propio porvenir” (Marx, 1946: XIV).

El marxismo ortodoxo instituido por la socialdemocracia alemana a fines del siglo pasado y principios de éste, imbuido de fe positivista en el progreso, concluyó por consagrar esta lectura en clave histórico-filosófica. El marxismo soviético, por otras vías, vino a refrendarla.

Este tipo de razonamiento teleológico y eurocéntrico [...] sin duda sirvió de base para la llamada doctrina ‘marxista ortodoxa’ de la Segunda 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 permitió la aparición de teorías ‘marxistas’ justificando la naturaleza ‘progresista’ de la expansión colonial o imperialista, desde los partidarios socialdemócratas de la ‘colonización obrera’ hasta la reciente defensa del rol benéfico del imperialismo por el economista inglés (que se reivindica marxista) Bill Warren. Finalmente, pudo ser utilizada por el productivismo staliniano, que hacía del ‘desarrollo de las fuerzas productivas —más que de la apropiación democrática de la economía por los trabajadores— el criterio de construcción del socialismo (Löwy, 1996: 199).

Pero si ésta iba a ser la lectura dominante en el campo marxista mundial, innumerables problemas, malentendidos y cortocircuitos, tanto políticos como teóricos, iban a producirse en este siglo de historia marxista con la visión histórico-filosófica del progreso instituida en nombre de Marx. Buena parte de los desarrollos teóricos más productivos del marxismo clásico la contradecían (así, los análisis económicos de Rosa Luxemburg, la teoría trotskista de la revolución permanente o la teoría leninista del imperialismo, la contradecían de hecho, pero nunca se

enfrentaron cabalmente con la visión histórico-filosófica del progreso en toda su dimensión). Mucho más abiertamente la contradecían los respectivos marxismos de Walter Benjamin, Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui, cuyo pensamiento no alcanzó la madurez en un período histórico caracterizado por el desarrollo progresivo y armónico, sino más bien signado por las crisis capitalistas, las revoluciones y las contrarrevoluciones. No es casual, finalmente, que los tres hayan sido lectores de Georges Sorel. Con todas las diferencias que separan los marxismos de Benjamin, Gramsci y Mariátegui, es visible la huella que en ellos dejó este enfático crítico de las filosofías del progreso.⁵

Pero quizás el síntoma más evidente de cierto desajuste existente entre la teoría histórica tal como Marx la concebía y lo que comenzaba a institucionalizarse como Filosofía marxista de la Historia, fue el malestar y el extrañamiento del propio Marx ante los “marxistas” que creían ser fieles a su maestro reduciendo la historia a un relato preconstituido de matriz economicista: “Todo lo que sé es que yo no soy marxista”.⁶

NUEVAS LECTURAS SOBRE LA CONCEPCIÓN MARXIANA DEL PROGRESO Y DE LA HISTORIA

Pero si la versión marxista instituida de una Filosofía Histórica del Progreso fue funcional a la socialdemocracia y al stalinismo, sus consecuencias evolucionistas, productivistas y eurocéntricas aparecieron

⁵ Ver Georges Sorel, *Les Illusions du progrès* (1908). Paris: Rivière. Hay una antigua versión española: *Las ilusiones del progreso* (s/f [c. 1919]). Valencia: Sempere. Para una revaluación actual de Sorel, leer la introducción de Larry Portis a Georges Sorel: *Présentation et textes choisis* (1980). Paris: La Brèche.

⁶ El célebre testimonio es de Engels, en una carta a Conrad Schmidt fechada en Londres, el 5 de agosto de 1890. Engels se quejaba del economicismo del que hacían gala algunos exponentes del socialismo alemán, identificándolos con aquellos “marxistas” (las comillas son de Engels) que surgieron en Francia a fines de los años 70 y que motivaron la famosa frase de Marx. Anota Engels: “En general, la palabra materialista les sirve a muchos de los jóvenes escritores alemanes de simple frase mediante la cual se rotula sin más estudio toda clase de cosas; pegan esta etiqueta y creen que la cuestión está resuelta. Pero nuestra concepción de la historia es, sobre todo, una guía para el estudio, y no una palanca para construir a la manera de los hegelianos.” (Marx-Engels, 1972: 392-393).

como serios obstáculos a los marxistas que se enfrentaban, ya fuese teórica como políticamente con los problemas del atraso, el subdesarrollo capitalista o las naciones oprimidas. Es así que dos generaciones de marxistas (filósofos, historiadores, antropólogos, economistas, sociólogos, pero también políticos), entre los años 50 y 80 de este siglo, volvieron críticamente sobre los textos marxianos, con la intención de complejizar, atenuar o cuestionar abiertamente dicha visión instituida.

Por ejemplo, los animados debates sobre el desarrollo y el subdesarrollo capitalistas que se desplegaron mundialmente a lo largo de los años 50 y 70 (M. Dobb, P. Sweezy, A. Gunder Frank, E. Mandel, A. Emmanuel, I. Wallerstein, etc.) favorecieron la relectura de los textos económicos de Marx, particularmente de *El Capital*, atendiendo ahora a ciertos pasajes donde aparecían atisbos de una teoría del desarrollo desigual del capitalismo.⁷ A este esfuerzo de relectura contribuyó la publicación de los manuscritos de Marx de 1857-1858 conocidos como *Grundrisse* (editados en Moscú en 1939-41 y en Berlín en 1953). Veinte años antes de consagrar su vida al estudio minucioso de estos manuscritos, a los que dedicó una obra monumental (*Génesis y estructura de El Capital de Marx*, 1968), Roman Rosdolsky había trabajado en el

⁷ M. Löwy (1996) ha llamado recientemente la atención sobre la existencia de una dialéctica histórica abierta en ciertos pasajes de *El Capital*, donde Marx constata que, en el capitalismo, “cada progreso económico es al mismo tiempo una calamidad social”; así como otros en que observa que la producción capitalista agrede tanto a los seres humanos como a la naturaleza misma: “Al igual que en la industria urbana, en la moderna agricultura la intensificación de la fuerza productiva y la más rápida movilización del trabajo se consiguen a costa de devastar y agotar la fuerza de trabajo del obrero. Además, todo progreso, realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de esquilmar al obrero, sino también en el arte de esquilmar la tierra, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un período de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuentes perennes que alimentan dicha fertilidad. Este proceso de liquidación es tanto más rápido cuanto más se apoya un país, como ocurre por ejemplo con los Estados Unidos de América, sobre la gran industria, como base de su desarrollo. Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre” (t. I, sección Cuarta, cap. XIII, pp. 423-424 de la ed. citada).

problema de las nacionalidades en Marx y Engels, mostrando cómo los análisis de Engels de la Nueva Gaceta Renana referidos a los eslavos como “pueblos sin historia” se manifestaban como “una herencia de la concepción idealista de la historia y, por ende, como un cuerpo extraño en el edificio teórico del marxismo” (Rosdolsky, 1981: 111-119). En efecto, Rosdolsky sostiene que, a pesar de que en 1848-50 Marx y Engels ya habían sometido la concepción hegeliana de los pueblos “históricos” y “ahistóricos” a su crítica materialista histórica, las reminiscencias hegelianas eran absolutamente funcionales en un proceso histórico como el de las revoluciones de 1848, las cuales sólo podían

llevar al poder por lo pronto a la burguesía alemana y a la clase nobiliaria húngara y polaca aliada con ella, o sea, que su victoria debía coincidir con una agudizada opresión nacional de los ‘ahistóricos’ checos, eslovacos, eslovenos, croatas, serbios, rumanos y ucranianos. No era posible que la ‘izquierda’ alemana se ubicase más allá de esta objetiva barrera de la revolución e intentase una conciliación de antagonismos inconciliables. Más bien se vio compelida a tomar en cuenta la situación efectiva y declarar ‘enemigas naturales’ de la revolución a las poblaciones en rebelión contra la dominación de la burguesía alemana y de las noblezas húngara y polaca (Rosdolsky, 1981: 111-119).

Por su parte, en su influyente estudio sobre el tramo de los *Grundrisse* dedicado a las formaciones económicas precapitalistas (Formen), Eric Hobsbawm señalaba que las épocas del progreso humano presentadas por Marx en el Prólogo de 1859 (“pocas partes del pensamiento de Marx han sido revisitadas por sus discípulos más devotos que esta lista”) habían tenido entonces un carácter ilustrativo y provisional, y no uno necesario y secuencial. Y si el punto de vista de Marx acerca del desarrollo histórico nunca había sido “meramente lineal, ni lo consideró jamás como un simple registro del progreso” (Hobsbawm, 1971: 13). los manuscritos de las Formen lo mostraban más acabadamente que la breve referencia de 1859:

La afirmación de que las formaciones asiática, antigua, feudal y burguesa son ‘progresivas’ no implica, en consecuencia, ninguna visión lineal simple de la historia, ni el sencillo punto de vista de que la historia es progreso. Simplemente dice que cada uno de estos sistemas se aparta cada vez más, en aspectos cruciales, de la situación originaria del hombre (Hobsbawm, 1971: 23).

Las Formen, señalaba esperanzado Hobsbawm, contribuirían a estimular un debate historiográfico marxista que hasta entonces había estado dominado por una

considerable simplificación del pensamiento de Marx y Engels, [que] reduce las principales formaciones socio-económicas a una única escalera por la cual todas las sociedades humanas ascienden escalón a escalón, pero a diferentes velocidades, por lo que todas, eventualmente, llegan hasta la punta (Hobsbawm, 1971: 27).

También los estudios contemporáneos sobre la “cuestión nacional” en Marx y el pensamiento marxista, muy numerosos en los años 60 y 70, pero cuyo itinerario lleva medio siglo (desde el citado Rosdolsky hasta los más recientes trabajos de Hobsbawm, pasando por G. Haupt, C. Weil, H. Davis, S. Bloom, M. Rodinson, R. Levrero, L. Mármora, J. Aricó), han prestado atención a las sucesivas y cada vez más complejas formulaciones de Marx al respecto, desde lo que Georges Haupt designó sugestivamente como el “cosmopolitismo utópico” de Marx propio de 1848, hasta la emergencia de un esbozo de teoría de la cuestión nacional en las décadas del 60 y el 70 (cuestión polaca, irlandesa, rusa...):

El vocabulario se enriquecerá, se hará ‘marxista’ a partir de los años 1860, a través de la nueva problemática abierta por Irlanda. Marx y Engels introducen la distinción capital entre naciones oprimidas y naciones dominantes” aunque, advierte Haupt, esta “adquisición no modificará ni borrará las categorías tradicionales (Haupt, 1982: 28)

Engels retomará las nociones de naciones históricas/sin historia hasta su muerte (Rosdolsky, 1981).

Un tercer núcleo de problemas que llevaron a revisar los textos de Marx sobre su concepción histórica del progreso provinieron de investigadores consagrados a la historia rusa; particularmente el polaco Andrei Walicki (1969, 1978), el japonés Haruki Wada (1975, 1983), y el inglés Theodor Shanin (1983). Estos diversos autores vinieron a mostrar:

a) Que la emergencia de la “cuestión rusa” en los años 60 —el surgimiento del movimiento populista, la rápida recepción que los populistas hicieron de *El Capital*, así como el intenso intercambio que se inició entonces entre Marx y algunos representantes del populismo ruso— llevaron a Marx a consagrar gran parte de su tiempo al estudio de aquella situación, particularmente de la comuna rural rusa.

b) El encuentro con la “cuestión rusa” tenía para Marx implicancias políticas y teóricas: políticamente, significaba que el nuevo centro de gravitación revolucionario pasaba de la Europa occidental a la oriental: después de la derrota de la Comuna de París, si una revolución iba a ocurrir en Europa, la mecha sería encendida por Rusia. Y es aquí donde puso Marx todas sus expectativas revolucionarias en los últimos quince años de su vida. De ahí la punzante observación de Hobsbawm: “No hay una interpretación errónea de Marx más grotesca que la que sugiere que esperaba una revolución exclusivamente en los países industriales avanzados de Occidente” (Hobsbawm, 1971: 36).

c) Pero este encuentro también tenía implicaciones teóricas: los populistas, fuertemente impresionados por el capítulo XXIV de *El Capital*, preguntaban a Marx si de su concepción debía desprenderse que algún tipo de necesidad histórica condenaba de antemano las formas comunales y obligaba al pueblo ruso a pasar por las horcas caudinas de la acumulación primitiva del capital, con toda su secuela de violencia, miseria y crisis social, para ingresar en la civilización moderna; o bien si era posible una modernización no capitalista, sino socialista que tomase a la comuna rural como punto partida. Por detrás de las preocupaciones político-estratégicas (¿revolución burguesa o revolución socialista?), latían las grandes cuestiones de la concepción materialista de la historia: la cuestión de las líneas de desarrollo, de las etapas, de la

necesidad histórica, de las condiciones materiales, objetivas y subjetivas, para la emancipación humana y, *last but not least*, la cuestión del progreso. La “cuestión rusa” apareció ante Marx como una extraordinaria puesta a prueba de su concepción materialista de la historia, y tanto se consagró a su estudio que, entregado de lleno a sus nuevos “borradores rusos” (un total de 30.000 páginas de apuntes, borradores y cartas), no alcanzó a publicar en vida nada significativo después del primer volumen de *El Capital* (con la salvedad de La guerra civil en Francia, de 1871).

d) Marx, interpelado por los populistas rusos, se vio llevado a una reconsideración acerca de las comunidades rurales, en un contexto, además, marcado por el auge de la Prehistoria y la aparición de obras consagradas a las sociedades rurales primitivas: Marx leyó y anotó las obras de Morgan, Phelar, Maine y Lubbock (Krader, 1988) y a instancias de su amigo (epistolar) ruso Danielson, concentró su atención en un estudio sistemático de la comuna rural rusa a través de sus fuentes. Un testimonio y un síntoma del impacto de la cuestión sobre Marx pueden encontrarse en el hecho de que en la segunda edición alemana del primer volumen de *El Capital* (1873) eliminase las referencias despectivas hacia Alexander Herzen y su “comunismo ruso”, aparecidas en la primera edición, e hiciese en cambio un elogio de Chernyshevsky. Años después, en los borradores de su carta a Vera Zasúlich (1881), Marx considera explícitamente la posibilidad de ahorrar a Rusia los tormentos del capitalismo, en la medida en que, gracias a una revolución rusa, la comuna rural tradicional (*obshtchina*) pudiese ser la base de un desarrollo específico hacia el socialismo [como señala Michael Löwy, (1996: 200): “Estamos aquí en las antípodas del razonamiento evolucionista y determinista de los artículos sobre la India de 1853”]. Esto, claro, sin abandonar su presupuesto materialista sugerido en las cartas y puntualizado en el prólogo a la edición rusa (1882) del *Manifiesto Comunista*: la condición para que la comunidad rural rusa pudiese pasar a una “forma superior de propiedad colectiva, a la forma co-munista”, era que la revolución rusa diese “la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se complementen” (Marx y Engels, 1973a:10).

e) La exhumación de estos materiales inéditos o poco trabajados llevó a reconsiderar el relato oficial del marxismo ruso que presentaba a los populistas como exponentes de un romanticismo económico y político premarxista, frente a los cuales se erigía la ortodoxia de J. Plejanov como discípulo genuino de Marx. La intensidad de la relación de Marx y Engels con los populistas rusos (Danielson, Lopatin, etc.), los múltiples puentes intelectuales que entonces se tendieron entre los escritos de Marx sobre Rusia y la tradición populista, el caluroso y abierto apoyo político que le brindaron, contrastaban con el recelo y la desconfianza que sintieron por el grupo del Reparto Negro, luego Emancipación del Trabajo, que comandaba Plejanov. Por su parte, el “padre del marxismo ruso” y sus amigos hicieron todo lo posible por ocultar... ¡el “Marx tardío” de los “textos rusos”! (Wada, Shanin).

Este conjunto de consideraciones llevaron a algunos de estos autores a postular la existencia de una nueva etapa en la evolución del pensamiento de Marx, que por oposición a las ya establecidas del “joven Marx” y del “Marx maduro”, han denominado el “Marx tardío”. La novedad del Marx tardío vendría dada por el corte definitivo con la perspectiva progresista/evolucionista, por su ampliación de la percepción de un desarrollo desigual del capitalismo, por la redefinición de una concepción materialista de la historia abierta, superando la noción de que existiría una suerte de Camino de la Historia que todas las sociedades deben recorrer. El texto paradigmático de este último Marx sería así su respuesta a Mijailovsky (1877), en que circunscribe el análisis de la acumulación originaria al “camino por el que *en la Europa occidental* nació el régimen capitalista del seno del régimen económico feudal” (Marx, 1980: 65). y donde critica, por lo tanto, las tentativas de

convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren (Marx, 1980: 65).

Su método, aclara, consiste en estudiar en su especificidad los diferentes medios históricos para luego compararlos entre sí, y no en la aplicación de la “clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica” (Marx, 1980: 63-65).

CONCLUSIONES PROVISIONALES

Estos nuevos desarrollos arrojan luz sobre el problema planteado en el inicio, que podríamos resumir con la siguiente pregunta: ¿es el marxismo una Filosofía de la Historia, o concretamente, una Filosofía del Progreso?

Los argumentos de Wada y Shanin, particularmente, así como sus pruebas documentales, son reveladores de una verdadera ruptura en el pensamiento de Marx, y de que con justicia podemos hablar de un “Marx tardío”. Es inudable que, al menos hasta la aparición del primer volumen de *El Capital*, Marx tiende a identificar “progreso histórico” con “desarrollo de las fuerzas productivas”. La “cuestión rusa”, en un contexto de redescubrimiento y revalorización de las formas comunitarias “primitivas”, vendría precisamente a poner en cuestión esta identificación: Marx termina por concluir aquí que la industrializada Inglaterra no está “más cerca” del socialismo que la atrasada Rusia en la “cadena histórica”. Paradójicamente, el carácter “ahistórico” de la comuna rural rusa (esto es, su preservación ante la “historia”... de la penetración capitalista) la proyecta hacia el futuro: es lo que le permitiría constituirse en el punto de partida de su nueva organización social comunista. Con la aparición de otro vector de “progreso” distinto al “desarrollo de las fuerzas productivas”, esto es, la existencia de formas comunales de organización social, se rompe, precisamente, la noción misma de “cadena histórica”. El atraso puede aparecer, no ya como un límite insuperable, sino incluso como una virtud y una posibilidad histórica nueva. Con dicha ruptura se desbroza el camino para una concepción de una historia abierta, sujeta a diferentes temporalidades y ritmos de desarrollo. El criterio de progreso pierde su carácter sustantivo para devenir (históricamente) relativo; deja de ser uno y único

para toda la historia, para adquirir un carácter valorativo. Del progreso como objetividad ineluctable pasamos al progreso como valor social, como debate público y decisión colectiva sobre los fines, las vías y los costos del progreso. La Filosofía de la Historia parece disolverse, finalmente, en la teoría de la historia. La técnica deviene política.

Sin embargo, procede un poco apresuradamente el investigador colombiano Vega Cantor (1997) cuando afirma que “Marx nunca intentó fundar una Filosofía de la Historia”. Según este autor habría sido la “versión catequística” la que

redujo la historia a una necesaria sucesión de modos de producción, en donde fatalmente uno reemplazaría a otro, explicando la dinámica social a partir de la globalidad y no del conocimiento de la historia concreta. Que esto haya sucedido así, no supone que el planteamiento inicial tuviera ese objetivo (Vega Cantor, 1997: 126).

Vega Cantor fundamenta su postura argumentando que el respeto por la especificidad histórica de que hacen gala Marx y Engels en sus investigaciones estaba reñido con el método “suprahistórico” de las Filosofías de la Historia:

Y aunque no siempre sus formulaciones fueron afortunadas —recuérdese el caso de Simón Bolívar— lo importante es que ellos tenían una constante preocupación por aproximarse directamente a los problemas estudiados, y si era posible, conociendo fuentes de primera mano (Vega Cantor, 1997: 128).

Los problemas que plantea esta postura son varios:

-Es ahistórica (esto es, no hay historia dentro del pensamiento de Marx): concibe un Marx que siempre fue marxista, o lo fue al menos desde 1845, que de un momento para otro ajustó cuentas definitivamente con Hegel y clausuró irreversiblemente la Filosofía de la Historia;

-Es abstractamente racionalista (esto es, identifica intenciones con resultados): juzga la concepción materialista de la historia no tanto según sus productos (y sus efectos teóricos y políticos), sino de acuerdo con las intenciones de Marx (“Marx nunca *intentó*”, “él no *quiso* fundar un sistema”, “los fundadores del materialismo histórico nunca *concibieron*”, etc.

-Es empíricamente coja: no da cuenta de la totalidad de los textos marxianos, particularmente de los que abonarían la tesis de una Filosofía marxiana de la Historia, como por ejemplo, los trabajos de Marx sobre la dominación británica en la India o los de Engels sobre México o sobre los “pueblos sin historia”;⁸

-Es interpretativamente pobre: un texto de Marx como el “Simón Bolívar” es despachado brevemente como “poco afortunado”, cuando resulta mucho más productiva una lectura sintomática, al estilo de la que llevó a cabo José Aricó, a partir de la cual muestra las dificultades y los desajustes del pensamiento de Marx a la hora de dar cuenta de este “Otro” que es América Latina (Aricó, 1980).⁹

⁸ En cuanto a Engels, señalemos que su postura fue idéntica a la de Marx mientras éste vivió (v. Gouldner, Shanin), pero tras la muerte de su amigo hay un creciente distanciamiento en relación con la “cuestión rusa”, al considerar que en Rusia la penetración del capitalismo es irreversible y, por lo tanto, también es inevitable la ruina de la comuna. Las vicisitudes de su pensamiento pueden seguirse, en forma casi dramática, en su correspondencia con Danielson, donde aparece con claridad cómo vuelve a colarse, dentro de su visión histórica, la Filosofía de la Historia: “Me parece que se necesitarán años para superar totalmente las consecuencias de la actual desgracia y, cuando se logre, Rusia ya será otro país completamente diferente... Mientras tanto, no nos queda otro remedio que consolarnos con la idea de que todo ha de servir, en última instancia, a la causa del progreso de la humanidad” (Engels a Danielson, 15/3/1892) (Marx, Danielson, Engels, 1981: 262, cit. en Adamovsky).

⁹ En contraste con la postura de Vega Cantor, ver el desencantado análisis crítico de Castoriadis, quien sostiene (desde los años 40) que “el elemento revolucionario” que estalla en ciertos momentos de las obras de Marx habría sido sofocado por su propia formulación de un “sistema”. Sería este último el que conduciría a Marx en el sentido de una Filosofía de la Historia (Castoriadis, 1983: 95 y ss.).

Para responder a la cuestión inicial, esto es, acerca del estatuto de la concepción materialista de la historia (Filosofía de la Historia o teoría de la historia), es útil apelar a la distinción conceptual que lleva a cabo Agnes Heller, entre historiografía y Filosofía de la Historia. Resumiendo su postura en nuestros términos, puede sintetizarse así:

-La historiografía presupone una articulación de elementos descriptivos y prescriptivos; en la Filosofía de la Historia “aspectos normativos y fácticos no se pueden distinguir”; no proporciona informaciones nuevas acerca del pasado, sino que reorganiza las proporcionadas por la historiografía desde el punto de vista de sus valores supremos, de su propia verdad.

-La categoría central de la Filosofía de la Historia es la Historia con hache mayúscula: todas las historias humanas particulares dependen de ella, son manifestaciones de la misma esencia llamada Historia.

-La historiografía construye sus preguntas sobre el pasado desde el presente; pero la Filosofía de la Historia sólo puede escribirse desde un presente absoluto, desde el “fin de la Historia” mismo. El presente absoluto es el que contiene todo el pasado y, por lo tanto, todo el futuro de la historia, el ser y el deber ser de la historia (apareciendo en expresiones como “ha llegado la hora”, el momento de la “verdad en la historia”, en que deben sacarse todas las conclusiones...).

-Mientras la historiografía construye la historia haciéndose preguntas cada vez más complejas, la Filosofía de la Historia plantea preguntas sencillas, las mismas que se plantea el hombre de la calle, en torno al sentido de la existencia histórica, pero transformándolas en el problema del *sentido de la historia*. Existe una *necesidad* de filosofía de la historia.

-Mientras para la historiografía todo sentido de la historia es construido, y es el resultado de una lucha por el sentido, para la Filosofía de la Historia hay sentido preestablecido, un sentido *oculto* de la Historia (sea el Dios de Agustín, la Providencia de Bossuet o el Espíritu universal de Hegel, habría un fin establecido que los seres humanos realizaríamos, conscientes o no: la libertad no es más que la conciencia de esta necesidad).

-La Filosofía de la Historia se propone fijar teóricamente un esquema de desarrollo de la Historia como totalidad. Organiza todos los

acontecimientos y estructuras, considerados elementos de un mismo proceso social y los valora según el “puesto” que ocupan en el proceso temporal. El proceso social es concebido como “continuidad”, y la sucesión del desarrollo de los acontecimientos y estructuras como estadios (discontinuos) de tal continuidad; para poder concebir la Historia como unidad, como continuidad caracterizada por una única lógica, una única tendencia de desarrollo, la Filosofía de la Historia debe organizar todas las culturas humanas en una única línea y valorarlas según el puesto que presumiblemente han ocupado en la vida de la humanidad; esto lleva a considerar a algunas naciones como “histórico-universales”, mientras a otras se las considera “retrógradas y primitivas”; la Filosofía de la Historia organiza las diferentes culturas desde el punto de vista de *la* Historia.

-Para la Filosofía de la Historia hay una Unidad de la Historia que es cerrada, pero como la historia continúa abierta, la lógica de la Unidad de la Historia lleva a incluir el futuro, como si éste fuese (o pudiese ser) conocido.

-Las Filosofías de la Historia alinean culturas y sociedades de acuerdo con el lugar que ocupan en la cadena del desarrollo de la Historia; se destacan uno o varios *indicadores* de progreso (o regresión). La elección del indicador depende de los valores del filósofo de la Historia (la Libertad, la Razón, la Producción, el Lenguaje, el Conocimiento, etc.) (Heller, 1982).

Si aceptamos la conceptualización de A. Heller, es indudable que el marxismo instituido a lo largo del siglo XX respondió al modelo de las Filosofías progresistas de la Historia, con su rígido determinismo, su teleología, su concepción unilineal de la marcha de la Civilización, su ontologización del sentido, su anulación de la subjetividad, su sacrificio de la diversidad en la Unidad. Pero en relación a la concepción marxiana de la historia, la respuesta debe ser más compleja y matizada. El recorrido del pensamiento de Marx trazado al principio, así como diversos análisis de su obra (Gouldner, Aricó, Shanin, Löwy, Heller) aconsejan hablar de una tensión entre un Marx tributario de las Filosofías de la Historia (particularmente, el doble influjo de Smith y Hegel) y un Marx forjador de una teoría, o concepción, materialista de la historia, cuya

construcción se llevaría a cabo en disputa permanente, a través de un ajuste de cuentas constante, con la primera. Desde esta perspectiva, la emergencia de la “cuestión rusa” tras la aparición del primer volumen de *El Capital* no aparece como una cuestión de mera “extensión” o “aplicación” de una concepción materialista de la historia ya concebida y dispuesta, sino como un desafío teórico y político de gran magnitud para dicha concepción. La lectura de *El Capital* en clave filosófico-histórica no era el mero resultado de una mala interpretación o una abierta tergiversación: el propio Marx, en todo caso, había dado pie a la ambigüedad o al malentendido. La desautorización de esa lectura en la carta al director de *El Memorial de la Patria*, con toda su significación como descentramiento de su teoría, apenas si pudo ser escuchada: el marxismo oficial sólo pudo construirse sobre su desconocimiento.¹⁰

Siguiendo con su propia conceptualización, para A. Heller

la obra de Marx es el mayor sistema de Filosofía de la Historia que haya producido jamás el socialismo. Plantea todos los problemas que, en general, plantean las filosofías de la historia y facilita una síntesis con la que pocos pueden competir (quizás sólo los sistemas de Hegel, Kierkegaard y Freud) (Heller, 1982, 224).

Por momentos, Marx tiende a atribuir la determinación económica, mediante el desarrollo de las fuerzas productivas, a la Historia como totalidad, como una ley funcional de la Historia. Pero para la filósofa húngara, hay también en Marx una *teoría de la historia*, la que suele subordinarse a la Filosofía de la Historia en tanto y en cuanto Marx, para reforzar la promesa del socialismo (así como para reforzar su

¹⁰ Marx nunca envió su carta al Memorial de la Patria. Tras la muerte de Marx, Engels la envió a Plejanov y su grupo para su publicación, pero éste demoró la cuestión y la carta fue editada finalmente en una revista populista... Recordemos que Vera Sazulich, G. Plejanov y su grupo literalmente ocultaron la carta de Marx a la primera. El original fue encontrado por Riazanov, tras muerte de Plejanov, entre los papeles de éste, pero —curiosa y significativamente— el marxólogo ruso no encontró en él “nada digno de interés” (ver Shanin y Wada).

advertencia a la humanidad), apela a la *necesidad* del socialismo y al *sentido* de nuestra existencia:

La Filosofía de la Historia se impone a la *teoría* de la historia para reforzar la promesa. Si se hubiese aferrado a una teoría de la historia, el comunismo *sólo* se hubiera podido concebir como un *movimiento*, nunca como la solución al enigma de la Historia (Heller, 1983: 224-226).

De ahí la tensión entre el comunismo entendido como un acto libre de la clase histórico-universal y, al mismo tiempo, como realización de una ley histórica, una necesidad a la que están sometidos los sujetos agentes: para su concepción de la historia, la clase trabajadora es sujeto consciente y libre; para su Filosofía de la Historia, la clase trabajadora es objeto.

La revelación del “Marx tardío”, del Marx de la “cuestión rusa”, en suma, resulta enriquecedora en diversos aspectos, que pueden resumirse brevemente así:

-Nos permite complejizar el legado marxiano, así como completar la historización de su pensamiento, comprender que el pensamiento de Marx no se congeló en 1845 con el “Marx humanista”, pero tampoco en 1867, con el presunto “Marx científico” de *El Capital*: puede hablarse de un último Marx, que busca integrar en su teoría histórica los rudimentos de una teoría del desarrollo desigual del capitalismo, de la desigualdad y la opresión entre las naciones, etcétera.

-Esta historización es paralela a la “humanización” de Marx que reclama justamente Shanin: nos ofrece una imagen de Marx más próximo, en realidad, a la del artesano que pule y corrige, que a un Dios con su visión ilimitada, inamovible e infalible.

-Inspira una visión más rica, multiforme y multidimensional de la historia, con sus diversas temporalidades, sus desarrollos desiguales y sus “saltos”.

-Favorece desarrollos no reduccionistas ni funcionalistas del problema de la determinación material.

-Establece una ruptura definitiva con cualquier concepción histórica eurocentrista, con cualquier relato apologético que identifique la Historia como el producto de la civilización europeo-occidental y la asimilación de otros pueblos y culturas a “la marcha de la Historia”, cuya “necesidad” dichos pueblos deberían reconocer como su “libertad”.

-La puesta en cuestión de una concepción del desarrollo histórico homogeneizante: si bien el proyecto socialista significa irrenunciablemente la (auto)construcción de una sociedad y una cultura universales (el “género humano” no como presupuesto sustancial sino como objetivo, como construcción y como proceso), esta unidad sólo puede construirse en el reconocimiento de la diversidad y de la diferencia, aceptándose las como fundantes de toda cultura (y sobre todo, de la cultura socialista por construir);

-La ruptura con el fatalismo y el productivismo abre un nuevo lugar a la acción, la voluntad y la conciencia de los sujetos en la praxis histórica. Para la Filosofía del Progreso, como observa agudamente Heller, la conciencia de las fuerzas productivas es la conciencia tecnocrática, la conciencia de una elite planificadora que encarne y garantice ese desarrollo (Heller, 1982).

Historia, teoría y política aparecen mutuamente implicadas en estas conclusiones programáticas. Es que recuperar el potencial creativo de la concepción materialista de la historia está estrechamente ligado a recuperar la dimensión emancipatoria del socialismo marxista. Esto significa hoy, pues, emanciparse de las filosofías productivistas/progresistas de la historia: culmina el proceso de secularización del pensamiento histórico al que Marx contribuyó en forma decisiva, pero quizás no definitiva; aunque este trabajo signifique no sólo volver a Marx contra el marxismo, sino incluso volver a Marx contra sí mismo, tras los pasos del Marx que no quiso ser marxista.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMOVSKY, E. (1997), “N. F. Danielson en la historia del pensamiento político ruso”, ponencia presentada en *La Pampa*, septiembre. VI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia (texto inédito).
- ARICÓ, J. (1982), *Marx y América Latina*. México: Alianza.
- BENJAMIN, W. (s/f), “Tesis sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: Arcis-Lom, pp. 45-68.
- BERMAN, M. (1988), *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- BIDET, J. (1990), *Teoría de la modernidad*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto/Letrabuena, 1993.
- CASTORIADIS, C. (1983), *La institución imagiaria de la sociedad*, vol. I. Barcelona: Tusquets.
- COHEN, G. (1986), *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid: Pablo Iglesias/Siglo XXI Editores.
- FURET, F. (1992), *Marx y la revolución francesa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1995), *El pasado de una ilusión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GOULDNER, A. W. (1983), *Los dos marxismos*. Madrid: Alianza.
- HAUPT, G., Löwy, M., WEIL, C. (1982), *Los marxistas y la cuestión nacional*. Barcelona: Fontamara.
- HELLER, A. (1982), *Teoría de la historia*. Barcelona: Fontamara.
- _____ (1983), “Marx y la modernidad”, en *Sistema*, 54/55, junio. Madrid, pp.3-16.
- HOBBSAWM, Eric (1971), “Introducción” a Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*. Buenos Aires: Pasado y Presente, pp. 5-47.
- KRADER, L. (1988), *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Madrid: Pablo Iglesias/Siglo XXI Editores.
- LÖWY, M. (1996), “La dialectique marxiste du progrès et l'enjeu actuel des mouvements sociaux”, en *Congrès Marx International. Cent*

- ans de marxisme. Bilan Critique et prospectives*. Paris: Actuel Marx Confrontation/PUF.
- MARX, K. (1946), *El Capital. Crítica de la Economía Política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1973), *Contribución a la crítica de la Economía Política*. Buenos Aires: Estudio.
- _____ (1980), "Carta a la redacción de Otiéchestvienne Zapiski", en Marx y Engels, *Escritos sobre Rusia, II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México: Pasado y Presente.
- MARX, K. y F. ENGELS (1972), *Correspondencia*. Buenos Aires: Cartago.
- _____ (1973a), *Manifiesto del Partido Comunista*. Buenos Aires: Anteo.
- _____ (1973b), *Sobre el colonialismo*. Buenos Aires: Pasado y Presente.
- _____ (1975), *La Ideología alemana (1845-46)*. Buenos Aires: Pueblos Unidos.
- MARX, K., N. DANIELSON, F. ENGELS (1981), *Correspondencia. 1868-1895*. México: Siglo XXI Editores.
- PLEJANOV, G. (1964), *Obras escogidas*, t. I. Buenos Aires: Quetzal.
- ROSDOLSY, R. (1981), *El problema de los pueblos "sin historia"*. Barcelona: Fontamara.
- SHANIN, T. (ed.) (1990), *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Revolución.
- SOREL, G. (1908), *Les illusions du progrès*. París. Riviere.
- VEGA CANTOR, R. (1997), "Teoría marxista de la historia", en *Revista Herramienta*, n° 4, invierno. Buenos Aires. Artículo en línea disponible en <http://www.herramienta.com.ar/varios/4/4-8.html>, 2007.
- WADA, H. (1969), "Marx y la Rusia revolucionaria" en *Teodor Shania, El Marx tardío y la vía rusa*. Madrid Revolución.
- WALICKI, A. (1971), *Populismo y marxismo en Rusia*. Barcelona: Estela.
- _____ (1981), "Socialismo ruso y populismo", en Hobsbawm, E. (ed.), *Historia del marxismo*, vol. 5. Madrid: Bruguera.

Fecha de recepción: 22/06/2007

Fecha de aceptación: 13/01/2008