
¿ EL ARRIBO HISTÓRICO DE LA NATURALEZA? (MARX, GRAMSCI Y PASOLINI)

Pablo Aravena Núñez¹

En el presente texto me propongo colocar en tensión un postulado fundamental de la crítica historicista y del pensamiento de izquierda, postulado que se puede plantear en la siguiente tesis: *la representación de las relaciones sociales bajo la forma de leyes de la Naturaleza constituye la estrategia principal en la producción de hegemonía. Mientras los grupos dominantes y los dominados se encuentren en esta verdad del sentido común de una época, tendremos asegurada la reproducción de las mismas relaciones de dominación. Frente a esto el intelectual comprometido debe iniciar el desmontaje de dicha visión de mundo –la crítica de aquel consenso– para mostrar cómo lo que se nos presenta como natural en realidad ha sido obra tanto de la acción humana como de la contingencia, es decir de la historia. Provisto de este saber ahora se podría comprender de otro modo la realidad: entenderla “abierta” a la acción transformadora y al futuro. (Si el actual estado de mundo ha sido creado históricamente, entonces históricamente será transformado). Así la correcta comprensión da paso a una acción que ya no es pura reproducción de lo mismo.*

Algunos ya reconocerán en esta síntesis apresurada unas ideas que van de Marx a Gramsci y más allá, de Lukacs a Benjamin o a Ernst Bloch. Pero ¿Por qué revisar hoy tal postulado? ¿Han desaparecido las relaciones de dominación acaso? ¿Aquella operación crítica ya dio todo lo que podía dar? ¿Acaso la producción de hegemonía cultural –en plena era de los medios– no está a la orden del día? Claramente la dominación sigue existiendo, solo que ha cambiado considerablemente sus formas y métodos, y esto la hacer transformarse por completo, pues la dominación no es más que formas y métodos. Pero también parece haber cambiado –o estar cambiando a un ritmo acelerado– otro “elemento” del postulado: lo que habíamos llamado hasta aquí “el hombre” o “la humanidad”. Y aunque hay buenos motivos para alejarse de inmediato de todo lo que a estas alturas se nos trate de vender

¹ Historiador, Director del Instituto de Historia y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso.

con el prefijo “post”, pediría un momento de atención para detenernos en algunos aspectos de lo que se ha llamado hoy “lo posthumano”.²

Aquí mi propuesta es que vale la pena detenerse en ello, dado que muchos rasgos de la dominación que habitualmente le achacamos al capitalismo, o al neoliberalismo, –y que por lo tanto damos por pasajeros... siendo cosa de cambiar el modelo– son además rasgos (pautas de comportamiento, nuevas operaciones mentales y abandono de otras, etc.) que nos acompañarán por bastante tiempo, pues constituyen adaptaciones o respuestas a nuevos artefactos y soportes materiales creados por el propio hombre (el ejemplo más habitual es el efecto transformador que tienen sobre nosotros los nuevos medios y tecnologías de la información). Puede sonar tremendista, pero basta con que nos representemos cómo es que esa tecnología que alguna vez fue la escritura generó nuevas relaciones sociales y construyó lo que se conoce como “el sujeto moderno”.

Hemos entrado en un acelerado ritmo de cambio a este respecto. La presencia a nivel íntimo de las nuevas tecnologías –lo que ha sido posibilitado por la economía de consumo– refuerza su eficiencia transformadora sobre nuestra antigua humanidad. Si todo esto es así –y me parece que hay buenas razones, como últimamente expresiones locales para considerarlo–, no solo se justifica la revisión del postulado definido al comienzo, y con él la pregunta por el rol la crítica historicista hoy, sino también que se justifica pensar la pregunta por el modo de plantear la emancipación.

El objeto de este breve texto (brevíssimo para problemas tan grandes) es tan solo promover la apertura a considerar la necesaria revisión de un planteamiento que hemos heredado como “fundamento” quienes nos reconocemos dentro de la tradición emancipatoria.

El postulado

No hay historicismo sin humanismo. El postulado acerca de que nuestro orden social presente es “artificial” (artificio humano), y que por lo tanto es modificable humanamente no puede surgir sin que antes surja la idea de libertad humana, sin la idea de un hombre que no es puramente creatura natural y que por lo tanto ya no se halla sometido a los designios y regularidades de la Naturaleza. En efecto en Grecia no surgió la historia hasta que no se inventó la idea de libertad en el contexto de la invención de las instituciones democráticas de la Polis. Así mismo no surge la posibilidad del concepto moderno de historia sin las formulaciones previas del humanismo italiano, que en su versión más ra-

²Sobre este fenómeno en particular y los planteamientos posthumanistas la bibliografía es extensa. Por motivos de espacio remitiría por ahora solo a la obra de Rosi Braidotti, *Lo posthumano*, Barcelona, Gedisa, 2015. Acaba de aparecer en nuestro medio el libro de Adriana Valdés, *Redefinir lo humano: las humanidades en el siglo XXI*, Universidad de Valparaíso, 2017. Ver también los postulados sobre los límites de la escala humanista de la historia en Sergio Rojas, *El arte agotado*, Santiago, Sangría, 2012. Creo insoslayable, sobre la relación del neoliberalismo con las nuevas tecnologías, fármacos y la producción de nueva humanidad, la obra de Byl-Chul Han, principalmente sus libros: *Psicopolítica*, *La sociedad del cansancio*, *La sociedad de la transparencia* y *El aroma del tiempo* (todos publicados en la colección Pensamiento Herder dirigida por el filósofo español Manuel Cruz). Existen interesantes postulados a este respecto también en la obra de Bruno Latour, para una primera aproximación a sus ideas en este orden es útil su entrevista: “No estaba escrito que la ecología fuera un partido”, *El País*, Madrid, 25 de marzo de 2013.

dical postulaba la inexistencia de una “naturaleza humana”. Así sostenía a fines del siglo XV Giovanni Pico della Mirandola (condenado por herejía en 1488) en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*:

“No te he dado ¡oh Adán!, ni un lugar determinado, ni una fisonomía propia, ni un don particular, de modo que el lugar, la fisonomía, el don que tu escojas sean tuyos y los conserves según tu voluntad y tu juicio. La naturaleza de todas las otras criaturas ha sido fijada y se rige por leyes prescriptas por mí. Tú, que no estás constreñido por límite alguno, determinarás por ti mismo los límites de tu naturaleza, según tu libre albedrío, en cuyas manos te he confiado. Te he colocado en el centro del mundo para que desde allí puedas examinar con mayor comodidad a tu alrededor qué hay en el mundo. No te he criado ni celestial, ni terrenal, ni mortal ni inmortal para que, a modo de soberano y responsable artífice de ti mismo, te modes en la forma que prefieras”.

Lo que se ha identificado usualmente como pensamiento conservador o tradicionalista se aplica justamente a la negación de éste postulado antropológico. Para este tipo de pensamiento la libertad humana es más bien fruto de una comprensión errónea de la realidad: el hombre está determinado por su naturaleza, su pasado y las condiciones geográficas y climáticas que forjan en él un carácter, carácter que sería la expresión de un espíritu en común, que sería a su vez el sustento de la idea de nación (en su acepción pre-revolucionaria). La inteligencia de un gobernante consistiría en descubrir las leyes que necesitan y calzan con un determinado carácter, de lo contrario la sociedad entraría en un proceso autodestructivo. (Véase por ejemplo los razonamientos de Montesquieu en *El espíritu de las leyes*).

En contrapartida los momentos revolucionarios de la modernidad (en su mayoría burgueses) fueron también momentos discursivamente de un humanismo radical. Humanismo que solía extinguirse junto con el fervor del momento revolucionario para dar paso a alguna versión matizada de determinismo. No otro es el origen de la idea de “ley de la historia”, forjada por el Partido Socialdemócrata alemán y que legitimó ideológicamente su traición a la revolución social. Una caricaturización del pensamiento de Marx –tanto como los manuales– han ligado esta idea al “marxismo” (así, genéricamente, como solía hablar Popper). Pero en realidad es una idea absolutamente extraña al pensamiento de Marx y su filosofía de la *praxis*.³ Sin ser precisamente un humanista, Marx ejerció una crítica radical a la aplicación de la idea de Naturaleza para dar cuenta de la humanidad y las realidades históricas. Así se puede leer por ejemplo en su *Miseria de la filosofía* (1847):

“Los economistas tienen una manera singular de proceder. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones: las del arte y las de la naturaleza. Las instituciones del feudalismo son instituciones artificiales, y las de la burguesía son instituciones naturales. En lo cual se parecen a los teólogos, que establecen también dos clases de religiones: toda religión que no es la de ellos es una invención de los hombres, al paso que su propia religión es una emanación de Dios. Al decir que las relaciones actuales –las relaciones de la producción burguesa– son naturales, los economistas dan a entender que son relaciones dentro de las cuales se crea la riqueza y se desenvuelven las fuerzas productivas con arreglo a las leyes de la Naturaleza. Luego esas relaciones son, a su vez, leyes naturales independientes de la influencia de los tiempos; son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad.

³ Ver el reciente libro de Osvaldo Fernández, *De Feuerbach al materialismo histórico: una lectura de las tesis de Marx*, Concepción, Perseo / Escaparate Ediciones, 2016.

De suerte que la Historia ha existido, pero ya no existe. Ha habido Historia, puesto que han existido instituciones feudales, y en esas instituciones se encuentran relaciones de producción enteramente distintas de las de la sociedad burguesa, que los economistas pretenden dar por naturales, y por lo tanto, eternas”⁴

Consecuentemente, en *La ideología alemana* (1848), Marx funda la “ciencia de la historia” como una “ciencia total”. Todo es historia, y todo aquello que no se nos presente como histórico debe ser historizado. Sin este tipo de comprensión no hay posibilidad de acción revolucionaria. Los hombres que así comprenden la realidad son los únicos capaces de emprender una acción histórica: la revolución. La historia es un saber revolucionario en tanto libera a los hombres de la idea de que están sujetos o determinados por unas fuerzas puramente externas. Así la ciencia de la historia se convierte en un saber garante de la historicidad humana, es decir, la historia es el saber que nos recuerda no solo lo pasado, sino que somos producto de ese pasado que construyeron otros hombres y que somos productores de un presente que será el pasado de otros hombres en un futuro. De esta manera el carácter crítico del saber histórico puede que comience como pura interpretación, pero sólo se realiza como acción transformadora. La historia es un saber que despierta la potencia de la acción humana en cada presente. Es sobre este mismo atributo del saber histórico que vuelve Gramsci a inicios del siglo XX en lo que conoceríamos después como sus *Notas sobre Maquiavelo*:

“La innovación fundamental introducida por la filosofía de la praxis en la ciencia de la política y de la historia es la demostración de que no existe una *naturaleza humana* abstracta, fija e inmutable (concepto que deriva del pensamiento religioso y de la trascendencia), sino que la naturaleza humana es el conjunto de relaciones sociales históricamente determinadas, es decir, un hecho histórico verificable, dentro de ciertos límites, con los métodos de la filología y de la crítica”⁵

Es esta herencia la que recoge como fundamento el marxismo del siglo XX en sus variantes más interesantes. Pero también es este planteamiento crítico el que permitirá fundar un atributo principal del Sujeto moderno: su “conciencia histórica”, entendida como la capacidad de levantar y tramar con sentido un número cuantioso de datos de la realidad para trazar un plano de la acción futura con reales posibilidades de realización, articular la conciencia histórica era ser capaz de una caracterización de las estructuras subyacentes, o de la porción del pasado, que nos explica y determina a la vez, y que nos proporciona materiales para crear lo nuevo ajustado al límite de lo posible. Estamos entonces de lleno en el campo de la política, de la construcción de proyectos y estrategias, y no en la dimensión utópica entendida como mero deseo de un futuro otro.

Como se verá se trata de una elaboración teórica de las más significativas de los últimos siglos, equivalente al giro copernicano planteado por Kant (de hecho son planteamientos que surgen por la misma época). Pero aquí nuestra hipótesis es que tal elaboración podría haber entrado en su fase de caducidad. ¿Por qué? Fundamentalmente por la no disponibilidad de a) la idea de hombre y b) la idea de mundo supuestas en el planteamiento historicista.

⁴ Marx, Karl, *Miseria de la filosofía. Contestación a la “Filosofía de la miseria” de Proudhon*, Navarra, Ediciones Folio, Navarra, 1999.

⁵ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.

El historicismo descansa en una idea moderna de hombre, con la que creo ya no contamos –más allá si se estima deseable o no. Esa idea se correspondía con la idea de Sujeto moderno, que se caracteriza por dos potencias: la razón, o su capacidad intelectual, que gobierna su otra potencia: su capacidad de acción, la que transformadora la naturaleza. Es precisamente lo que queda plasmado muy tempranamente en la iconografía moderna con la recurrencia al ojo y la mano: las dos capacidades que definen la humanidad moderna son la de su poder para penetrar intelectivamente la realidad y, con ese saber, volver sobre ella para construir un mundo a su imagen y semejanza.⁶ Lo que planteo, por ahora, no es tanto que estas capacidades no sean posibles ya en el hombre, sino que han pasado a un estado de “latencia”, pero no por un cierto aletargamiento ideológico inducido, sino que desprendido de la verificación de una alteración de la composición y comportamiento del mundo.

Aunque la idea de mundo del historicismo asumía el carácter dinámico de la realidad, suponía implícitamente una velocidad más o menos estable de los cambios. La aceleración era excepcional y solo experimentable por o en la revolución, entendida ésta como “salto histórico” (la idea de que una revolución nos podía “ahorrar” siglos de historia). Pero hoy asistiríamos a un mundo en donde la velocidad ha aumentado al extremo de superar la velocidad manejable y representable por el hombre del humanismo, pareciera ser que lo que era excepcional se ha incorporado como rasgo de una nueva realidad, una realidad que es pura aceleración.

El ojo ya no ve, y la mano ya no hace si no puede ver. Pero, ¿a qué se puede deber esta extrema aceleración?

Abreviadamente: el tiempo de la historia era también el tiempo de un tipo de capitalismo que no se corresponde demasiado con el comportamiento del capitalismo de la crisis de mediados de los setenta para acá. Un capitalismo cada vez menos productivo y cada vez más financiero, del consumo y los servicios. Y este capitalismo no solo hace mundo sino que produce su propia humanidad.

Vivimos en una discontinuidad que vuelve inútil una porción importante de pasado, aunque no todo. Lo difícil es discriminar qué es lo que continúa y qué es lo que ya caducó. ¿Podemos seguir enfrentando las nuevas realidades históricamente?

Una duda angustiante

El problema con el historicismo en nuestro tiempo –ahora se puede ver– es que seguiría insistiendo con un dudoso relato: allí donde los hombres y mujeres se representan las relaciones de explotación como naturales se pretende arbitrariamente detener la historia para la dominación, luego el intelectual crítico viene, saca la sábana al fantasma y la historia sigue. Pero, y esta es mi pregunta, ¿qué pasaría si la verdadera novedad de hoy fuera el que el mundo ha devenido ahistórico, que si bien este estado de mundo pudiera haber sido un fenómeno producido humanamente,⁷ se nos hubiera escapado de las manos y ya no fuera modificable humanamente, al menos como tal como había pasado otras veces

⁶ Al respecto ver Luis Villoro, *Pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

⁷ Se recordará acá la reflexión de Heidegger sobre la técnica.

en la historia? ¿Se puede plantear algo así sin ser conservador, sin haber abandonado la tradición crítica?

¿No nos estaremos asomando a un tipo de novedad radical que no se puede captar ya con la crítica historicista, una novedad que por indeseable no sería menos real? La crítica historicista, de "crítica" ¿no pasaría ahora a encubrir un nuevo rasgo de la realidad?

Marx, Gramsci. Pero ahora Pasolini:

"Es cosa sabida que cuando los "explotadores" (por medio de los "explotados") producen mercancías, producen en realidad humanidad (relaciones sociales).

Los "explotadores" de la Segunda revolución industrial (también llamada Consumismo; es decir: grandes cantidades, bienes superfluos, función hedonista) producen nuevas mercancías; de modo que producen nueva humanidad (nuevas relaciones sociales).

Ahora bien: durante los casi dos siglos de su historia, la Primera revolución industrial produjo siempre relaciones sociales modificables. ¿La prueba? La prueba viene dada por la substancial certidumbre de la modificabilidad de las relaciones sociales de quienes luchaban en nombre de la alteridad revolucionaria [...]

Pero ¿y si la Segunda revolución industrial -mediante las posibilidades nuevas, inmensas, de que se ha dotado- produjera en lo sucesivo "relaciones sociales" inmodificables? Ésta es la gran y quizá trágica cuestión que planteo hoy. Pues tal es, en definitiva, el sentido del aburguesamiento total que se está produciendo en todos los países: definitivamente en los grandes países capitalistas, y dramáticamente en Italia.

Desde este punto de vista, las perspectivas del capital parecen de color de rosa. Las necesidades inducidas por el viejo capitalismo eran, en el fondo, muy parecidas a las necesidades primarias. Por el contrario, las necesidades que el nuevo capitalismo puede inducir son total y perfectamente inútiles y artificiales. He aquí por qué a través de ellas el nuevo capitalismo no se limitará a cambiar históricamente un tipo de hombre sino a la humanidad misma"⁸

Si no se trata del arribo histórico de lo natural, al menos si se trataría hoy de la toma de conciencia –desilusión mediante– de que los cambios demorarán mucho, de que las estructuras históricas son bloques que podemos aspirar a modificar cuando ellos mismos se resquebrajan, que la transformación social pocas veces es algo inminente, que nuestra educación en los códigos de la publicidad, la velocidad del consumo y el inmediateísmo del goce hedonista nos hacen menos sensibles a los análisis de largo aliento, a confrontar "la historia en grande" (Kant) con la escala del individuo.

⁸ Pasolini, Pier Paolo, "Intervención en el congreso del partido radical", en *Cartas luteranas*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 174-175.