

COMENTARIOS A LA OBRA DE DANIEL Bensaïd
(1946-2010): *MARX INTEMPESTIVO. GRANDEZAS Y
MISERIAS DE UNA AVENTURA CRÍTICA*¹

El martes 12 de enero de 2010 dejó de existir el teórico marxista y militante francés Daniel Bensaïd. Nacido en 1946 en Toulouse, Bensaïd fue una indiscutible figura intelectual en la cual se condensó la existencia de un hombre de acción, un dirigente político y un reconocido teórico del marxismo de nuestro tiempo. Los siguientes comentarios sobre *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, pretenden ser un breve y modesto homenaje al notable aporte teórico y político de Bensaïd, quien en su basta obra permitió resdescubrir, al menos a tres generaciones, en Europa y América Latina, un marxismo vivo y actuante, despojado de ortodoxias burocráticas, dogmatismos y formalismos reduccionistas.

Bensaïd fue un filósofo marxista y un “militante” de toda la vida. Desde muy joven formó parte de las Juventudes del Partido Comunista Francés; impulsor del mayo del 68 desde la propia Universidad de Nanterre, militando en la dirección de la Juventud Comunista Revolucionaria (LCR). En 1969 participa en la formación de la LCR, formando parte de su dirección y de la IV Internacional desde entonces. A partir de su experiencia militante, Bensaïd desarrolló también un marxismo renovador, abierto y autocrítico, que sobrevivió al colapso y monstruosidad del marxismo ortodoxo, así como de las cenizas del estalinismo, del llamado socialismo real y de cierta tradición del marxismo occidental.²

¹ Bensaïd, Daniel, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2003. Los comentarios a la obra citada de Daniel Bensaïd, surgieron como resultado de una invitación hecha por Elvira Concheiro y José Gandarilla, investigadores del CEIICH-UNAM y coordinadores del Seminario permanente *Marx revisitado: posiciones encontradas*, desarrollado a lo largo del año 2009. El 7 de diciembre de 2009, presenté una versión preliminar del texto, a efecto de comentar la obra de Daniel Bensaïd, *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*, con la participación de Massimo Modonesi y José de Jesús Rodríguez Vargas.

² Cfr. Lund, Andrés, *Daniel Bensaïd y el fantasma del comunismo, Figuras del actual marxismo renovado*, Fundación Andreu Nin, <http://www.fundanin.org/lund2.htm>, 07 marzo 2010, 18:00 hrs., p. 2.

La obra en cuestión de Daniel Bensaïd, publicada en francés en 1995 y en español en 2003, constituye un esfuerzo lúcido, erudito y riguroso, respecto a la obra política y científica de Marx, de sus grandes continuadores (Engels, Lenin, Lukács, Trotsky, Gramsci, Benjamín); de sus oscuros o lúcidos revisores (Kautsky, Rosa Luxemburgo, Stalin, Bujarin, Zinovieff); de sus detractores o interpretes de ayer y de hoy (Popper, Kosik, Althusser, Colletti, Cohen, Harvey, Jameson, Eagleton). La obra de Bensaïd, es una excepcional investigación, cuya característica esencial es la de destacar, en la complejidad del discurso científico-político de Marx y los ulteriores “marxismos”, la combinación creativa entre la diversidad de los decursos de la historia real y efectiva (pasada, presente y futura) y la escritura de la historia misma, así como entre la *Crítica de la economía política* con las ciencias y la filosofía de ayer y de hoy. Pero a su vez, en nuestra contemporaneidad, el texto de Bensaïd, es un discurso complejo sobre Marx y los mil “marxismos”; un discurso en momentos discontinuo y antinómico de una gran audacia teórica y probado compromiso político, entendida ahí la política como horizonte del presente y como posibilidad. La de Bensaïd, es una escritura extraña, inquietante y ambivalente, en tanto libre de sacralizaciones, ortodoxias y formalismos; su ritmo, sus giros y emplazamientos, producen en el lector un efecto de lectura a través del cual se obtiene la experiencia de múltiples debates y argumentos entrecruzados, en momentos complementarios o contradictorios.

En efecto, la obra teórica y política de Marx es omniabarcante y, simultáneamente, variada, discontinua y subversiva; de tal suerte que es en extremo difícil captar de golpe la pluralidad de sentidos en ella expresados. Y es que al recorrer la odisea de la *praxis* histórico-concreta cincelada en el discurso de Marx, así como su resonancia en los lectores revolucionarios de su tiempo y en sus ulteriores seguidores (en las diversas coyunturas escogidas por las circunstancias históricas), no todos ellos percibieron a cabalidad la multiplicidad, riqueza y variaciones del gran pensador que fue Marx, es decir, no lo comprendieron a plenitud o sólo lo entendieron parcialmente.

Como una suerte de *relámpago inaudible*, a partir de la irrupción de la teoría marxista, la inmensa revolución del pensamiento histórico, social, político, científico y filosófico efectuada por Marx, corrió la misma suerte de todos aquéllos genios que trastocaron los cimientos del mundo, tal como ocurrió con Freud, Nietzsche o Heidegger; es decir, se convirtieron en referente irrenunciable, en objeto de interpretación adoptable o adaptable, de acuerdo a cada

circunstancia histórica y lugar de enunciación, sea para derivar de la perspectiva abierta un instrumento estratégico de lucha revolucionaria, a efecto de destruir parte del mundo existente expoliado por las garras del capital, o para instituirlo, deformarlo, caricaturizarlo y desnaturalizarlo, convirtiéndolo así en una nueva religión legitimadora de nuevas formas de dominación, tal como ocurrió con el stalinismo, lo cual constituyó la negación del marxismo mismo.

En contra de los valores del mundo burgués, en los años setenta del siglo pasado, la generación de Bensaïd buscó sus referentes prácticos en las luchas revolucionarias del tercer mundo, en la guerra de resistencia vietnamita y en figuras emblemáticas como la del Che Guevara, no sin dejar de nutrirse del radicalismo juvenil y estudiantil que recorría Europa y discutía sobre los procesos revolucionarios en Italia, Argentina, Chile y Portugal. Por entonces, muchos destacados militantes del 68 se convertían en los autodenominados “nuevos filósofos”, anticomunistas y proclives a posiciones de derecha, bajo la impronta del post estructuralismo francés, que desplazaba al marxismo del mundo académico, haciendo con ello emerger las desmovilizadoras teorizaciones sobre la sensibilidad posmoderna en las ciencias, la filosofía y el conjunto de la cultura.³

Ahora bien, a casi 15 años de distancia de haber sido publicado el *Marx intempestivo* de Bensaïd, la obra sigue produciendo perplejidad y asombro. Ello, no sólo por la solidez, seriedad y rigor del texto en cuestión, sino también en razón del atrevido desafío teórico y político, lanzado, tanto a los protagonistas inmersos en el debate internacional sobre el sentido y significado del marxismo como para los nuevos movimientos de emancipación, como lo han sido las luchas alter mundistas, la irrupción de la resistencia neozapatista en México y de los sin tierra en Brasil, en una circunstancia en la cual a Marx se le había dado por muerto y se le enterraba bajo los escombros del Muro de Berlín.

Desde entonces, diversos problemas teórico-políticos del marxismo y del socialismo, vistos aún como alternativas de múltiples voces y movimientos, han experimentado serias transformaciones producidas en el marco de cambios históricos de fondo a nivel

³ Cfr. Lund, Andrés, *Daniel Bensaïd y el fantasma del comunismo, Figuras del actual marxismo renovado*, Fundación Andreu Nin, <http://www.fundanin.org/lund2.htm>, 07 marzo 2010, 18:00 hrs., pp. 2 - 3.

mundial, tales como la importancia de la revolución tecno científica, iniciada a mediados del siglo XX y consolidada en la década de los ochenta, analizadas en profundidad por Bensaïd; la crisis del eurocomunismo, de la socialdemocracia y del nacionalismo revolucionario; la disolución de la Unión Soviética, el derrumbe del llamado socialismo real en los países de Europa del Este y la caída del muro de Berlín; así como la cruenta balcanización de lo que fuera la nación yugoslava, el retorno de una pléyade de fundamentalismos, de nuevos movimientos antisistémicos y la emergencia de conflictos inter-étnicos en muchos países del sur del mundo. Todo ello, en el contexto del auge y crisis del neoliberalismo, como ideología dominante en el proceso de globalización y de la recuperación del capitalismo sin freno, que impuso la dominación incontrastable, económica, política y militar de EU a nivel mundial, a lo cual también hubo de contribuir el fin de la guerra fría.

Sin el trasfondo de esos sucesos históricos y sus eventos teóricos correspondientes, no podría ser comprendida la obra de Bensaïd. Se trata por tanto de patentizar algunos problemas de la diversidad de los espacios teórico-políticos abiertos en *Marx intempestivo* que, a mi juicio, son de gran actualidad y validez como aportes semi olvidados y, simultáneamente, discernir aquellos residuos que contendrían todavía una carga de ortodoxia y dogmatismo, atribuidos a nuestras circunstancias históricas en los actuales debates sobre el sentido teórico, político e ideológico inherente a una nueva lectura crítica de las fuentes clásicas del marxismo, en la cual Bensaïd deja hablar a los textos por sí mismos.

Marx intempestivo induce a pensar en los posibles nexos entre la unidad coherente de lenguajes diversos en Marx y mundos posibles, frente a la tensa relación entre el conocimiento crítico desarrollado por Marx, respecto a la lucha por el control estratégico del mundo, de cara a nuevos fenómenos de lucha y resistencia, de violencia y exclusión, de nuevas formas de marginalidad, pobreza y explotación, de repulsión migratoria y devastación ambiental. En síntesis, el texto nos revela la guerra por el control de la palabra, en tanto que los conceptos, categorías y clasificaciones no están fuera de la dimensión política y de los escenarios culturales de lucha y resistencia. Mejor aún, el discurso sobre la democracia que hoy ostentan las elites mundiales, nacionales y locales, lo mismo que las viejas categorías, conceptos y clasificaciones académicas y disciplinarias expresan a lo sumo una imagen superficial de las nuevas fuerzas hegemónicas que mueven al mundo y de las diversas resistencias que hoy encara el sistema capitalista mundial.

Ahora bien, en el texto citado de Andrés Lund, se hace referencia al clásico libro de Perry Anderson *Consideraciones sobre el marxismo occidental*,⁴ en el cual se caracterizó a esa forma precisa de reflexión marxista como estrictamente filosófica, sin nexo alguno con los problemas derivados de la economía, la política y, por lo tanto, divorciado de la militancia. Según ese juicio, era necesario contrastar el “marxismo occidental” con la tradición trotskista, detractora tanto del estalinismo y de las burocracias como del capitalismo en sus nuevas fases y, según se afirma, una tradición que había producido importantes obras históricas, políticas y económicas (como las de Deutscher, Rosdolsky, Mandel y el mismo Bensaïd, entre otros), tradición que siempre habría intentado unir la teoría y la práctica revolucionarias. Sin embargo, mucho antes que Perry Anderson, Maurice Merleau-Ponty en su libro publicado a mediados del siglo XX *Las aventuras de la dialéctica*,⁵ efectuó una lúcida y libre exposición sobre la vida, el proyecto intelectual y político de Weber, Lukács, Lenin, Trotsky y Sartre, con el fin de precisar las disonancias cognoscitivas del llamado “marxismo occidental”, representado sobre todo por Lukács, con otra tradición emblemática por Lenin y Trotsky los cuales siempre, de manera incansable, lúcida e intransigente, habían intentado unir la teoría y la práctica revolucionarias.

En las páginas dedicadas a Lukács, Merleau-Ponty destacaba la caracterización que el joven filósofo en su monumental obra *Historia y consciencia de clase*⁶ hacía de la filosofía crítica moderna, de cómo ésta había nacido de la estructura cosificada de la consciencia, en correspondencia con la estructura básica de la sociedad capitalista (la mercancía) y sus correspondientes formas de objetividad y subjetividad atravesando, ineludiblemente, las esferas de la sociedad, la política y la cultura. Como contra-imagen Lukács pensaba, filosóficamente, que el acto de un sujeto universal (el proletariado) al ser el equivalente subjetivo (la consciencia posible) de la cosificación total, y que habría puesto en cuestión todas las mitologías conceptuales de la relación sujeto-objeto, volvería transparente el presente histórico para la teoría encarnada en la

⁴ Anderson, Perry, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, Editores, México, 2005.

⁵ Merleau-Ponty, Maurice, *Las aventuras de la dialéctica*, La pléyade, Buenos Aires, 1974, p. 38.

⁶ Lukács, Georg, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, Grijalbo, México, 1969.

conciencia de clase del proletariado. No obstante, en el capítulo dedicado a Lenin titulado “Pravda”,⁷ Merleau-Ponty afirmaba que la tentativa de Lukács había sido muy mal recibida por la ortodoxia, considerando de facto como una revisión del marxismo un libro que sólo quería desarrollar la dialéctica marxista, oponiéndole lo que esa ortodoxia llamaba el a b c de la filosofía marxista; en otras palabras, la definición de la verdad como acuerdo de la representación de los objetos que se encuentran fuera de ella, es decir, ese marxismo vulgar, según Merleau-Ponty, en el cual veía Lukács un producto de la reificación capitalista, chocando así con la perspectiva de *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin. Finalmente, en el capítulo dedicado a Trotsky, titulado *La dialéctica en acción*,⁸ Merleau-Ponty destacaba que para Trotsky en su libro, *Su moral y la nuestra*, afirmaba que es moral aquello que contribuye a la autoconciencia del proletariado en el poder, en tanto no todos los medios están permitidos, es decir, los procedimientos y métodos indignos al margen de la clase obrera, sustituyéndola por la adoración de los jefes, sería siempre inadmisibles; de tal suerte que para Trotsky, al igual que en Lukács, la revolución en acto no sólo es un hecho objetivo, sino también es un acto consciente y permanente.⁹

La anterior digresión es importante, si consideramos el inicio del fin de estos largos y oscuros años de avasallamiento neoliberal y resistencias aisladas, al momento en que surgen nuevos movimientos anticapitalistas y el fantasma del comunismo, así como la recuperación –por parte de Bensaïd- de tradiciones semi olvidadas críticas y autocríticas, como las de Benjamin, Trotsky y Gramsci, quienes nunca abandonaron su herencia ni su proyecto revolucionario.

A esa herencia, en el siglo XXI perteneció Bensaïd: un filósofo marxista y un “militante” incansable e indoblegable. El *Marx intempestivo* de Bensaïd, parte de la idea de que no hay un Marx original y menos aún homogéneo, de tal suerte que en su obra es posible encontrar una crítica de la razón histórica que cuestiona una filosofía de la historia universal, a la cual de-construye y desacraliza, proscribiéndole su necesidad y su teleología inmanente,

⁷ Merleau-Ponty, Maurice, *op. cit.*, p. 71.

⁸ *Ibid.*, p. 87

⁹ Trotsky, León, *Leur morale et la notre*, citado por Merleau-Ponty, Maurice, *Las aventuras de la dialéctica*, p. 89.

una crítica de la razón sociológica determinista o reduccionista, así como de la positividad científica, amalgamada al progreso y el productivismo; contrariamente insiste en el devenir y en los contratiempos, desempolvando las leyes tendenciales del capitalismo registradas en la obra de Marx, en la cual no hay lugar, entonces, para una filosofía de la historia, sino una teoría crítica de la lucha social y de la transformación del mundo.

Ahora bien, frente a la crítica desatada por Popper en su libro *La miseria del historicismo*,¹⁰ según Bensaïd, Popper construye un Marx inexistente en la obra del gran fundador: “Para desenmascarar ‘la miseria del historicismo’, Popper se hace a la medida un ridículo texto con citas tomadas de Comte o Stuart Mills más que de Marx o Hegel (...) Generalmente, Popper da testimonio de un conocimiento muy superficial e incierto del pensamiento de Marx...”¹¹ Sin embargo, Bensaïd habría de observar también en el llamado “marxismo occidental” y el economicismo de la Segunda Internacional, la mayor tentación historicista, determinista y teleológica, de un tribunal racionalista de la historia que terminó también por desvirtuar la obra de Marx.

En efecto, una concepción historicista de Marx emergió en los años veinte del siglo pasado, teniendo como idea central del marxismo occidental —a pesar de los indiscutibles aportes de Lukács y Gramsci a la teoría marxista— una “concepción del mundo” (de la “naturaleza”, del “hombre” y de la “historia”); como “doctrina” política; como “cosmovisión”, como historicismo absoluto o como filosofía de la *praxis*.

Según Althusser, al cual Bensaïd no fue del todo refractario, los responsables del historicismo atribuido a Marx habrían sido Lukács, Gramsci y Sartre. En ese horizonte, Althusser trató de devolver al marxismo su dignidad de ciencia y de teoría: la estructura frente a la historia. Sin embargo, esa interpretación igualmente desnaturalizaba al marxismo, aunque ahora no para transformarlo en un “saber total” —como sería la tentativa de Sartre— sino en una “teoría general”, una ciencia. Lo histórico desaparecería del marxismo, como antes Sartre había disipado la estructura, al considerar al marxismo como la filosofía insuperable de nuestro tiempo, en tanto no desaparecieran

¹⁰ En ese sentido para Popper, citado por Bensaïd: “El capital es en gran medida, un tratado de moral social, pero ésta nunca es defendida ahí como tal”, Popper, Karl R., *La miseria del historicismo*, Alianza Taurus, Madrid, 1961.

¹¹ Bensaïd, *op. cit.*, pp. 33-34.

y fueran superadas las condiciones históricas que lo habían engendrado. Althusser, por su parte, afirmaba que Marx produjo una nueva ciencia (el materialismo histórico) de la cual no pudo darse entera cuenta. Esta idea no era del todo falsa: la ciencia y el trabajo *producen* conocimiento, vuelven humana e inteligible la materia. Sin embargo, ese conocimiento, precisamente por ser un producto es histórico no siendo, por tanto, una estructura que pueda descifrarse a la manera de la física y las matemáticas. Inversamente, Sartre veía al marxismo como historia y moral, en tanto Althusser lo consideraba como una empresa científica. De ambas maneras pretendían hacerlo impermeable a toda crítica. En realidad no lo desembarazaban de un cierto sesgo dogmático: lo erigían como modelo intocable, ya sea del proceso histórico o de las estructuras de la ciencia; por lo tanto, en ambas tentativas, el marxismo no experimentó del todo una apertura a otros horizontes, como lo fue en la perspectiva abierta por Bensaïd, a una historia acontecimental, irruptiva, aleatoria y como horizonte de lo políticamente posible.

Por lo que respecta al joven Lukács, los problemas planteados en *Historia y conciencia de clase* contienen, como fundamento, una matriz historicista, cuya base temporal descansó en un concepto de totalidad expresiva de inspiración hegeliana criticada con gran rigor y profundidad en los años sesenta del siglo pasado por el mismo Althusser y por Colletti. En esa crítica de la matriz historicista, la existencia histórica es tal que los elementos del todo coexisten siempre en el mismo tiempo continuo y homogéneo, en el mismo presente, siendo contemporáneos los unos a los otros, precisamente, en ese mismo presente. Ese concepto de totalidad permitía un “corte de esencia”, es decir, una operación intelectual que establece, en cualquier momento del tiempo, un corte vertical del presente en el cual todos los elementos del todo son revelados por este corte en una relación que expresaba inmediatamente su esencia interna.

Algo semejante ocurre con el marxismo analítico anglosajón diseccionado por Bensaïd. Así, por ejemplo, en *Karl Marx, una interpretación analítica*, Elster sostiene que Marx no previó que el advenimiento del comunismo pudiera ser *prematureo* y que, a semejanza del modo de producción asiático, se convirtiera en un callejón sin salida en la historia. De la misma manera, Gerald Cohen afirma que un capitalismo debilitado vuelve sólo posible la subversión potencialmente reversible del sistema capitalista y no la construcción del socialismo.

Al respecto, Bensaïd nos retrotrae al *Prólogo de 1859* a la *Contribución a la crítica de la economía política*, respecto a la relación

contradictoria entre fuerzas productivas, relaciones de producción y revolución social. Y es que Elster y Cohen no logran escapar de las trampas formales del célebre *Prólogo de 1859*: la revolución anticapitalista puede ser prematura y en consecuencia la teoría marxista hoy vería fracasar su objetivo socialista.

En el marxismo analítico se confunden varias cuestiones, en tanto para Bensaïd no hay un solo y único desarrollo posible, socialmente neutro, de las fuerzas productivas. Varias vías, de consecuencias sociales y ecológicas diferentes, son siempre concebibles. Sin embargo, la satisfacción de las necesidades sociales nuevas y diversificadas sobre la base de un menor tiempo de trabajo, como condición de la emancipación de la humanidad del trabajo forzado, pasa necesariamente por el desarrollo de las fuerzas productivas.

Sin embargo, una interpretación inversa parece más conforme al pensamiento de Marx, respecto al cual, según Bensaïd:

...ningún sentido preestablecido de la historia, ninguna predestinación justifica la resignación a la opresión. Inactuales, intempestivas, extemporáneas, las revoluciones no se integran a los esquemas preestablecidos de la “supra-historia” o a los “pálidos modelos supra-temporales”. Su acontecimiento no obedece al programa de una historia universal. Nacen al ras del suelo, del sufrimiento y la humillación. Siempre hay razón para rebelarse.¹²

En ese horizonte, para Bensaïd, el presente es la categoría temporal central de una historia abierta. Es el tiempo de la política que en lo sucesivo prevalece sobre la historia como pensamiento estratégico de la lucha y la decisión: “El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es transición, sino que ha llegado a detenerse en el tiempo”¹³ tal como lo planteaba Benjamin. A la “igualación lógicamente imposible” de las clases, Marx opone su abolición “históricamente necesaria”. Esta necesidad histórica no tiene nada de fatalidad mecánica, en tanto la especificidad de la economía política impone repensar los conceptos de azar y de ley, es decir, impone distinguir la necesidad “en el sentido especulativo-abstracto” de la necesidad “en el sentido histórico-concreto”.

¹² *Ibid.*, p. 95.

¹³ Benjamin, Walter, “Tesis de filosofía de la historia” en *Discursos interrumpidos*, Taurus, Madrid, p. 189, (traducción de Jesús Aguirre). Citado por Bensaïd, Daniel, *op. cit.*, p. 96.

El gran hallazgo de Marx, busca entonces tomar los dos extremos: emanciparse de la abstracción de la historia universal, de lo universal que pretende planificar, sin caer en el caos insensato de las singularidades absolutas, es decir, de lo que no sucede más que una vez, sin recurrir al comodín de la idea teleológica del progreso masivo. En la medida en que la universalización es un proceso, la idea de progreso no se conjuga en presente indicativo sino, como afirmaba Althusser, sólo haciendo historia en futuro anterior, pero bajo reserva y bajo condición.

La idea de progreso supone, en efecto, una escala de comparación fija y un estado recapitulativo al final de una idea predeterminada de la historia. Para el optimismo liberal de ayer y de hoy, todo cambio y transformación, cobra el sentido de un progreso en relación con el cual no debería haber regresión. Sin embargo, en un horizonte tan distinto pero certero como el de Marx, Weber o Simmel, la creencia en el progreso histórico excluye la contingencia y la invención de lo posible.

En los hechos, lo que el marxismo analítico hace con Marx es de la misma factura que las interpretaciones historicistas de inspiración hegeliana, tal como lo muestra Bensaïd. En Hegel, las formas del pasado, del presente y del futuro se reencuentran en la singularidad del ahora. Es por eso que Hegel se niega a ver en el devenir de la historia la necesidad abstracta e irracional de un destino ciego. Hegel piensa por el contrario en una historia universal cuyo tribunal no es un simple juicio impuesto, sino el desarrollo de la conciencia de sí y de la libertad del espíritu. Entonces, “la marcha del espíritu universal trasciende a las grandes y las pequeñas pasiones, a los puntos de vista subjetivos, a los momentos en los cuales desaparecen las formas particulares.”¹⁴

Al respecto, Bensaïd destaca el veredicto historicista de Hegel: “Los momentos que el Espíritu parece haber dejado atrás de él, los sigue poseyendo siempre en su actual profundidad. Tan es verdad que en filosofía se trata siempre del presente”.¹⁵

Para Bensaïd una contraimagen de la visión hegeliana del tiempo histórico que inspira a Lukács, conllevan la diferencia –polémica en sí misma- entre una concepción expresiva del tiempo histórico y su

¹⁴ Hegel, Friedrich. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introducción al curso de Berlín, 1820, Folio-Essai, Paris, Gallimard, 1993. Citado por Bensaïd, Daniel, *op. cit.*, p. 117.

¹⁵ Bensaïd, Daniel, *op. cit.*, p. 117.

reflexión especulativa, respecto a otra constructivista o teóricamente “producida” del mismo, es decir, que considera el conocimiento como un proceso de producción teórico-conceptual marcado por la finitud, en franca ruptura con la imagen especular inscrita en el sueño de una historia universal que difiere del materialismo. Como diría Merleau-Ponty, es forzoso que la dialéctica al volverse material se entorpezca. En Marx el espíritu se hace cosa mientras que las cosas se saturan de espíritu, la trama de la historia es el devenir de las significaciones convertidas en fuerzas o instituciones. De allí que haya en Marx una inercia de la historia, y también, para dar continuidad a la dialéctica, un llamado a la invención humana.¹⁶

Así, por ejemplo, en la *Crítica de la economía política*, el tiempo de la producción económica, siendo un tiempo específico (diferente según el periodo histórico tratado) es, como tiempo específico, un tiempo complejo no-lineal; es, por decir lo menos, un tiempo de tiempos, es un tiempo complejo que no se puede leer en la continuidad del tiempo de la vida, de los procesos naturales o de los reflejos expresivos; es por tanto un tiempo que es preciso registrar como parte de un conjunto de tendencias a partir de las estructuras propias de la producción; de la misma manera que sabemos, por ejemplo, desde Freud, que el tiempo del inconsciente no se confunde con el tiempo de la biografía; que por el contrario, es preciso construir el tiempo del inconsciente para llegar a ciertos rasgos de la biografía.¹⁷

Entonces, cada tiempo específico, relativamente autónomo, no es accesible como “entrecruzamiento” complejo de diferentes tiempos, ritmos, cadencias y torsiones, sino en su concepto específico, que como todo concepto no se “da” jamás de manera inmediata, no es nunca legible en la realidad visible; este concepto diferencial del tiempo, como todo concepto, debe ser construido, producido. Para Bensaïd, la novedad de Marx consiste, entonces, en una forma de pluralizar los tiempos, a tenor de los ritmos y los ciclos múltiples de una temporalidad condensada en la política. A partir de ese supuesto, el presente ya no es un eslabón en la cadena de los tiempos, sino un momento en la selección de las posibilidades en el futuro.¹⁸

¹⁶ Merleau-Ponty, Maurice, *op. cit.*, p. 41.

¹⁷ Cfr. Althusser, Louis. *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*, Siglo XXI, Editores, Madrid, 1993, pp. 201-211.

¹⁸ Cfr. Bensaïd, Daniel, *op. cit.*, p.120.

Sobre esa nueva forma plural de la temporalidad Bensaït concluye:

La anunciada nueva escritura de la historia rompe con el tiempo sagrado de la salvación, lo mismo que con el tiempo abstracto de la física. Se trata de encontrar el sentido de los ritmos y los comienzos, de conjugar regularidad y novedad, de construir un tiempo cuyas categorías (crisis, ciclos y rotaciones) están por inventarse. El capital es una organización conceptual específica y contradictoria del tiempo social. Esta desacralización radical del tiempo consolida la representación de una inmanencia histórica rigurosa. Marx no puede ir más lejos. Sus anticipaciones programáticas exploran la línea del horizonte"...El libro primero de *El Capital*, el del tiempo robado, revela el secreto prodigioso del plusvalor arrancado en las galerías subterráneas de la producción, fuera del alcance de miradas indiscretas. El libro segundo, el de las metamorfosis y la circulación del capital, explora los silogismos del tiempo. El libro tercero, el del proceso de reproducción de conjunto, encuentra a través de la competencia y la transformación del plusvalor en ganancia el tiempo vivo de los conflictos y las crisis.¹⁹

Esta retrospectiva crítica respecto al historicismo en el cual se hace sentir una mayor presencia de Hegel que de Marx no es inútil, si consideramos la resonancia que en su visión de la cosificación del tiempo habría de tener, en los comienzos del siglo xx europeo, la fuerte reacción espiritualista contra el ideal decimonónico de las ciencias. Y es que antes y después de Lukács, la cosificación fue percibida como resultado del intelecto producido por la ciencia y la técnica, como una suerte de reacción espiritualista contra el ideal clásico de las ciencias y, específicamente, contra su imagen petrificada del tiempo.

Esa forma de la reflexión que representa una exaltación contra las ciencias, muestra un revelador parecido con el reclamo hecho por Engels a la metafísica en su "*filosofía romántica de la naturaleza*" expuesta paradójicamente, con gran profundidad e ingenuidad, en su visión del "*materialismo dialéctico*", tanto en *La dialéctica de la naturaleza*, como en el *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. En los cimientos de esa convergencia hay un núcleo doctrinal: la crítica del "intelecto" como superación del principio de

¹⁹ *Ibid.*, pp. 124, 125.

no contradicción. En Engels, el intelecto (en tanto que “*dogmático*”) representaba con su rigidez, inmovilidad y congelamiento, el rostro desnudo de la metafísica espiritualista. Por ello, para Engels, la crítica del “intelecto” habría de suponer el golpe de gracia dado a la metafísica, es decir, la superación del principio de no-contradicción como fundamento incuestionable del “materialismo dialéctico”.

Por supuesto, Engels no alcanzó a vivir el momento en que emergió en Europa la gran ola de reacciones idealistas contra la ciencia, signada por la venganza póstuma de la filosofía respecto del “intelecto”, habiendo sido el marxismo occidental de Lukács y Korsch –durante la crucial coyuntura teórica de los años veinte– testigo inerte, y a veces cómplice, de las soluciones ofrecidas por aquel movimiento caracterizado por Colletti y Althusser como obscurantista e involutivo, y cuya pretensión habría de consistir en romper la estabilidad e inmutabilidad cifrada en la imagen fija y redondeada de una cultura dominada por las ciencias, ante la cual la filosofía había sucumbido. No obstante, resulta curioso y paradójico que para Lukács la “dialéctica de la naturaleza” y el “materialismo dialéctico” resultaran ser empresas peregrinas. Ello en razón de que una interpretación dialéctica de la constitución y desarrollo de las ciencias modernas (en cuyos contenidos está presente el principio de no-contradicción), así como de los objetos por ellas representados (la naturaleza) no absuelve a las ciencias de su parcialidad y fijeza conceptuales; toda vez que para Lukács la dialéctica era un método pertinente sólo en la dimensión de la historia, cuya experiencia humana suponía, precisamente, una superación de la naturaleza y, por lo tanto, la posibilidad de una consciencia verdadera liberada del yugo de la cosificación.

La ciencia por tanto sería identificada con el positivismo y, de manera simultánea, el mundo cosificado sería inmediatamente confundido con la imagen científica del mundo físico-natural representado por la ciencia.

No es un azar la distancia fundamental que separa la empresa teórica de Marx respecto de las ulteriores tendencias historicistas centrada en su diagnósticos del capitalismo: mientras que el primero habría pensado las leyes del capitalismo como tendencias que podían ser torcidas o trastocadas a través de bifurcaciones o rupturas, en las cuales las ciencias -como fundamento crítico- tendrían un peso relevante para el proyecto de la emancipación humana; para el historicismo, por el contrario, la racionalización progresiva de la sociedad capitalista, cimentado en la razón tecnocientífica, suponía un dominio organizacional de dimensiones

incalculables y, por tanto, de un sojuzgamiento de la libertad humana como resultado de la cosificación ante el echo inexorable de la racionalización instrumental.

Al respecto, erróneo sería, según Bensaïd, reducir el pensamiento de Marx a una filosofía de la historia universal, con un macro-sujeto que persigue sus fines. Contrariamente, en *La ideología alemana*, *los Grundrisse* y *El Capital*, hallamos el cuestionamiento de una historia sagrada y fetichista, que recupera “una nueva escritura de la historia” que registra historias conflictivas, en las que interactúan diversas fuerzas sociales con su “desarrollo desigual y combinado”, cruzadas por necesidades y tendencias, azarosas y de elecciones libres, abriendo o cerrando posibilidades, con saltos y regresiones. En contra de un tiempo lineal, único y fatal, Marx y la herencia del marxismo revolucionario se ubican en los tiempos fracturados del presente, en la “discordancia de los tiempos”, en los tiempos intempestivos, explosivos, inesperados, no fatales ni deterministas, sin fin asegurado. Al de-construir la noción de historia universal cada presente ofrece una pluralidad de desarrollos posibles. En esa historia abierta se hace posible la elección estratégica y la lucha, de modo que la política prevalece sobre la historia, tal como lo destacó Benjamin. Por ello, Bensaïd reivindica a un Marx como pensador de lo posible, un pensador que, en la esfera de las necesidades sociales, admite los posibles contingentes y el ser en potencia, el que formula “leyes tendenciales”, el que ve en las crisis la apertura de posibilidades revolucionarias. Más allá del tiempo sagrado de la salvación (y de toda filosofía de la historia), más allá del tiempo abstracto de la física (y de todo determinismo y mecanicismo), Marx aprecia entonces el tiempo profano del capital como una temporalidad social e histórica que produce sus condiciones presentes, las reproduce cíclicamente, mientras genera sus crisis y las condiciones para un porvenir posible.

La dialéctica de la negatividad hegeliana que reduce todo a un único factor, que se desdobra indefinidamente para alcanzar luego un nivel superior, es característica de aquella conciencia mitologizante que le permite ver el devenir del mundo como un conflicto primigenio que la síntesis acaba por reconciliar. Sin embargo, esa lógica no sólo es idealista, falsa y simple; por el contrario, lo real y lo verdadero es lo complejo, en tanto la dialéctica marxista supone una lógica heterogénea y diversa.

En efecto, el problema se torna interesante cuando se trata de la emergencia de lo nuevo. Así, por ejemplo, en el historicismo de corte hegeliano era imposible explicar satisfactoriamente el paso

de lo antiguo a lo nuevo, privilegiando ya sea la permanencia (continua y homogénea) a expensas de la emergencia, o bien al arbitrario surgimiento de nuevas líneas, pero bajo una visión predeterminada de su aparición, ya contenidas de antemano en el germen y despliegue de los orígenes de la conciencia, cuya génesis sería registrada por la filosofía. En la simplicidad de esa lógica, ninguna correspondencia conceptual era posible, lo cual conducía en la teoría de la práctica a recurrentes acusaciones y autojustificaciones con el que ninguna racionalidad podía corresponder. Por ello, es indispensable concebir las leyes del capitalismo como tendenciales, es decir, como puntos de ruptura, eslabón más débil, derrumbamiento localizado o generalizado de una parte del conjunto. El hecho, por ejemplo, de que en las visiones historicistas de Marx no se lograra explicar la imposibilidad de que Marx estuviera en plena posesión del concepto de situación histórica revolucionaria, o de que las revoluciones socialistas tuvieran lugar, contrariamente a lo profetizado por Marx, en países poco industrializados en comparación con los países del capitalismo avanzado, se debe a que Marx no podía pensar, en su tiempo y circunstancias, la posibilidad de la revolución visualizada por Lenin en los países atrasados, en esa magistral teoría del eslabón más débil de la cadena imperialista. En esa perspectiva, la situación rusa en 1917, la china en 1949 o la cubana en 1959, así como todos los procesos de liberación y descolonización a lo largo del siglo xx, que aparecían como la excepción a la brutal universalidad del capitalismo, eran en realidad la regla. Y es que cuando en esa situación entran en juego, en el mismo juego, una prodigiosa acumulación de “contradicciones”, de las que algunas son radicalmente heterogéneas, que no todas tienen el mismo origen, ni el mismo sentido, ni el mismo nivel y lugar de aplicación y que, sin embargo, “se funden” en una unidad de ruptura, ya no se puede hablar más de la única virtud simple de una especie de contradicción general y única.

Marx entonces nos devuelve así, según Bensaïd, al tiempo secularizado, profano y vulgar, de nuestro mundo social, el de los ritmos, ciclos y crisis del capital. Ese tiempo es, por ejemplo, muy distinto al de la sacralización y ontologización del ser efectuada por Heidegger o al de la esperanza de Bloch. En el presente es mejor abandonar la espera heideggeriana de la muerte o la esperanza del horizonte utópico de Bloch y, en lugar de ello, ubicarse como Benjamin, en un presente jaloneado entre el pasado y el futuro, preñado de posibilidades, que recuerda a las víctimas del pasado y espera activamente, mediante la política, su redención en un futuro

mesiánico que recupere el sentido de sus luchas. Benjamin y Marx le darían prioridad a la política sobre la historia porque ambos profetizan la ruptura del tiempo lineal, el acontecimiento necesariamente intempestivo e inactual de la revolución.

De igual manera, Bensaïd aclarará que Marx no hace ni lógica ni sociología de las clases sociales: no las define ni las clasifica, más bien las sobre determina de manera compleja en la totalidad concreta, en un movimiento constante. Examina a las clases no como “cosas” sino como relaciones conflictivas determinadas desde diversas perspectivas: sometidas al ritmo y los ciclos del capital, en el seno de la producción y la explotación, pero también en la esfera de la circulación y de la reproducción en su conjunto del sistema capitalista. Las clases sociales, están entonces determinadas y autodeterminadas, en el plano político: en sus luchas, en sus organizaciones, en sus representaciones políticas. Bensaïd, siguiendo a Marx registra, por supuesto, los cambios notables en el mundo del trabajo: la erosión del proletariado industrial, la desconcentración de las industrias, la flexibilización laboral, las tendencias individualizadoras entre los trabajadores, la privatización del consumo y del tiempo libre, la disminución de las tasas de sindicalización, el retroceso en el sentimiento de pertenencia de clase, pero sabe que el problema no es de orden sociológico, sino una problemática eminentemente política.

Como crítico de la positividad científica Bensaïd invierte las críticas al trabajo científico de Marx para defender que hace “ciencia de otro modo”, una ciencia alemana no limitada al formalismo de la racionalidad instrumental anglosajona ni a los mitos de la ilustración francesa; por el contrario, Marx pensaba más bien en una ciencia con “una nueva inmanencia” totalizadora, contradictoria, concreta, en la cual se fusionan la necesidad y la posibilidad; una ciencia, en fin, abierta a las aleatoriedades de las turbulencias caóticas sin demerito del rigor científico.

Bensaïd concluye su texto con una espléndida “contribución a la crítica de la ecología política”, en la cual registra un interesante debate en la Unión Soviética, durante los años treinta, por parte de intelectuales que cuestionaban el productivismo forzado de entonces y cuyos escritos fueron proscritos por Stalin.

Como podrá observarse se ha intentado, en estas breves líneas, hacer una rememoración de algunos tópicos del *Marx intempestivo* de Daniel Bensaïd (quizás su obra más fascinante, polémica y mejor trabajada). En ese trayecto, se han dejado de lado o escasamente profundizado en otros temas tratados en el texto; así también, por

razones de espacio, no ha sido posible abordar temas de otros lugares como serían: *La Apuesta melancólica*, expresión abierta de esa melancolía que ya se encontraba en la lectura de Benjamin y de Marx por parte de Bensaïd; *La sonrisa del fantasma del comunismo*, entendido éste como el movimiento real de toda lucha emancipadora y anticapitalista, retomando como motivo al propio *Manifiesto Comunista*, citándolo, discutiéndolo, confrontándolo con el mundo actual; así como del atento y escrupuloso observador de las metamorfosis del imperialismo y de las mutaciones del capitalismo actual; del incansable crítico de las contrarreformas neoliberales y su impacto en el mundo laboral, la mercantilización del mundo y la privatización de lo público; del teórico y militante que polemizó acremente con la “izquierda plural”, que renunció a la crítica del capitalismo y cínicamente asumió la defensa del neoliberalismo, así como de las intervenciones militares del imperialismo en el nuevo reparto del mundo como “guerras éticas”; aquel, en fin, que discutía con los ecologistas, las feministas y los autonomistas llevando en esos debates la crítica anticapitalista y la perspectiva comunista.²⁰

Como quiera que sea, la obra marxista de Bensaïd y sus intervenciones políticas (en el mundo del movimiento socialista y en el de los movimientos de resistencia), constituyen una afrenta para toda forma de pensar la política en el presente, frente a la facticidad y contingencia de toda historia abierta al futuro, en la cual la política es lucha e invención. Constituye también un desafío para quienes se han quedado perplejos (incluyendo muchos ex-marxistas) ante las bondades de una democracia procedimental basada en la relación entre “individuos” y “organizaciones” pragmáticas, sobre todo los partidos políticos de orientación socialdemócrata carentes de teoría, táctica y estrategia, que han ahogado la relación entre razón y voluntad política, a la que fueron siempre sensibles pensadores de la talla de Marx, Lenin y Gramsci, de cara a los movimientos de resistencia que buscan reencontrar vías alternas a las de la socialdemocracia. Representa, en fin, un reto para aquéllas tendencias de una izquierda doblegada, cuyo pragmatismo adolece de la voluntad política y la razón estratégica, menesterosa de teoría, de conceptos condensados que den cuenta de las ramificaciones, bifurcaciones, explosiones, cataclismos y crisis del mundo actual.

Alejandro Labrador Sánchez
Marzo de 2010

²⁰ Cfr. Lund, Andrés, *op. cit.*, p. 4-5.