

Progreso y realización de la humanidad

Zapata, Rubén Dario

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Zapata, R. D. (2019). Progreso y realización de la humanidad. *Revista Kavilando*, 11(2), 434-454. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-96039-4>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Progreso y realización de la humanidad Progress and realization of humanity

Por: Rubén Darío Zapata¹

Recibido: mayo de 2019 Revisado: junio de 2019 Aceptado: julio de 2019

Resumen.

La idea de que la historia de la humanidad es una historia del progreso, es realmente un desarrollo tecnológico creciente que no se corresponde necesariamente con mejores condiciones de vida, ni mucho menos con un crecimiento moral de la humanidad. Existe una contradicción desde el origen histórico del proyecto moderno basado en el progreso, pero que, con el triunfo de la burguesía capitalista, este, se redujo al simple desarrollo tecnológico como soporte ya no de la realización del potencial humano, sino de la acumulación de capital. Termina volviéndose, dicho progreso, contra la humanidad, contra la naturaleza y todas las formas de vida que alberga. En consecuencia, todo proyecto emancipador pasa así, por la confrontación de dicho ideal de progreso y por replantear el papel de dicho desarrollo tecnológico, en función de la vida.

Palabras clave. Progreso; emancipación; revolución; memoria; humanidad; felicidad; justicia; barbarie.

Summary.

The idea that the history of humanity is a history of progress is not always right however, what we can really observe is a growing technological development, which does not necessarily correspond to better living conditions, let alone a moral growth of humanity. There is contradiction from the historical origin of the modern project based on progress, but which, with the triumph of the capitalist bourgeoisie, this one, was reduced to the simple technological development as a support, not of the realization of human potential, but of the capital accumulation. It ends up becoming, that progress, against humanity, against nature and all forms of life it harbors. Consequently, every emancipatory project thus goes through the confrontation of this ideal of progress and rethinks the role of such technological development, depending on life.

Keywords. Progress; Emancipation; Revolution; Memory; Humanity; Happiness; Justice; and Barbarism..

¹ Docente investigador
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia
Orcid; <https://orcid.org/0000-0003-2549-5831> Contacto:
rumiantez@yahoo.es;

Introducción

Podríamos empezar diciendo que el ideal revolucionario es un impulso genuino de los pueblos e individuos que sienten la necesidad de cambiar radicalmente el orden existente en pos de la realización de su potencial realmente humano. Y eso solo ocurre cuando los individuos son conscientes del estado de injusticia, opresión y dominación en el que viven, lo cual implicaría en principio que solo en aquellos que sienten en carne propia la injusticia y la opresión puede germinar ese sentimiento y la necesidad perentoria de transformar el mundo. No obstante, ese impulso también requiere que en la conciencia de los pueblos y los individuos haya nacido y crecido el ideal de un mundo mejor, lo cual incluye a una serie de individuos que logran remontarse por encima de su condición de clase.

El problema es qué entendemos por ese mundo mejor, y qué significa la realización de la humanidad (o del potencial humano de los individuos y colectivos). La cuestión es tan complicada, que en los tiempos modernos la misma revolución ha sido despojada de su ideal de felicidad, y reducido su empeño al de un bienestar medianamente aceptable, cercano al confort y la comodidad: en una palabra, ha sido reducida a la idea de progreso. En realidad, la idea de progreso estuvo en su origen asociada con la búsqueda de la felicidad en un contexto completamente moderno. Y es que, en términos generales, la modernidad ha sido definida como un periodo histórico, posterior a la Edad Media, donde la vida individual y colectiva dejó de estar sometida a la tradición y a los preceptos religiosos y empezó a regirse bajo el imperio de la razón. En este sentido, la modernidad es, antes que nada, un proyecto civilizatorio, y como tal proyecta un impulso progresista que pretende alejar a la humanidad de la barbarie, la escasez y la sinrazón que caracterizó, según sus principales defensores, a otras épocas históricas. Sus esperanzas están en la fuerza de la razón, que le permitiría al ser

humano sacudirse los miedos frente a las fuerzas de la naturaleza, que antes se erigían amenazantes sobre él, y liberarse de los prejuicios y la ignorancia que obstaculizaban el camino de la autonomía y la capacidad de agencia para construir (individual y colectivamente) un mundo a la medida de sus sueños y posibilidades. El propósito era modelar racionalmente la vida material y espiritual de los individuos y de la sociedad en su conjunto, de tal modo que se dignificara la existencia humana, al mismo tiempo que se garantizaba el confort de la vida moderna y la abundancia de bienes materiales para superar la precariedad y la pobreza que habían sido los grandes males de tiempos pasado.

El progreso se asume como meta de la historia, sobre todo a partir del Renacimiento, cuando se empezó a desconfiar de la promesa de felicidad más allá de la muerte, tal como lo prometía la Iglesia Católica, y se le dio más importancia a la vida terrena. En contra de la pretensión cristiana, el Renacimiento le proponía al hombre concentrar sus esfuerzos materiales y espirituales en lograr una felicidad que pudiera disfrutarse en vida. La revolución científico-técnica que se llevó a cabo en el siglo XVII fue el resultado de este cambio de perspectiva y a la vez confirmó las posibilidades del dominio del ser humano sobre la naturaleza a través del descubrimiento científico y el aprovechamiento técnico de las leyes de esta última. La revolución intelectual que tuvo lugar en el siguiente siglo con la Ilustración se propuso como meta la unión del progreso técnico y el progreso espiritual.

De hecho, esta preocupación era también la respuesta a la realidad contradictoria que se evidenciaba ya a mediados de siglo: el contraste entre esta ilustración mental y los males y miserias sociales que se agudizaban: pobreza extrema, desgobierno y opresión. La búsqueda se orientó entonces a idear posibles reformas radicales en la estructura social que compatibilizara las grandes transformaciones de la ciencia y la técnica, con el mejoramiento de las condiciones sociales y morales de las mayorías. Según comenta Bury, en un

estudio clásico sobre la idea de progreso, año tras año, el oscurantismo de quienes ostentaban el poder se hizo más despótico, y por eso, los pensadores más dotados quisieron dirigir la luz de la razón hacia la comprensión del propio ser humano, la dinámica de la sociedad y la solución de los problemas sociales más agudos. “Así realizaron -dice Bury-, con una firmeza a toda prueba, una labor de efectos incalculables” (Bury, 1971, p. 121).

De esta manera, extendiendo el desarrollo del racionalismo al terreno social, la idea de progreso intelectual se amplió naturalmente a la idea de Progreso general del hombre. La idea era que, si los males sociales no se debían a deficiencias incorregibles del género humano ni a la naturaleza de las cosas, sino a la ignorancia y a los prejuicios (esa era en principio la idea de los ilustrados), el mejoramiento de las condiciones sociales podía asegurarse simplemente eliminando la ignorancia con la luz de la razón, con su extensión a las masas.

La concepción burguesa de progreso

Estas eran las ideas de una burguesía en ascenso, que hacía del progreso técnico y social su principal fuente de legitimación como clase dirigente de la sociedad. Pero cuando esta burguesía conquistó para sí el poder económico y político en Europa, redujo la idea de progreso a un nuevo mito, incapaz de promover las acciones de los individuos y colectivos hacia la realización propiamente humana. Según advierte Walter Benjamin, uno de los principales críticos de la idea burguesa del progreso, el concepto conservaba todavía una cierta fuerza crítica mientras fue esgrimido por la burguesía como un impulso para salir del oscurantismo y la opresión que dominaron a la Edad Media. En Turgot, por ejemplo, el concepto de progreso tenía aún funciones críticas en tanto permitía que los hombres dirigieran su atención a los movimientos regresivos de la historia, a pesar de los evidentes desarrollos técnicos y científicos de su época. Turgot vio garantizado el progreso

ante todo en el campo de la investigación matemática, lo cual se constataba cada día mediante su aplicación a la ciencia y a la técnica; en cambio, en el ámbito moral, el progreso de los hombres no se evidenciaba y el desarrollo de la humanidad parecía más bien azaroso. Así lo cita Benjamin en el Libro de los Pasajes: “He buscado en ellos (en los hombres) el progreso del espíritu humano, y casi no veo otra cosa que la historia de sus errores. ¿Por qué su marcha, tan segura desde los primeros pasos en el estudio de las matemáticas, es en el resto tan vacilante, tan expuesta al extravío?” (Benjamin, 2005, p. 479). Aunque Turgot confiaba en que dicho extravío también pudiera superarse con el desarrollo de la razón humana, no dejó de reconocer que, mientras el conocimiento de la naturaleza y la verdad son infinitos, el progreso en el arte (y por extensión en la moral y la política) se ve acotado por el genio y las limitantes de la sensibilidad.

A diferencia de Turgot, la mayoría de ilustrados, guiados por la idea de que el hombre era también perfectible, apostaron a que el desarrollo de la razón abría las posibilidades para un progreso de la civilización orientado a la realización de la felicidad humana, unas veces, otras a la conquista de la libertad, otras a la construcción de un nuevo ser humano. Voltaire, por ejemplo, estaba convencido de que la razón y la industria progresarían cada vez más y las artes útiles mejorarían; además, los males que han affligido a los hombres, como los prejuicios, desaparecerían gradualmente con la difusión y el desarrollo de la razón. Todo eso, según cita Bury, “ayudará a la naturaleza humana a consolarse de las calamidades que ha experimentado a lo largo de los siglos” (Bury, 1971, p. 139).

En estos pensadores, el progreso humano no es todavía una fuerza ciega y mecánica que conduce la historia con independencia de los hombres mismos. Helvetius, por ejemplo, intentó demostrar que la ciencia de la moral equivalía a la de las leyes y que en una sociedad bien organizada todos los hombres podían alcanzar el máximo desarrollo

mental. “Las desigualdades intelectuales y morales entre los hombres nacen en su totalidad de las diferencias de educación y de circunstancias sociales” (Citado por Bury, 1971, p. 154). Por tanto, el carácter de los hombres se puede transformar, cambiando la educación y las instituciones sociales. Así, la educación, la opinión pública y las leyes se evidenciaban como las fuerzas responsables de hacernos buenos o malos. En este sentido, los pensadores del siglo XVIII buscaban crear, a partir de la dinámica cultural e intelectual que movilizaba entonces el pensamiento burgués, un orden que obligase a los gobiernos y a las instituciones a legislar y actuar teniendo la felicidad del pueblo como su principio rector.

La cuestión más complicada era definir en qué consistía esa felicidad, y los Ilustrados no la abordaron propiamente; al final fueron los economistas quienes resolvieron la cuestión, aunque de una manera completamente burguesa y en función de su legitimación y sostenimiento en el poder. Los economistas, reacios a las realidades abstractas, prefirieron orientar la búsqueda de la humanidad a una felicidad más tangible y concreta, que expresaron en el anhelo de bienestar. Este podía definirse como la satisfacción de todas las necesidades a través de los productos del trabajo y la multiplicación de los bienes que nos ofrece la naturaleza. De esta manera, el bienestar de la humanidad depende de la opulencia. En términos de la ética utilitarista que floreció en el siglo XIX, la mejor sociedad es aquella que puede brindar el mayor bienestar al mayor número posible de sus individuos; es decir, la que produce la mayor cantidad de bienes y servicios, al menor costo posible, para satisfacer la mayor cantidad de necesidades. Adam Smith, considerado el padre de la economía política, lo expresó de manera contundente en su investigación sobre la causa de la riqueza de las naciones:

La multiplicación grande de producciones, que en todas las artes dimana de la división del

trabajo, es lo que en una sociedad bien ordenada produce aquella opulencia universal que se extiende hasta por las clases inferiores del pueblo. Todo trabajador, todo artesano tiene más obra propia de qué disponer que la que necesita para sí mismo, y cualquiera de los otros artesanos y trabajadores, como que se hallan todos en la misma situación, están en aptitud de cambiar gran cantidad de sus propios bienes por otra igual de los ajenos, o por el precio, que es lo mismo, de igual cantidad de otros. El uno provee a otro de lo que hace falta, y éste a aquél recíprocamente, y de este modo viene a difundirse en todas las clases de la sociedad una plenitud general y admirable. (Smith, 1996, pp. 54-55).

El desarrollo técnico que permite multiplicar la producción, en términos de Smith, está determinado por una división cada vez mayor del trabajo. Esa percepción cambiará con la Revolución Industrial, a partir de la cual queda claro que la mayor productividad posible está determinada por el desarrollo tecnológico y su aplicación a la producción. En todo caso, a partir de este momento se hace dominante la concepción de que el desarrollo tecnológico trae como consecuencia automática el progreso social, y que aquél expresa una tendencia natural de las sociedades. De hecho, el progreso moral deja de ser una preocupación en los pensadores clásicos de la economía. O bien, porque es una consecuencia natural del progreso tecnológico, y por tanto económico, o bien, porque se hace innecesario para el funcionamiento óptimo de una sociedad que se encomienda a las leyes del mercado. De nuevo es Smith quien lo va a clarificar de forma magistral:

No de la benevolencia del carnicero, del vinatero, del panadero, sino de sus miras al interés propio esperamos y debemos esperar nuestro alimento. No imploramos su humanidad, sino acudimos a su amor propio; nunca les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas. Solo el mendigo confía toda su subsistencia principalmente a la benevolencia y la compasión de sus conciudadanos, y aún el mendigo no pone

en ella toda su confianza... (Smith, 1996, p. 58).

Así, la búsqueda de la felicidad en estos pensadores termina coincidiendo con la búsqueda de la libertad, entendida esta como la libertad económica, aquella que nos permite buscar libremente y por nuestros propios medios individuales la abundancia, y nos deja libres para gozar de ella a nuestra manera. La libertad no solo es necesaria para disfrutar de los objetos que satisfacen nuestras necesidades, sino también para producirlos en mayor cantidad, ya que la libertad estimula los esfuerzos humanos. Estos postulados de los economistas terminan siendo asumidos como axiomas que explican un supuesto orden natural de la sociedad humana, en la que la búsqueda de la felicidad es un asunto individual y, además, se asimila con la capacidad adquisitiva que dicho individuo posee para satisfacer sus necesidades y deseos; esta capacidad adquisitiva, por su parte, depende de su participación en el sistema de producción de mercancías y del desarrollo técnico que incrementa permanentemente la productividad del trabajo. De esta manera, el progreso técnico viene a coincidir con el progreso social, incluso con el progreso ético y político en tanto remiten a una idea concreta de libertad y felicidad.

Desde este momento se difumina el ideal de progreso social que había nacido con Helvetius, según el cual la educación y las instituciones sociales tenían la función de transformar el carácter individual y colectivo orientado a un progreso moral. Para los economistas, la función principal del Estado era garantizar la propiedad privada y la libertad individual, para estimular con ello la iniciativa privada y explotar la naturaleza en función del enriquecimiento individual, asimilado ya con la felicidad. ii

“Todo marcharía bien -comenta Bury a propósito de la defensa que hace el fisiócrata Mercier del Orden Natural de la sociedad- si se permitía que la industria y el comercio siguiesen sus tendencias naturales... Si los gobiernos se mantuvieran dentro

de los límites de sus verdaderas funciones, el efecto moral sería inmenso” (Bury, 1971, p. 161). Así, la burguesía en el poder despojó al ideal de progreso de toda posibilidad crítica y lo convirtió en un mito con el cual explicar el movimiento de la historia de tal manera que legitimara el orden social que había construido, presentándolo ya como un orden natural.

Así pudo constatar Benjamin que, en el siglo XIX, cuando la burguesía conquistó sus posiciones de poder, el concepto de progreso perdió muchas de las funciones críticas que lo caracterizaron en principio. Y ello vino a ser reforzado con la doctrina evolucionista de la selección natural. “A su sombra -comenta Benjamin- se fortaleció la opinión de que el progreso se produce automáticamente. Favoreció además la extensión del concepto del progreso a todos los ámbitos de la actividad humana” (Benjamin, 2005, p. 479). El ideal de progreso concebido por los pensadores ilustrados al calor de la lucha burguesa por erigirse en conductora material y espiritual de la sociedad termina finalmente convertido en mito, en tanto se asume el progreso mismo como una fatalidad, un movimiento de la historia que queda por fuera del alcance de la propia acción humana. De esta manera, el ideal de progreso vino a legitimar el poderío de la burguesía como un hecho natural, no histórico. Por el mismo motivo, este concepto se blindó desde entonces contra la teoría crítica de la historia. “Tan pronto -explica Benjamin- como el progreso se convierte en rasgo característico de todo el curso de la historia, su concepto aparece en un contexto de hipostatización acrítica en lugar de en uno de planteamiento crítico” (Benjamin, 2005, p. 480). Y es que el concepto no resiste su análisis desde un contexto crítico, pues haría evidente de inmediato, con la simple observación histórica, su carácter regresivo.

Como acertadamente señala Buck-Morss, “la idea de ‘evolución’ social en realidad glorificaba el ciego curso empírico de la historia humana. Proporcionaba apoyo ideológico al statu quo,

afirmando que el capitalismo competitivo expresaba la verdadera ‘naturaleza’ humana” (Buck-Morss, 1995, p. 75). Por tanto, la competencia entre capitalistas, entre trabajadores e, incluso, entre imperios, venía a ser la simple expresión de la lucha natural por la sobrevivencia, y en tal sentido resultaba saludable para la sociedad: los dominadores (vencedores en términos de Benjamin) justificaban su dominio por la supuesta superioridad “natural” que este hecho expresaba. Como queda en evidencia aquí, las explicaciones míticas de la historia no están limitadas a prácticas arcaicas. También la ciencia recurre con frecuencia a este discurso, tal como ocurre en el caso del progreso, al asumir este como un proceso lineal e inevitable. Lo preocupante es que, como bien señala Buck-Morss, “cuando la temporalidad se concibe bajo el signo mítico de la predeterminación, la gente se convence de que el curso actual de los acontecimientos no puede ser resistido” (Buck-Morss, 1995, p. 95). De esta manera, el ideal de progreso encarnado por la burguesía capitalista, en vez de promover la humanidad en los hombres, ha incubado en ellos la barbarie, como se evidencia en el desarrollo técnico puesto al servicio de la industria armamentista (con una capacidad destructiva impensable en otros tiempos), en estrategias de explotación laboral cada vez más agresivas y en un dominio inmisericorde sobre la naturaleza, lo que hoy pone en riesgo incluso la vida misma en el planeta. iii

El abordaje del materialismo histórico

El materialismo histórico, o interpretación materialista de la historia, nos previene de asumir esta dirección del progreso como natural resignación, advirtiendo que la historia no es un proceso automático que avanza independiente de los seres humanos, sino que es ella misma producto de la praxis humana. En esta idea, la dialéctica alcanza su punto de expresión práctica más elevado y contundente: los seres humanos, aunque somos producto de la historia, somos también

quienes la hacemos, pero no de cualquier manera, no como resultado de un simple voluntarismo, sino de acuerdo con ciertas condiciones iniciales con las que nos encontramos.

Estas condiciones son, en principio, materiales, pero no se reducen a ellas; nuestras formas de vida materiales calan en lo más profundo de nuestro ser social y explican en buena medida nuestras formas de pensar, de vivir y de actuar, incluso en los ámbitos espirituales que creíamos más divorciados de la rusticidad de la vida material, como la religión, el amor, el arte, etc. Esa es la primera ilusión que nos invita a destruir el materialismo histórico: la supuesta independencia de las ideas y demás manifestaciones del espíritu de las condiciones materiales de vida.

Pero hay que ir incluso más allá de esa denuncia, porque ella sola no cambia nada. Por eso en las tesis contra el materialismo sensitivo y contemplativo de Feuerbach, Marx lanza, como si se tratara de una invitación a la batalla, el siguiente aforismo: “Los filósofos se han ocupado de interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo” (Marx & Engels, 1975, p. 668).

Esta tesis tan certera ha sido, sin embargo, fuente de múltiples malentendidos. Sobre todo, porque muchos han visto en la exhortación a la praxis revolucionaria para transformar el mundo un desprecio a la interpretación y el análisis de ese mundo que busca transformarse, con lo cual dicha praxis cae en un burdo voluntarismo, uno de los males que aquejan con especial gravedad a los activistas de nuestro tiempo.

En la interpretación dialéctica de la realidad, en cambio, descubrimos por qué vivimos como vivimos y a la vez busca los límites y posibilidades que las condiciones sociales y materiales nos ofrecen para su transformación revolucionaria. Esto explica que Marx, después del fracaso de las revoluciones de 1848 en Europa haya asumido como tarea el estudio del capitalismo y la crítica de

la economía política, que lo mostraba como una forma natural y ahistórica (eterna) de organización de la producción social y con ello de toda la sociedad. En este análisis, Marx muestra que esta organización es un producto histórico nacido de una violencia sistemática y una transformación radical de la conciencia para legitimar el orden social que nacía de esta violencia. Al explicar el proceso histórico de acumulación originaria del capital, Marx señala que este se basa en “la expropiación que priva de su tierra al productor rural, al campesino” (Marx, 1976, p. 609).

Determinismo tecnológico: fuente del malentendido.

Marx busca no solo explicar la configuración histórica del capitalismo, sino evidenciar las posibilidades que en su desarrollo abre para su propia superación y con ello la de toda dominación de clase. Una especie de síntesis de este hallazgo fue presentada en 1859 en el prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política.

En la crítica a la filosofía del derecho de Hegel, Marx había llegado a la conclusión que las relaciones jurídicas y las formas de Estado no podían comprenderse de manera autónoma como producto de la evolución del espíritu humano, sino en relación con las condiciones materiales de vida. Por eso Marx se asignó como tarea desvelar el origen histórico de dichas condiciones en el capitalismo como forma de comprender la génesis del modo de vida que inauguraba. Como resultado, Marx entendía que

En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas

formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general (Marx, 2005, p. 8).

Según Marx, en determinada fase del desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de propiedad, que se convierten en traba para la continuidad del desarrollo. En ese momento se abre una época de revolución social, pues al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la superestructura erigida sobre ella.

Ninguna formación social -dice allí Marx- desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua... las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo (Marx, 2005, p. 8).

Este pasaje de esta obra de Marx ha sido el supuesto fundamento de una ortodoxia que parece justificar, incluso al nivel de manuales y recetas, un determinismo económico y tecnológico del curso de la historia como si fuera una ley de bronce, y a la vez ha servido de fuente para los intelectuales de derecha que quieren despachar de manera rápida la interpretación materialista de la historia como un visión mecanicista y poco rigurosa.

El malentendido comienza con el mismo Engels, quien tratando de defender el materialismo histórico frente a las críticas vulgares del profesor Durin, no solo enfatizó en los condicionamientos económicos de la vida social y la conciencia colectiva, sino que quiso ver la dialéctica en la naturaleza misma, en una mirada donde la dinámica histórica terminó siendo una extrapolación de la dinámica dialéctica de la naturaleza, peor aún, el pensamiento mismo

fue reducido a una simple imagen de la realidad natural y social, lo que Lenin terminó acuñando como la teoría del reflejo (Engels, 1972). A propósito de este mal entendido, vale la pena leer las reflexiones de Néstor Kohan:

El malentendido comienza con el mismo Engels, quien tratando de defender el materialismo histórico frente a las críticas vulgares del profesor Durin, no solo enfatizó en los condicionamientos económicos de la vida social y la conciencia colectiva, sino que quiso ver la dialéctica en la naturaleza misma, en una mirada donde la dinámica histórica terminó siendo una extrapolación de la dinámica dialéctica de la naturaleza, peor aún, el pensamiento mismo fue reducido a una simple imagen de la realidad natural y social, lo que Lenin terminó acuñando como la teoría del reflejo (Engels, 1972). A propósito de este mal entendido, vale la pena leer las reflexiones de Néstor Kohan:

De este modo, la lectura sesgada y apresurada del prólogo de Marx de 1859 y la de estos pasajes polémicos de Engels de 1877 —ambos descontextualizados y aislados del conjunto de su obra— terminaron convirtiéndose en el sustento “filológico” principal sobre el cual se construyó, en la pretendida ortodoxia de la tradición marxista, el equívoco economicista, productivista y tecnologicista (Kohan, 2010, 84).

Esta fue precisamente la visión que se impuso en la segunda internacional y orientó a partir de entonces las estrategias de los partidos revolucionarios, aquellos que habían asumido en sus estatutos los principios del materialismo histórico y los descubrimientos de Marx. Ello fue reforzado por la polémica de Karl Kautsky, dirigente del partido socialdemócrata alemán, contra el revisionismo de Eduard Bernstein, quien refutó la teoría de las crisis recurrentes del capitalismo y negó la creciente pauperización de la clase obrera, contrarrestada, supuestamente, por un protagonismo cada vez mayor de la clase media. Así logró transformar el materialismo histórico de Marx en una teoría reformista que se fundaba en la esperanza de los

cambios graduales. Para contrarrestar las tesis de Bernstein, Kautsky se recargó al otro extremo y enfatizó de manera absoluta el papel determinante del “factor” económico sobre el resto de la vida social.

La tercera Internacional, con una hegemonía del stalinismo soviético, preparado por Plejanov y Bujarín, también priorizó una lectura cientificista y positivista de Marx, que asumió el materialismo dialéctico en la versión de Engels, el famoso DIAMAT. La consecuencia práctica de esta lectura es el conformismo. iv

En el caso de la socialdemocracia alemana, toda la praxis política se manifiesta en la acción parlamentaria reformista y en el caso del stalinismo en una carrera por la industrialización y el productivismo como fundamento esencial y exclusivo para realizar el socialismo.

Todo este malentendido parte de una lectura unilateral del materialismo histórico a partir de un pasaje sintético como el prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía política. Pero, sobre todo, de la incompreensión del concepto de fuerzas productivas y su nexa con las relaciones sociales de producción. En los Grundrisse, borradores que sirvieron de base para la estructuración de dicha Contribución y de El Capital, Marx aclara el asunto en los siguientes términos:

Las fuerzas productivas y las relaciones sociales —unas y otros aspectos diversos del desarrollo del individuo social— se le aparecen al capital únicamente como medios, y no son para él más que medios para producir fundándose en su mezquina base. En los hechos, empero, constituyen las condiciones materiales para hacer saltar a esa base por los aires (Marx, 1975, p. 229).

Y más adelante nos advierte qué significa eso de ser aspectos diversos del desarrollo del individuo social. “La naturaleza no construye máquinas ni locomotoras, ferrocarriles, telégrafos eléctricos,

hiladoras automáticas, etcétera” (Marx, 1975, p. 229). Todos estos son el resultado de la actividad humana, solo naturaleza transformada en órganos de la voluntad humana sobre la naturaleza exterior, son fuerza objetivada del conocimiento.

Esto desmiente la idea de un énfasis simple en las condiciones materiales, objetivas, en las que no se tendría en cuenta para nada el aspecto subjetivo. Las fuerzas productivas mismas son manifestación de esta subjetividad orientada a propósitos concretos; están compuestas por un instrumental de objetos y herramientas desprendidos de la naturaleza (no son objetos naturales sino históricos) más la masa de trabajadores. Las relaciones sociales de producción señalan, por su parte, las formas en que los individuos y las clases se apropian los objetos e instrumentos de trabajo y con ello sus productos. Por lo tanto, la relación aquí establecida es una relación dialéctica y no mecánica, como la entendió la ortodoxia marxista de la segunda y tercera Internacional. El capital mismo, a pesar de ser la potencia económica que lo domina todo en el capitalismo, no es una cosa, sino una relación social entre personas mediada por las cosas.

El papel de la lucha de clases

A pesar de lo anterior, las lecturas dominantes de Marx en el siglo XX ignoraron, paradójicamente, el espíritu dialéctico de su pensamiento, sobre todo el hecho fundamental de que la historia misma hasta ahora ha sido la historia de la lucha de clases.

v

Lo que intenta Marx es analizar las condiciones objetivas y subjetivas que hacen posible la revolución, con el propósito de romper definitivamente la dinámica de explotación y dominación que ha caracterizado la historia humana. En algunos pasajes de su obra, el énfasis está en las condiciones objetivas, en otros toda la fuerza se pone en la conciencia y la praxis de la clase obrera. Por eso no se puede hacer del prólogo

ya citado un esquema mecánico de desarrollo histórico. De hecho, Marx asume que, si bien las contradicciones del sistema abren un espacio a las revoluciones sociales, estas no tendrán lugar sin la acción revolucionaria.

De ahí que Marx haya dedicado varios textos concretos al análisis de la dinámica histórica de la lucha de clases, incluso a la exhortación a la clase obrera a emprender la lucha por su liberación, pues, según reza ya en el Manifiesto Comunista (Marx & Engels, 2010), dicha liberación solo puede ser el resultado de la acción revolucionaria del mismo proletariado, no le llegará desde fuera ni de manera automática.

Tras el fracaso de las revoluciones europeas de 1848, Marx analiza en una serie de textos, publicados luego por Engels bajo el título de *Las Luchas de Clases en Francia* (Marx, 1980), el papel que jugó el proletariado en dicho proceso y por qué era de esperarse la traición de la burguesía. En 1848 el proletariado se hizo consciente de cuál era su verdadero enemigo y en qué medida sus intereses eran contradictorios. Esta consciencia era indispensable para el éxito de la revolución. Este análisis lo continúa en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (Marx, 1974) y en su interpretación de la Comuna de París.

En 1950, Marx y Engels entregan a la Liga Comunista una circular donde hacen un balance de las acciones revolucionarias y el papel de la Liga en estas, también sugieren las nuevas estrategias de acción para las futuras luchas revolucionarias que veían como inminentes. Allí evaluaban que “mientras el partido democrático, el partido de la pequeña burguesía amplía y robustece su organización, el partido de la clase obrera pierde su cohesión o forma organizaciones locales para fines locales, y así se ve envuelto en el movimiento democrático y cae bajo la influencia de la pequeña burguesía” (Marx & Engels, 1850).

Aquí aparece como elemento determinante de la

acción revolucionaria la organización de la clase obrera y su claridad de intereses. “Para nosotros no es cuestión reformar la propiedad privada, sino abolirla; paliar los antagonismos de clase, sino abolir las clases; mejorar la sociedad existente, sino establecer una nueva” (Marx & Engels, 1850). Ya era claro que, por su propia naturaleza clasista, las demandas democráticas no podían dejar satisfecho al proletariado, pues solo llegarían hasta donde la burguesía viera colmados sus intereses de clase.

Nuestro interés y nuestro deber es hacer la revolución permanente, mantenerla en marcha hasta que todas las clases poseedoras y dominantes sean desprovistas de su poder, hasta que la maquinaria gubernamental sea ocupada por el proletariado y la organización de la clase trabajadora de todos los países esté tan adelantada que toda rivalidad y competencia entre ella misma haya cesado y hasta que las más importantes fuerzas de producción estén en las manos del proletariado (Marx & Engels, 1850).

No obstante, Marx no se ocupa aquí de explorar a fondo lo que significa la conciencia proletaria ni cómo puede desarrollarse, a lo sumo presupone esta como conciencia de la opresión y de sus causas, al mismo tiempo que asume plenamente su interés propio como el interés de una sociedad realmente humana, sin dominación ni explotación. Esta conciencia llegaría, según se lee en *Ideología Alemana*, por la propia universalización del proletariado como clase y por la concentración en las fábricas, que haría a los trabajadores conscientes de su común sufrimiento. Y aunque en *El Capital* Marx enfatiza en el fetichismo de la mercancía, es decir, en la forma fantasmagórica que asume la realidad de una sociedad mercantil, con lo cual el propio proceso de producción material y las relaciones en que se encuentran los individuos allí distorsionan su conciencia, Marx parece asumir que dicho fetichismo desaparecerá con la destrucción de las relaciones capitalistas.

Fueron Lukács y Gramsci, entre otros, quienes en la década del 20 empezaron a enfatizar en la

dimensión subjetiva del pensamiento marxista, combatiendo precisamente el economicismo y cientificismos al que lo había reducido el marxismo ortodoxo de la segunda internacional. El primero profundizó en el análisis de la cosificación de la conciencia y las relaciones sociales como producto de la generalización de la forma mercancía (Lukács, 1984) y el segundo redescubrió en la obra de Marx la filosofía de la praxis, que hacía descansar las posibilidades de la revolución en la acción colectiva del proletariado.

Gramsci criticaba las conclusiones del VI Congreso de la III Internacional, realizado en 1928, donde se auguraba un próximo derrumbe del régimen capitalista como consecuencia del grado de contradicción en que habían entrado las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Este análisis economicista subvaloraba el fascismo como el último coletazo de la burguesía ante la crisis económica y el avance del proletariado, y reducía la lucha de clases a simple efecto mecánico de la crisis económica (Gramsci, 1984).

Según Gramsci, aquí se atribuía a la crisis económica la función que en la guerra desempeña la artillería de campaña: abrir brechas en las defensas enemigas y al mismo tiempo crear las condiciones a sus propias tropas para un éxito definitivo. “En este sentido la crisis económica, además de desorganizar al enemigo, habría de organizar con «rapidez fulminante» a las fuerzas revolucionarias” (Calello, 2003).

En su época, la sociedad civil burguesa estaba tan solidificada, que la revolución misma no estaba garantizada con la toma del Estado; de hecho, dicha toma era imposible si antes el proletariado no lograba conformar un bloque histórico con las demás fuerzas democráticas y erigirse como dirigente conquistando la hegemonía en la sociedad civil que le permitiera mantener el poder político conquistado. Se trataba de una lucha en el terreno ideológico y moral para impulsar una reforma intelectual en la que se manifestara, más

allá de una hegemonía económica, una hegemonía ético-política.

Pero el proletariado no es dueño de los medios de producción, ni material ni ideológica, por lo tanto, no tiene la misma posibilidad que tuvo la burguesía para llevar a cabo una reforma cultural y moral en el interior de la sociedad civil. Eso obliga a volver la mirada a la relación dialéctica entre base económica y superestructura cultural. La revolución cultural implica la reforma económica, pero esta a su vez no puede llevarse a cabo sin el desarrollo de una cultura revolucionaria, ambos frentes de acción deben avanzar a la par.

Fieles al leninismo del Partido (según el cual, la masa proletaria por sí misma solo puede alcanzar a desarrollar una conciencia sindical pero nunca socialista), tanto Lukàcs como Gramsci ven en la vanguardia del Partido la posibilidad de superar la conciencia alienada. Los dos, sin embargo, dejan intacto el ideal de progreso que hasta entonces se había hermanado a la idea de revolución.

Socialismo o barbarie

Uno de los primeros en sumar al ideal de revolución marxista una crítica al progreso fue Walter Benjamin, por la misma época en que Lukàcs y Gramsci trataban de rescatar el elemento subjetivo de la revolución. En su primer escrito propiamente marxista, *Calle de dirección única*, advertía ya que el capitalismo no moriría de muerte natural, es decir, aniquilado automáticamente por sus propias contradicciones. Aquí Benjamin llamaba la atención sobre un equívoco frecuente en la concepción de la lucha de clases. No se trata, según él, de una prueba de fuerza en la que se decide quién gana y quién pierde. Venza o pierda en la lucha, la burguesía está condenada a desaparecer por sus propias contradicciones que en el desarrollo mismo se volverán mortales. El asunto es saber si se destruirá por sí misma o por la fuerza del proletariado. De esa respuesta dependerá el desarrollo cultural de la sociedad en

los próximos milenios.

Si la supresión de la burguesía no queda consumada en un instante ya casi calculable del desarrollo económico y técnico (la inflación y el empleo del gas como arma anuncian su llegada), todo estará perdido. Hay que cortar la mecha antes de que la chispa llegue a encender la dinamita (Benjamin, 2010, p. 22).

Más allá de que Benjamin insista aquí en la revolución como producto de la acción humana, lo importante es que le asigna como función conjurar la amenaza que representa el desarrollo técnico bajo la dirección de la burguesía.

Marx invocaba el desarrollo de las fuerzas productivas, entre ellas el desarrollo tecnológico, como un momento indispensable para la revolución socialista, pues en el caso de llevarse a cabo con unas fuerzas productivas precarias lo único que lograríamos sería socializar la escasez (Marx & Engels 1975, p. 36). Y esta es la posibilidad que celebra en el capitalismo. vi

No obstante, ello no legitima la lectura evolucionista que ve al capitalismo como una etapa indispensable para el socialismo. Nada indica que solo el capitalismo pueda propiciar este desarrollo; de hecho, el capitalismo mismo no era la única posibilidad de despliegue del feudalismo tras su crisis. vii

Por lo demás, desde sus primeros escritos, Marx es consciente del carácter destructivo del desarrollo tecnológico bajo el capitalismo. Y en el *Manifiesto Comunista* deja claro que gracias al constante desarrollo de las fuerzas productivas que impulsa la burguesía y a las constantes crisis de sobreproducción que esto genera, “la sociedad se encuentra súbitamente retrotraída en un estado de súbita barbarie” (Marx & Engels, 2010, p. 26). Pues cada crisis la enfrenta la burguesía destruyendo una considerable masa de productos y medios de producción.

Así, lo que hace Marx es un llamado para aprovechar el desarrollo de las fuerzas productivas engendradas hasta su tiempo por el capitalismo para poder instaurar una sociedad donde los seres humanos puedan dedicar cada vez menos tiempo y energía al trabajo para su subsistencia y mucho más a las actividades del espíritu, a ser realmente humanos. Es consciente, sin embargo, de que, a partir de cierto punto de este desarrollo, cualquier perfeccionamiento tecnológico se hace irracional. Por lo demás, Marx no augura ni un derrumbe automático del capitalismo ni que el triunfo del proletariado esté garantizado en esta lucha de clases, pero sí la catástrofe que implicaría su fracaso. Ya en el Manifiesto, Marx anuncia que la lucha de clases puede producir dos resultados opuestos: la transformación revolucionaria o el hundimiento de las clases beligerantes.

Benjamin lleva esta conciencia hasta un punto dramático. Coincide en que en el desarrollo tecnológico se evidencian posibilidades inmensas para la revolución social, pero esta no ocurrirá mientras el propósito sea la producción de mercancías y la acumulación de capital. Siguiendo los términos de Marx y radicalizándolos en cuanto a la contradicción que pueden alcanzar las fuerzas productivas en un determinado momento con las relaciones de propiedad, Benjamin advierte que solo la guerra posibilita la movilización de la abundancia de medios técnicos, manteniendo las condiciones de apropiación privada.

Si la natural utilización de las fuerzas productivas se ve detenida por el ordenamiento de la propiedad, el incremento de los recursos técnicos, igual que el de *los tiempos* y las distintas fuentes de energía, tenderá a una antinatural. Y esta, finalmente, la encuentra en la guerra, que proporciona con sus destrucciones la demostración de que la sociedad aún no se encontraba lo bastante madura para hacer de la técnica su órgano, mientras que la técnica no estaba lo suficientemente desarrollada para controlar y dominar las fuerzas sociales elementales. En efecto, la guerra imperialista se

haya enteramente dominada en lo que son sus rasgos más atroces por la manifiesta discrepancia entre unos potentes medios de producción y su utilización insuficiente dentro del proceso productivo (Benjamin, 2008, pp. 33-34).

En otra parte Benjamin retoma esta reflexión y anota que, por su propia naturaleza económica, la burguesía se ve compelida a aislar a la técnica de lo considerado espiritual, de cualquier elemento moral. Con ello el desarrollo tecnológico se ha convertido en un fin en sí mismo, que no responde a ningún propósito social, una fuerza ciega que se piensa al servicio del mejoramiento de nuestra existencia, pero en su ceguera nos lleva directamente al abismo.

Aquí se hace evidente que las contradicciones sociales engendradas por el capitalismo en su despliegue conducen efectivamente a la aniquilación de la propia burguesía, pero no necesariamente a la revolución. Esta solo puede darse por la acción de las clases oprimidas, no como realización del ideal de progreso sino como su interrupción.

En ese sentido, Benjamin no combate solo la idea del propio Marx de que la revolución es la locomotora de la historia, sino el conformismo que adormila a los partidos que se dicen representantes de las clases oprimidas en espera de que estén maduras las condiciones para la acción revolucionaria. La posición de estos partidos (la socialdemocracia alemana y el comunismo soviético) en los años 30 la entiende Benjamin como una traición a la causa del proletariado y de los oprimidos en general. Por eso se arroga la tarea de construir una teoría de la historia que esté liberada ya del ideal de progreso, en contra no solo del historicismo oficial sino de los partidos de izquierda que abrazaban el mismo ideal convencidos de que nadaban con la corriente del progreso y que, al final, dicha corriente los habría de llevar automáticamente a la destrucción del capitalismo y la emergencia del socialismo. Es decir, la revolución socialista se pensaba ya más

como el resultado de las fuerzas autónomas del progreso y no de la acción colectiva y consciente de los oprimidos.

La reflexión de Benjamin apunta a liberar a los oprimidos de las redes de ilusión que habían construido dichos partidos. Según Benjamin, la fe ciega del partido comunista en el progreso, la confianza en sus masas (que realmente no existían) y la inserción acrítica en un aparato burocrático incontrolable como el partido, no eran más que tres aspectos de una misma cosa: una concepción épica y lineal de la historia, que una a este comunismo cómplice de la explotación y de la opresión y, sobre todo, lo llevaba a ignorar a las víctimas del progreso y a ponerse del lado de los vencedores. La socialdemocracia, por su parte, defendía, aunque con otros argumentos, la misma posición y creía que el desarrollo técnico por sí mismo era la fuerza transformadora de la sociedad y conduciría inevitablemente al socialismo.

Ya en 1937 Benjamin denunciaba el espíritu positivista de los partidos de izquierda, que se empeñaba en mantener la división arbitraria entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, ignorando, por ejemplo, en el caso de la técnica, que ésta no era solo un hecho científico, sino sobre todo histórico. Por eso “no podía ver en el desarrollo de la técnica sino el progreso de las ciencias naturales, no el retroceso de la sociedad” (Benjamin, 2009, p. 78). La socialdemocracia alemana participaba entonces de dicho espíritu positivista, y por eso no supo ver “que este desarrollo iba volviendo cada vez más precario el acto (cada vez más apremiante) con que el proletariado tenía que apropiarse de esta técnica”. Dietzgen, un teórico de la socialdemocracia muy en boga a finales del siglo XIX, aseguraba, en 1873, que la causa socialista estaba más clara que nunca y que el pueblo cada vez era más inteligente; lo que resultaba alarmante era que aún en tiempos de Hitler, aclamado por esas masas que Dietzgen consideraba muy inteligentes, la socialdemocracia mantuviera este optimismo cerrero, con lo cual se volvía conformista con la

situación en los momentos en que más urgía su acción decidida. Este conformismo de la socialdemocracia, que se creía entonces nadando con la corriente del progreso y, por tanto, estaba convencida de que el fascismo iba a ser destruido por el curso natural de la historia, había afectado, según Benjamin, no solo su práctica política sino también sus ideas económicas. Y es que dicho conformismo se basaba, sobre todo, en la fe ciega en el progreso técnico y en la ilusión de que el trabajo en las fábricas, afín al desarrollo técnico, era ya acción política en favor de la emancipación del proletariado. “Bajo una figura secularizada -comenta Benjamin-, la antigua moral protestante del trabajo celebraba su resurrección entre los obreros alemanes” (Benjamin, 2010, p. 26).

Esta idea ya había sido combatida por Marx en su Crítica al Programa de Gotha, que pretendía enaltecer el trabajo como única fuente de toda riqueza y toda cultura. Allí Marx replicaba que la verdadera fuente de riqueza era la naturaleza en tanto producía valores de uso, y que el trabajo se convertía en fuente de riqueza burguesa, es decir, en valores de cambio, como resultado de la apropiación privada de la naturaleza, con lo cual el resto de la humanidad se veía forzada, para sobrevivir, a vender su propia fuerza de trabajo como mercancía.

Los burgueses -dice Marx- tienen razones muy fundadas para atribuir al trabajo una fuerza creadora sobrenatural; pues precisamente del hecho de que el trabajo está condicionado por la naturaleza se deduce que el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo, tiene que ser, necesariamente, en todo estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, quienes se han adueñado de las condiciones materiales de trabajo. Y no podrá trabajar, ni, por consiguiente, vivir, más que con su permiso (Marx, 1979, p. 10).

A pesar de lo contundente de esta crítica, en el marxismo vulgar hizo carrera de todas maneras la glorificación del trabajo como un aliado del

progreso técnico, y a través de este, de la emancipación. “Trabajo es el nombre del mesías del nuevo tiempo –cita Benjamin a Josef Dietzgen-. En el... mejoramiento... del trabajo... estriba la riqueza, que podrá hacer ahora lo que ningún redentor pudo lograr” (Benjamin, 2010, p. 26). Benjamin advierte cómo esta concepción del trabajo no toma en consideración los efectos del producto de este sobre los trabajadores cuando no pueden disponer de él. “Solo está dispuesta (la socialdemocracia) a percibir los progresos del dominio sobre la naturaleza, no los retrocesos de la sociedad” (Benjamin, 2010, p. 26). Así, se asume que el trabajo avanza en el dominio técnico sobre la naturaleza y que este es apenas el precio que se debe pagar por la emancipación que el ser humano debe alcanzar precisamente mediante el trabajo. Estos defensores del trabajo como indicador del progreso técnico se olvidan de la imbricación ya denunciada por Marx del dominio sobre la naturaleza y la explotación de los trabajadores, y de esta manera se hacen cómplices del fascismo, al cual decían combatir.

Lo que más “desasosiega” a Benjamin, en términos de Reyes Mate, es la entronización religiosa que este pensamiento ha hecho del trabajo, elevándolo incluso a la categoría de nuevo redentor. ¿Qué es lo que hace del trabajo algo tan valioso cuando las condiciones del trabajador son tan miserables?, se pregunta Mate en la misma línea de Benjamin. Esto solo puede surgir del hecho de que tales pensadores ponen su mirada en el trabajo como un hecho abstracto y no en el trabajador que lo encarna. Las propias palabras de Dietzgen, citadas por Mate, son desconsoladoras en términos de evidenciar un optimismo vacío en la socialdemocracia, cuya gran aportación, según este pensador, “se basa en el hecho de que nosotros no buscamos nuestra salvación en componentes subjetivos, sino que la vemos nacer como un producto mecánico, a partir de la trayectoria necesaria del mundo: la seguridad de la socialdemocracia se apoya en el mecanismo del progreso” (Citado por Mate, 2006, p. 190).

Esta confianza en el trabajo y el desarrollo técnico de la socialdemocracia prefigura ya, según lo supo ver Benjamin, los rasgos que serán característicos más tarde del fascismo: la tecnocracia. Lo que no supieron ver los socialdemócratas es que la tecnocracia relaciona técnica y poder, trabajo técnicamente organizado y dominio sobre la naturaleza. “Lo propio de él (fascismo) -explica Mate- es el componente de inhumanidad o barbarie. Si decimos que el trabajo moderno tiene rasgos fascistas es porque asociamos al dominio sobre la naturaleza el dominio sobre el hombre” (Mate, 2006, p. 191). Esta idea será desarrollada posteriormente por Adorno y Horkheimer bajo el influjo que produjo en ellos el testamento filosófico de Benjamin, sus Tesis sobre la Historia. En Dialéctica de la Ilustración evidencian cómo la organización técnica del trabajo (división, especialización y consecuente mecanización), por un lado, se ha presentado al individuo como destino que se impone fatalmente; por otro, exige la integración progresiva de la individualidad, es decir, la aniquilación del individuo en su singularidad. “Mientras el dominio sobre las cosas -comenta Mate- lleve consigo el hecho de someter la singularidad y la diferencia de los individuos, tendremos que reconocer que la tecnocracia acaba golpeando al ser y la conciencia del hombre” (Mate, 2006, p. 191). Por tanto, en esta concepción del trabajo y su relación con la naturaleza (humana y no humana) se horada ya el territorio explorado por el fascismo.

Hoy debería ser una verdad reconocida que el dominio del hombre sobre el mundo gracias a la técnica no lleva necesariamente a la emancipación del proletariado. La experiencia histórica lo que realmente demuestra es que explotación de la naturaleza y explotación del trabajador van de la mano y se potencian exponencialmente, tal como ya había denunciado Marx y luego de él Benjamin. Por tanto, si el propósito realmente es avanzar en la emancipación del ser humano en todas las dimensiones de su existencia, es obligado, según

Benjamin, repensar la concepción que la modernidad capitalista ha construido del trabajo y su relación con la naturaleza. Para ello, se apoya en las intuiciones de Charles Fourier, tomándolo en serio allí donde los socialistas científicos lo habían despreciado. “Lo propio de Fourier -dice Benjamin- es haber querido abrir camino a una recepción de la técnica completamente distinta” (Benjamin, 2005, p. 673) A los ojos de Benjamin, Fourier es un visionario, si no un heraldo, de los poderes de la nueva técnica; por eso le eran ajenos a su pensamiento la idea de dominio de la naturaleza; para él, en el trabajo se realizaba una alianza eficaz entre ser humano y naturaleza hasta el punto de que el trabajo (y por extensión la nueva técnica de la que se valía) lo que permitía era ayudar a la naturaleza a desplegar sus poderes. Este trabajo, explica Benjamin siguiendo las reflexiones de Fourier, “lejos de explotar a la naturaleza, es capaz de ayudarlo a parir las creaciones que dormitan como posibles en su seno” (Benjamin, 2010, p. 26).

Pero los socialistas denunciados por Benjamin, al considerar el progreso técnico desvinculado de sus retrocesos morales, ampliamente evidenciados por la historia de la modernidad capitalista, se quedaron sin herramientas para combatir al capitalismo y, como una expresión extrema de éste, al fascismo. Y es que no hay nada que caracterice mejor al fascismo, según lo entiende Benjamin, que su uso consciente de los desarrollos técnicos en función de la deshumanización total, el desprecio por la vida humana y por la naturaleza, es decir, la regresión moral radical. Pero esta característica está ya implícita en la forma que ha asumido la modernidad capitalista. Como explica Reyes Mate, la raíz del problema es la desvinculación de la técnica con la razón práctica. A partir de este momento, su uso y su despliegue deja de estar en función del bienestar o la felicidad de los hombres, y puede ponerse al servicio de cualquier otro objetivo (el poder o el dinero, por ejemplo). El resultado, entonces, del despliegue técnico tiene que conducir al desastre, todo ello ocasionado por

una malograda recepción de la técnica que tuvo lugar en el siglo XIX y que aún no se corrige. Como bien recalca Benjamin a propósito de la crítica a la concepción socialdemócrata del progreso, “tal recepción consiste en una serie de enérgicos intentos de saltar por encima de la circunstancia de que, para esta sociedad, la técnica solo sirve para producir mercancías” (Benjamin, 2009, p.78).

Crítica del progreso y posibilidades de la memoria

Aunado a este desprecio por el desastre futuro que encarna el progreso técnico orientado por los propósitos capitalistas, se encuentra el desprecio por el pasado, es decir, por las víctimas de la historia, que caracteriza al ideal de progreso. Según Lotze, un pensador del siglo XIX prácticamente olvidado, la misma idea de progreso encarna ya un desprecio por las generaciones pasadas, a las cuales ve como simples eslabones necesarios, cuyo esfuerzo y sufrimiento no tienen otro propósito que el goce, sin esfuerzo, de las generaciones presentes. Esta es una crítica contundente desde la dimensión ética, dejada de lado precisamente por el progreso. No puede ser justa la actitud que asume al trabajo y a los ideales de las generaciones pasadas como si solo tuvieran sentido en función del servicio que prestan a las generaciones siguientes. De la mano de Lotze, la crítica de Benjamin asume posición por los vilipendiados de la historia, por los que han padecido el paso triunfal de los vencedores en cada momento y que, a la luz del progreso, o la Historia Universal en términos de Hegel, solo se miran como florecillas pisoteadas a la orilla del camino, como el precio necesario que ha de pagarse por el progreso, puesto aquí como una meta incuestionable e inalcanzable de la humanidad. En este sentido, la clave para entender el progreso, según Benjamin, está en el concepto de catástrofe permanente, la que vivieron los oprimidos en el pasado para que fuera posible el progreso, y la que viven las generaciones presentes de oprimidos y vivirán los oprimidos del futuro para que el

progreso continúe. “Que todo siga ‘así’ -dice Benjamin, siguiendo una reflexión de Strindberg- es la catástrofe. Ésta no es lo inminente cada vez, sino que es lo cada vez ya dado” (Benjamin, 2008, p. 292).

Así como los vencedores del presente heredan el instrumental de opresión de los vencedores en cada momento pasado, la opresión de hoy conecta con la opresión de siempre, y en la conciencia de ello radica la fuerza y las posibilidades de los oprimidos de hoy para cambiar la historia. “El contemporáneo -dice Benjamin- que llega a conocer con qué cuidado y anticipación se ha preparado la miseria que se abate sobre él -y mostrarle esto debe ser una honda preocupación del historiador- alcanza una alta opinión de sus propias fuerzas” (Benjamin, 2005, p. 484). Esta tiene que ser la contracara de la historia épica asumida por la burguesía, como una sucesión de mejoras técnicas y humanas que configuran el progreso, del cual ellos se presentan como sus principales agentes.

Y es que en la idea burguesa de progreso hay una concepción metafísica del tiempo, como algo lineal y vacío, que no se corresponde con ninguna realidad material concreta. viii

A esta concepción que alimenta una idea teleológica de la historia, según la cual el advenimiento del socialismo está garantizado en algún momento de esta historia, Benjamin opone la idea de un tiempo en el que cada instante es singular y está cargado de posibilidades diversas que abren la historia en múltiples direcciones, dependiendo de las decisiones y acciones de los sujetos. ix

Esta es una concepción de tiempo afín a la desarrollada por la teología judía, según la cual, cada segundo es la puerta por donde podía entrar el mesías. x

“En realidad, no hay un instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria -solo que esta tiene que ser definida en su singularidad

específica, esto es, como la posibilidad de una solución completamente nueva ante una tarea completamente nueva” (Benjamin, 2010, p. 31). Al insistir en una solución nueva para un problema completamente nuevo, Benjamin enfatiza en el carácter disruptor de la revolución. Dicho de otro modo, la sociedad sin clases no vendrá como resultado del progreso sino de su interrupción.

Pero, ¿en qué consiste esa interrupción y de qué manera es la solución completamente nueva para un problema completamente nuevo? La modernidad capitalista es percibida por Benjamin como la época del infierno marcada por las ansias de novedad que configuran una situación de eterno retorno de lo mismo. La mercancía se nos presenta como algo novedoso, la innovación es la norma de todo el mercado; no obstante, lo único nuevo siempre es la apariencia, el disfraz que asume la mercancía, pues como valor de cambio en oposición a las singularidades de los objetos y los seres humanos, opera una descualificación creciente del mundo. Introducir lo verdaderamente nuevo en esa historia es la real revolución en la que piensa Benjamin. Y eso radicalmente nuevo solo puede venir del pasado frustrado.

Al pensador revolucionario, la oportunidad revolucionaria peculiar de cada instante histórico se le confirma a partir de una situación política dada. Pero se le confirma también, y no en menor medida, por la clave que dota a ese instante de poder para abrir un determinado recinto del pasado, completamente clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da a conocer como mesiánica (Benjamin, 2010, p. 31).

El progreso capitalista ha avanzado pisoteando y aniquilando todos aquellos proyectos civilizatorios que se le han opuesto en el pasado. Por eso, la revolución en Benjamin coincide con el reconocimiento de la legitimidad de tales proyectos, a pesar de su derrota, pues no es en

el éxito pregonado por la civilización capitalista en donde encuentra la clave de legitimidad sino en su derecho negado. La revolución entonces es al mismo tiempo un acto de reparación de las injusticias pasadas producidas para legitimar el orden de opresión y el paso triunfal del progreso. xi

En esa medida, la memoria colectiva aparece como un arma fundamental de las clases oprimidas en la lucha por su liberación. A través de ella, las luchas de las generaciones pasadas fecundan las luchas presentes. xii

En estos proyectos frustrados está la clave que nos permite vislumbrar otra sociedad posible, incluso otra relación con la naturaleza, mediada por otra forma de utilización de las fuerzas técnicas sometidas al control de los humanos y en concordancia con los propósitos éticos y culturales de la nueva sociedad.

Tal y como lo entiende Benjamin, la voluntad política colectiva del proletariado se moviliza mirando hacia el pasado más que hacia el futuro, que siempre es hipotético. Por eso, los vínculos de solidaridad que unen al proletariado no se limitan a los miembros de una generación concreta. En la tesis XII de Sobre el concepto de historia, Benjamin acusa la socialdemocracia de haber socavado los vínculos de solidaridad intergeneracional al asignarle al proletariado el papel de redentor de las generaciones futuras. Así cortaron el nervio que le daba su fuerza. “En esta escuela [la socialdemocracia]”, dice Benjamin, “la clase desaprendió lo mismo, el odio que la voluntad de sacrificio. Pues ambos se nutren de la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados” (Benjamin, 2010, p. 27).

El recuerdo de esos abuelos esclavizados, de sus luchas y sueños frustrados, es el nervio de la revolución, cuando logra integrarse en la memoria colectiva de la clase revolucionaria. Aquí aparece en toda su dimensión la acción política

revolucionaria como acción mesiánica, que en un mismo acto o proceso lleva a cabo la revolución –la instauración de la utopía– y la redención –la restauración del pasado dañado. La oportunidad revolucionaria de cada instante está dada por el reconocimiento de un momento pasado que le es sincrónico. Pero esta sincronía es también una exigencia perentoria, no solo de reconocimiento, sino de redención. La revolución es también la oportunidad tantas veces frustrada para ese pasado concreto. Y en su reclamo del presente hay urgencia, pues “la imagen verdadera del pasado”, y con ella su oportunidad de realización, “está siempre a punto de desaparecer con cada presente que no se reconozca aludido en ella”. Y peor aún, la imagen verdadera de ese pasado pasa velozmente para desaparecer al instante. “El pasado solo puede ser atrapable como la imagen que refulge, para nunca volver más, en el instante en que se vuelve reconocible” (Benjamin, 2010, p. 21). Se trata de un instante significativo que, sin embargo, puede ser pasado por alto, con consecuencias éticas complejas, porque implicaría desaprovechar las oportunidades de un conocimiento histórico y una acción revolucionaria. xiii

Por lo demás, la redención que dicha revolución debe cumplir; no es solo la de las generaciones pasadas, sino también la de la naturaleza que gime bajo el imperio de una técnica puesta al servicio de la dominación y la destrucción. Eso implica que, en la revolución, las clases oprimidas no se limitan a la conquista del poder político y a la apropiación colectiva del aparato productivo erigido mediante el despliegue capitalista, sino que se abocan a su destrucción. Al respecto vale la pena retomar las consideraciones de Michael Löwy sobre el desarrollo técnico:

Por su naturaleza, su estructura, (el aparato productivo) no es neutral, sino que está al servicio de la acumulación de capital y de la ilimitada expansión del mercado. Está en contradicción con las necesidades de protección del ambiente y de la salud de la población. Es preciso, por lo tanto, “revolucionarlo”, en un proceso de

transformación radical. Esto puede significar cancelar ciertas ramas de la producción: por ejemplo, las plantas nucleares, algunos métodos masivos/industriales de pesca, la tala destructiva de selvas tropicales, etcétera (¡la lista es muy larga!). En cualquier caso, las fuerzas productivas, y no solo las relaciones de producción, deben ser transformadas profundamente, comenzando por una revolución del sistema energético, reemplazando los actuales recursos –esencialmente fósiles– responsables de la contaminación y envenenamiento del ambiente, por otros renovables, como el agua, el viento y el sol (Löwy, s.f.).

Ello, desde luego, implica también un cambio en nuestras prácticas de consumo, es decir, en nuestra forma de vida, lo cual se facilita con la reorientación del aparato productivo y su lógica. Pero demanda la constitución de nuevas subjetividades, de sujetos liberados de los impulsos incubados por el capitalismo, con el propósito de perpetuar la acumulación de capital como único propósito vital. Eso es ya un cambio radical que se orienta hacia la construcción de una nueva civilización y coincide con la interrupción del continuum histórico que buscaba Benjamin.

Referencias bibliográficas.

- Adorno, Max Horkheimer & Theodor. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Benjamin, Walter. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Benjamin, Walter. (2008). *Obras (Libro I)*. Vol. 2. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter. (2009). *Obras (Libro II)*, Vol. II. 2. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter. (2010). *Obras (Libro IV)*, Vol. 1. Madrid: Abada.
- Benjamin, Walter. (2010). *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Berman, Marshall. (2011). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.
- Buck-Morss, Susan. (1995). *Dialéctica de la mirada*. Madrid: La balsa de la medusa.
- Bury, John. (1971). *La idea del progreso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Calello, Osvaldo. (febrero 2003). «Gramsci, Trosky, la guerra de posición y la revolución permanente.» *La Gaceta*, n° 63.
- Castaño, Ricardo. (2014). «Crítica al ideal de progres.» *Revista Vínculos* 11, n° 1, p. 79-100.
- Cohen, Gerald A. (2015). *La teoría de la historia de Marx*. Madrid: Siglo XXI.
- Gómez, Marcos Santos. (2009). «Los oprimidos como luz: Benjamin, Kafka y la Teología de la Liberación.» *Revista de Filosofía* 34, n° 2: 157.174.

- Engels, Friedrich. (1972). El Anti-Duhring o la revolucion de la ciencia de Eugenio Duhring: introduccion al estudio del socialismo. Buenos Aires: Claridad.
- Engels, Friedrich y Marx, Karl. (2010). El Manifiesto Comunista. Medellín: Nuestra Era.
- Engels, Friedrich y Marx, Karl. (1975). Ideología Alemana. Bogotá: Arca de Noé.
- Engels, Friedrich y Marx, Karl. (1850). Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas. Mensaje, Bruselas.
- Gandler, Stefan. (2005). «¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás?» En La mirada del ángel: en torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin, de Bolívar Echeverría (Compilador). México: Ediciones Era.
- Gómez, Marcos Santos. (2009). «Los oprimidos como luz: Benjamin, Kafka y la Teología de la Liberación.» Revista de Filosofía 34, n° 2 157.174.
- Gramsci, Antonio. (1984). Cuadernos de la Cárcel. México: Ediciones Era.
- Kohan, Nestor. (2010). Nuestro Marx. Rebelión.
- Löwy, Michael. (2003). «Barbarie y Modernidad en el siglo XX.» Herramienta, n° 22.
- Löwy, Michael. (s.f.). «Ecosocialismo: hacia una nueva civilización.» Revista Herramienta, n° 42.
- Löwy, Michael. (1998). Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa central. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Löwy, Michael. (2015). Judíos Heterodoxos: romanticismo, mesianismo y utopía. México: Anthropos.
- Lukács, Georgy. (1984). Historia y conciencia de clase. Madrid: Sarpe.
- Marx, Karl. (2005). Contribución a la Crítica de la Economía Política. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl. (1976). El Capital. Vol. 1. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl. (1974). El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. Medellín: Oveja Negra.
- Marx, Karl. (1975). Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858. México: Siglo XXI.
- Marx, Karl. (1980). Las luchas de clases en Francia. Beijing: Ediciones en lengua extranjera.
- Marx, Karl. (1979). Crítica del programa de Gotha. Pekin: Ediciones en lengua extranjera.

- Mate, Manuel Reyes. (2003). «La causa de las víctimas. Por un planteamiento anamnético de la justicia.» III Seminario de Filosofía de la Fundación Juan March. Madrid.
- Mate, Manuel Reyes. (2006). *Media Noche en la Historia*. Madrid: Trotta.
- Mate, Manuel Reyes. (2011). «Memoria y Justicia en Walter Benjamin.» En *Justicia y Memoria: hacia una teoría de la justicia anamnética*, de José A. Zamora y Manuel Reyes Mate, 9-28. Barcelona: Antrhopos.
- Pérez, Luis alberto. (2016). *Modernidad, progreso y violencia: algunas claves para un concepto jurídico de revolución*. Encuentros 14, n° 2: 121-139.
- Sayre, Robert y Löwy, Michael. (2008). *Rebelión y melancolía: el romanticismo como contracorriente de la modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Smith, Adam. (1996). *La riqueza de las naciones*. Vol. I. Barcelona: Folio.
- Traverso, Enzo. (mayo-agosto 2004). *La singularidad de Auschwitz: Un debate sobre el uso público de la historia*. Cuicuilco 11, n° 31
- Velásquez, Augusto. (2008). *Marx y la idea de progreso en el Manifiesto Comunista*. Porik An: 31-57.
- Zamora, José A. (2008). *Dialéctica mesiánica: tiempo e interrupción en Walter Benjamin*. En *Ruptura de la tradición: estudios sobre Walter Benjamin y Martín Heidegger*, de Mateu Cabot y Juan L. Vermañá, 83-138. Madrid: Trotta.
- Zamora, José A. (2010). *José A. Zamora*. En *Memoria-Política-Justicia: En diálogo con Reyes Mate*, de Alberto Sucasas y José A. Zamora, 109-128. Madrid: Trotta.

Nota.

ⁱEste ensayo es en parte producto de la investigación realizada para mi tesis doctoral, que aborda la relación entre Emancipación y Redención en la filosofía de Walter Benjamin.

ⁱⁱEste movimiento coincide con lo que Adorno y Horkheimer denunciaron en su clásico libro, *Dialéctica de la Ilustración*, como el fracaso del proyecto racionalizador de la Ilustración a causa del tipo de racionalidad desarrollado. En este caso se trata de una amputación de la razón misma, que privilegió el desarrollo de su dimensión instrumental, aquella que se concentra en los medios para alcanzar un fin determinado, sin someter al mismo tiempo el fin a una deliberación racional. De esta manera la sociedad burguesa, asumió como fin en sí mismo la acumulación de capital, un fin incuestionable del cual se derivarían automáticamente los demás fines humanos. Toda la racionalidad, entonces, debía concentrarse en poner en movimiento los medios más eficaces para garantizar dicho fin: la acumulación (Adorno & Horkheimer, 1998).

ⁱⁱⁱPara dar cuenta de la correspondencia entre progreso, como racionalización de la vida, y barbarie moderna véase a Löwy, *Barbarie y Modernidad en el siglo XX* (Löwy, 2003). En el mismo sentido puede consultarse el sugerente texto de Enzo Traverso, *La singularidad de Auschwitz: Un debate sobre el uso público de la historia* (Traverso 2004). También puede explorarse esta relación desde la perspectiva sociojurídica en el ensayo de Luis Alberto Pérez, *Modernidad, progreso y violencia: algunas claves para un concepto jurídico de revolución* (Pérez, 2016).

^{iv}Ese positivismo en el marxismo se manifestó con mucha anterioridad en pensadores como el italiano Enrico Ferri que a finales del siglo XIX describía el proceso socialista (o su socialismo científico) en los términos más optimistas que pueda imaginarse:

El socialismo científico puede afirmar y afirma, con una certeza matemática, que la corriente, la trayectoria de la evolución humana, va en el sentido indicado y previsto por el socialismo; es decir, el sentido de una preponderancia progresiva y continua del interés y el beneficio de la especie sobre el interés y el beneficio del individuo (...). El socialismo es una fase natural y espontánea, y por consiguiente inevitable e irrevocable, de la evolución humana (Citado por Löwy, 2002, p. 118).

^vTodavía a finales de los años 70 del siglo pasado lograba una extraordinaria acogida entre los académicos marxistas el trabajo, que se convirtió en clásico, de Gerald A. Cohen, en el que mediante la metodología de una filosofía analítica (extraña por lo demás al marxismo) intentaba demostrar la verdad incontrovertible de la primacía del desarrollo técnico económico como determinante del desarrollo de las relaciones sociales y, por tanto, de la conciencia social (Cohen, 2015).

^{vi}Véase a propósito de la ambigüedad que capta Marx en la técnica moderna, el ensayo de Augusto Velásquez Forero, titulado Marx y la idea de progreso en el Manifiesto Comunista (Velásquez, 2008). Este autor, además se basa en un libro clásico de Marshall Berman, que no puede dejar de tomarse en consideración, porque toma precisamente una de las ideas claves del Manifiesto: Todo lo sólido se desvanece en el aire (Berman, 2011).

^{vii}Esta es una hipótesis para desarrollar que, por ahora, solo podemos dejar enunciada. Su comprobación requiere de un profundo estudio histórico sobre los últimos días del feudalismo y las fuerzas contradictorias que lo llevaron a su destrucción.

^{viii}Esta idea es desarrollada con suficiencia por Stefan Gandler en su ensayo titulado ¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás? (Gandler, 2005).

^{ix}En esta misma orientación avanza el ensayo de Ricardo Castaño, Crítica al ideal de progreso (Castaño, 2014).

^xA propósito de la relación entre utopía revolucionaria y mesianismo en el pensamiento de Walter Benjamin, véase de Löwy, Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa central (Löwy, 1998). Y Judíos Heterodoxos: romanticismo, mesianismo y utopía (Löwy, 2015).

^{xi}A propósito de la relación entre memoria y justicia reparadora véase Reyes Mate, Memoria y Justicia en Walter Benjamin (Zamora y Mate 2011). Y en La causa de las víctimas. Por un planteamiento anamnético de la justicia (Mate, 2003). También el texto de José A. Zamora a propósito de la obra de Reyes Mate, La provocación de las víctimas: a vueltas con la filosofía de la historia (Zamora, 2010).

^{xii}En este sentido la memoria de los oprimidos no se limita a una simple evocación o recuerdo, sino que cobra la fuerza de la actualización. Hacer memoria de los proyectos frustrados por el progreso y la lógica de la dominación es recuperar su vigencia para el presente, a pesar de su fracaso en el pasado. A propósito de la memoria como actualización véase a Reyes Mate en Media Noche en la Historia (Mate, 2006). También resulta importante, desde otra dimensión, el ensayo de Marcos Santos Gómez, Los oprimidos como luz: Benjamin, Kafka y la Teología de la Liberación (Santos Gómez, 2009).

^{xiii}Solo en el ahora de la cognoscibilidad, resalta Zamora, ese momento es reconocible en una imagen determinada: “Pasado ese instante”, continúa Zamora, “son otras las constelaciones que se establecen y son otras las imágenes que pueden ser reconocibles. En cada nuevo instante se constituyen nuevas constelaciones con el pasado, se hacen reconocibles otras imágenes. Podría decirse que hay instantes del pasado que esperan esa posibilidad de configuración con el presente, que están citados secretamente con él para cristalizar en una imagen dialéctica, que como un fognazo confiere a ese presente una plenitud que Benjamin identifica con ‘lo verdaderamente nuevo’” (Zamora, 2008, p. 124).