

## La función historiadora en Karl Marx

*Karl Marx's historical function*

Pablo Aravena Núñez\*

### RESUMEN

*El presente texto pretende recuperar la potencia crítica –hoy disuelta– de la “ciencia de la historia” concebida por Marx y Engels. En primer lugar se reconoce el desarrollo del pensamiento histórico de Hegel como condición de la operación teórica de Marx. En segundo término se delinean sus propuestas teóricas: crítica del idealismo histórico, de la metafísica de la economía-política e inversión de la relación pasado-presente, planteamientos comprensibles sólo desde la praxis política.*

### Palabras clave

*Naturaleza, historia, filosofía de la historia, ideología, sujeto, praxis.*

### ABSTRACT

*This paper intends to recuperate the –now dissolved– critical power of the “science of history” as conceived by Marx and Engels. First, the development of Hegel’s historical thought is recognized as a condition for Marx’s theoretical operation. Second, his theoretical proposals are outlined: the critique of historical idealism, of the metaphysics of political economy and of the inversion of the past-present relationship, which can only be understood from political praxis.*

### Key words

*Nature, history, philosophy of history, ideology, subject, praxis.*

Recibido: Octubre de 2009  
Aceptado: Diciembre de 2009

---

\* Universidad de Viña del Mar, Carrera de Pedagogía en Historia y Geografía / Centro de Estudios Humanísticos Integrados (CEHI). Correo electrónico: paravena@uvm.cl  
Becario CONICYT, programa de Doctorado en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile.

## I. Introducción. Usos del pasado y devaluación de la Historia

“La ignorancia del pasado no se limita a impedir el conocimiento del presente, sino que compromete, en el presente, la misma acción”.

Marc Bloch, *Introducción a la Historia*

Con el concepto de “función historiadora” el filósofo e historiador François Chatelet quiso indicar la operación intelectual específica que definía al conocimiento histórico en su punto de desarrollo alcanzado ya a fines del siglo XIX, concluyendo: “el saber histórico constituye la iluminación privilegiada gracias a la cual la práctica humana afirma su poder” (Chatelet 1989: 53)<sup>1</sup>. En la presente intervención pretendo mostrar, aunque sea a retazos –y dentro de mis limitaciones–, la manera preponderante en que Marx contribuyó a la construcción de tal conocimiento. No será trivial partir advirtiendo que aquella función propia de la “ciencia histórica” que concibió Marx se halla hoy prácticamente disuelta en unos gestos puramente estetizantes, y que –en el peor de los casos– se nos quieren hacer pasar por políticos.

Comencemos por recordar cómo el recientemente fallecido Claude Lévi-Strauss en 1962 (al final de *El pensamiento salvaje*, Cap, 9, “Historia y dialéctica”) descartaba el rango de la historia y la reducía a la mera “representación de los acontecimientos en cuanto a su orden cronológico de presentación”, es decir, el sustrato básico para la posterior aplicación de un método propiamente científico, tal como se consideraba el análisis estructural. (Lévi-Strauss 1990, White 1992: 52). Sumemos a esto la irrupción, en la década del setenta, de las tesis ficcionalistas y narrativistas de Paul Veyne o Hayden White, acentuando el “estilo” para volver a hacer de la historia una mera retórica, o la más bullada tesis acerca de la identidad estructural del relato de ficción con la narración histórica. A

estos desarrollos académicos podemos sumar otros más receptivos a los movimientos de la cultura contemporánea, pero que han venido igualmente devaluando la función historiadora: por ejemplo, el diagnóstico de Lyotard sobre la pérdida de vigencia de los llamados *meta-relatos* y toda la crisis de legitimidad de los saberes asociada, lo que para la historiografía significaba la pérdida de su objeto: la “Historia Universal”. Planteamiento éste que de alguna manera adelantó los efectos que acentuaría la menos original tesis del *Fin de la Historia* del Departamento de Estado norteamericano en la voz de Francis Fukuyama. La Historia, de ser objeto de estudio y escenario de construcción de futuro, pasó a ser –en su acepción posmoderna– una mera fábula tranquilizadora (dotadora de sentido) y una fuente de recursos para la creación estética (Vattimo 1998), lo que ha devenido –industria cultural mediante– en lo que ya hace algunos años Fredric Jameson denominó “moda nostalgia” o “historia *pop*”: películas, novelas, canales de televisión y parques temáticos dedicados al pasado. Cosas antiguas y exóticas para el consumo estético de unos turistas de cuyas propinas pueden mal vivir sectores industriales agotados o los descendientes de unas etnias agónicas o reinventadas para el mercado. ¿Qué otra cosa es la gestión patrimonial en un país subdesarrollado como el nuestro, por más “asesorías históricas” que presente?

Por último, y aunque sea incómodo plantearlo, a este fenómeno de devaluación han ayudado también prácticas que imaginamos más nobles, como la Historia Local, la Historia-Identidad o el levantamiento de relatos para un “nunca más”. Recordemos que las dos primeras tienen su impulso en nuestro país por iniciativa de ONGs (principalmente SUR y ECO) que trataban de recomponer el tejido social y potenciar la agencia de los sectores populares. Pero valdría la pena hoy preguntarse por el sentido de tales iniciativas en el actual contexto<sup>2</sup>, sobre todo teniendo en cuenta

<sup>1</sup> Extrañamente en este texto el autor no hace alusión directa a Marx, sino que “salta” de Ranke a Seignobos, dejando la contribución de Marx a la construcción de la función historiadora implícita en sus conclusiones.

<sup>2</sup> Aunque, claro está, siempre se podrá apelar al vicioso argumento de que el contexto no ha cambiado en nada. Acerca de la despotenciación política de la Historia Local, ver el lúcido planteamiento de Linda Shopes:

el hecho de que sus principales fuentes de financiamiento son ahora gubernamentales. En el mismo sentido cabría preguntarse, como lo han hecho Dominick LaCapra, Tzvetan Todorov, Enzo Traverso, Beatriz Sarlo y Manuel Cruz, si ese tremendo despliegue de testimonios del horror no termina ejerciendo en nosotros una aceptación acrítica de lo narrado (obligándonos a aceptar su verdad en base a la empatía y la solidaridad) o si, peor aún, esos relatos no terminan trivializando el dolor humano, o haciendo de coartada a la impunidad, acallando la inquietud de la opinión pública bajo el mero “reconocimiento público de los culpables”. Ante este panorama bien vale la pregunta ¿qué era la historia?, ¿qué tipo de saber era ese que permitía a los hombres afirmar su poder?

## II. El historicismo de Marx

Para una comprensión de la operación teórica realizada por Marx en medio del siglo XIX, en primer lugar habrá que tener presente que éste tuvo como condición el avance del pensamiento histórico realizado durante el siglo XVIII, que decanta de manera fundamental en la obra de Hegel. Lo que hereda Hegel de pensadores como Voltaire o Kant es el postulado acerca de la existencia de una racionalidad que domina unos acontecimientos aparentemente azarosos de la historia. Pero se distancia de ellos al hacer de la *Historia* un campo autónomo, no regido por una entidad externa a ella (Providencia, Naturaleza). La racionalidad –en cambio– a la que apelaba Hegel provenía de la evolución de algo así como la “esencia” de lo humano, es decir, la evolución general del Espíritu. La Historia era el teatro en el que se mostraba la razón evolutiva (Progreso) marcando sus diversos estadios según el grado de libertad que iban alcanzando los hombres de un determinado pueblo. Primero los chinos, que “sabían” que sólo uno podía ser libre (el emperador), pero luego los griegos, que “sabían” que muchos debían serlo (la Polis), hasta llegar a los pueblos

germanos, a los que el influjo del cristianismo les hizo saber que “el Hombre” debía ser libre. Los hombres de un momento histórico “saben” porque, como sostuvo hegelianamente Fustel de Coulanges “tenemos, efectivamente, una parte de nuestro ser que cambia de siglo en siglo, y es nuestra inteligencia que está siempre en movimiento, casi en constante evolución, y esa es la causa de los cambios a que están sujetas nuestras leyes e instituciones” (Coulanges 2005: 26). Cada nuevo pueblo y época *supera* a su antecesor, es decir, la incluye y la sobrepasa.

Pero más allá de estos tópicos –a los que usualmente se reduce su Filosofía de la Historia– debemos contar una operación filosófica radical realizada por Hegel en su obra *Ciencia de la Lógica*: “Cuando demuestra que el Ser no podría ser ni ser concebido si no es considerado como devenir, defiende en una formulación abstracta el espíritu historiador; marca claramente la caída de la metafísica [...] Todo lo que existe temporalmente: ninguna realidad atemporal puede ser dada” (Chatelet 1989: 44). De este modo Hegel sustituye la tesis ontológica de Occidente, es decir, la idea general de qué y cómo es la estructura de lo real. Si lo real –como había sostenido Heráclito en la fundación de la dialéctica– es desde ahora movimiento, devenir, es el conocimiento histórico el más adecuado para dar cuenta de él. La explicación histórica ya no es una más entre otras, sino “eso sin lo cual una concepción permanece abstracta y parcial”. Para que dimensionemos la radicalidad de esta operación citemos lo una vez señalado por Chatelet:

“Lo dado no es el ‘mundo físico’ al cual se le añadiría desde el exterior la temporalidad: es más bien lo físico que, por razones debidas a su técnica misma y a un proceso de abstracción que ha demostrado experimentalmente su validez, deja de lado los aspectos históricos de lo real. Hay una historia de la física: no podría haber una ‘física’ de la ciencia histórica” (Chatelet 1989: 45)

---

“Más allá de la trivialidad y la nostalgia: contribuciones a la construcción de una historia local”.

Esto podría explicar en gran medida por qué el siglo XIX es “el siglo de la historia”, es decir,

por qué las mejores inteligencias de la época consideraron a la historia como algo digno de aplicarse (la otra parte de la explicación, como sabemos, tiene que ver con la política del siglo XIX: los avances y retrocesos de una burguesía liberal y la formación de los Estado-Nación. Pero sobre esto no nos podemos detener en este lugar).

Sabemos ahora por qué la ciencia histórica del siglo XIX tiene esa forma narrativa tan densa (debe “seguir el devenir”), pero sabemos también que aquello que Marx llamó en *La ideología alemana* “la ciencia de la historia” no tiene –ni quiere tener– esa forma. Como lo ha establecido en un reciente estudio el filósofo argentino Eduardo Grüner, la obra de Marx “en ese momento difícilmente podía ser reconocida como perteneciente a la ciencia ‘normal’ de la Historia tal como podía haberla definido, digamos, un Leopold von Ranke: esa ciencia fáctica, positivista, obsesada por el afán de reconstruir los hechos ‘tal cual como realmente sucedieron’” (Grüner 2007: 12). ¿En qué consistió entonces la innovación de Marx?

En el espacio que me resta pretendo “mostrar” (y esto debe entenderse literalmente) cómo es que tempranamente en Marx hay una crítica directa de esta nueva “metafísica de la historia” a la que ha dado pie Hegel y, en segundo lugar, cómo es que en su nuevo concepto de la “historia ciencia” la historiografía no tiene otra opción que ser siempre crítica de lo existente.

*La ideología alemana* (1845) como *Miseria de la filosofía* (1847) constituyen dos textos en que la crítica a la metafísica de la historia alcanza formulaciones explícitas. En uno y otro caso Marx entiende, primero, la metafísica como una función de la ideología que ha encubierto el proceso real de la vida de los hombres –que tiene como “primer hecho histórico” la creación de los medios para satisfacer las necesidades de “los cuerpos humanos” (Marx 2005: 53)–, tras la evolución del “Espíritu puro”. En *Miseria de la filosofía* prolonga esa función ideológica a lo que, en el capítulo II de esta obra, llama “La metafísica de la

economía política”, que en aquellas páginas queda descrita como la forma de estudiar la economía a partir de la construcción de categorías inmutables, cuyo origen queda confinado a los movimientos de la “Razón pura” desconectada de los movimientos históricos. La metafísica elimina la historia, la pone detrás del movimiento del espíritu universal del cual la vida de los hombres y las épocas no serían otra cosa que su mera expresión. Según el juicio de Marx: “La filosofía de la Historia no es más que la historia de la Filosofía, de su filosofía propia. No existe ‘la historia según el orden de los tiempos’; no hay más que ‘la sucesión de las ideas en el entendimiento’” (Marx 1999: 125). Está en este señalamiento la necesidad de conectar las categorías de pensamiento con sus condiciones materiales de producción (y no con un *a priori*) y por ende con quienes las producen, se benefician o se perjudican con ellas: la clase.

Pero la metafísica como método de la economía política guarda otro tipo de encubrimiento de la historia, un añadido de aquel ya descrito en *La ideología alemana* como ese engañoso planteamiento que presenta como algo dado la “antítesis entre naturaleza e historia” operado por los historiadores alemanes del siglo XIX: la producción real de la vida, la economía como naturaleza, aparece como algo externo a la historia, como “prehistoria”, mientras que todo lo demás (derecho, religión, instituciones, arte) es lo propiamente “histórico” (Marx 2005: 81). En lo inmediato esto hace que los hombres acepten que todo lo que está más allá de la historia sea algo que escapa a sus posibilidades creativas y transformadoras (acción), incluso en forma meramente evolutiva, como sí procede el espíritu que se expresa en la historia. La división entonces encubre el proceso concreto de “humanización” (o historización) de la naturaleza: el hecho de que son los hombres los que se apropian de unas primeras determinaciones para redireccionarlas y seguir la historia produciendo “humanamente” más determinaciones (la existencia de un campo absolutamente externo a la historia es una pura ilusión): “las circunstancias hacen a los seres humanos, tanto como los seres humanos hacen

las circunstancias". (Marx 2005: 77). Pero si la naturaleza es lo externo a la historia, bien puede ser "prehistoria" –como se sostiene en *La ideología alemana*– o "posthistoria" –como se deduce de *Miseria de la filosofía*– a partir de la siguiente constatación:

"Los economistas tienen una manera singular de proceder. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones: las del arte [artificiales] 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. 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" (Marx 1999: 137).

La naturaleza como prehistoria sería lo que activa (externamente) el proceso de la historia, mientras que como posthistoria sería la reconciliación o conquista del hombre de un equilibrio, un punto de llegada a partir del cual no acontece más nada, sólo la repetición, el prolongamiento de unas relaciones establecidas por la sabiduría de la Naturaleza... que son casualmente las relaciones del mundo burgués, de la civilización capitalista. Hay en Marx entonces un distanciamiento tanto de la idea de "origen" como de "meta" de la historia, asociado tanto al idealismo histórico (Hegel) como al método de la economía política (Proudhon, Smith, Ricardo).

A partir de esta crítica a las formas de conocimiento histórico y económico de su época, es que Marx forja un nuevo concepto de la actividad historiadora, que queda sintetizada en la repetida fórmula de que "en contraste con la filosofía alemana que desciende del cielo a la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo" (Marx 2005: 49). De modo que conectadas con su base material (económica, social y política), las "categorías", las "ideas" y la metafísica en general pierden su autonomía respecto de la historia. El Espíritu ya no mueve la historia, sino que la historia mueve al espíritu, "no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (Marx 2005: 50).

Pero no es sólo una nueva "interpretación" la que traen Marx y Engels: "El marxismo representa, pues, no sólo una inversión del discurso filosófico clásico (volver del revés el viejo idealismo, ponerlo de nuevo en pie), como todos han aprendido a repetir, sino una inversión igualmente radical del discurso histórico clásico: es el pasado el que depende del presente y no ya lo contrario" (Chesneaux 2005: 56). Y es que si a Marx le interesaba el pasado era casi exclusivamente porque le apremiaba el presente. Nada más lejos de aquella indicación de método que el ya citado Fustel de Coulanges señalaba: "Para conocer la verdad sobre los pueblos antiguos, conviene estudiarlos sin pensar en nosotros".

Ese presente era el del capitalismo, y si interesaba estudiar su formación y devenir era para evidenciar lo que los velos de la ideología burguesa no dejaban ver a las clases sometidas: que las relaciones y las instituciones del capitalismo son formaciones históricas, producidas, humanas, temporales y perecederas. La historia puede mostrar que los hombres se han dado otras formas de organización y que los hombres de este presente pueden darse otras, si logran levantar una acción histórica.

Como lo ha recordado Jean Chesneaux, es ésta la relación entre pasado y presente a la que se debe el historiador marxista. "Marx no consideró jamás el estudio del pasado

como una actividad intelectual en sí [...] Es volver la espalda a la función fundamental del marxismo, sumirse con la delectación del erudito en el estudio minucioso, como tema de conocimiento en sí, de la revolución francesa, o de la civilización griega, o de la modernidad española –o incluso de los alzamientos campesinos o del movimiento obrero, y esto aunque fuese con las herramientas teóricas del marxismo. Porque es sustraer estas herramientas a su función específica” (Chesneaux 2005: 58).

### III. Filosofía, historiografía y praxis: el sujeto

El concepto completo, es decir en su dimensión no sólo filosófica sino que también política, queda abiertamente expuesto en el segundo punto de *La ideología alemana*: “Acerca de la producción de la conciencia”...

“Esta concepción de la historia se funda, por lo tanto, en exponer el proceso real de la producción –o sea, partiendo de la producción material de la vida inmediata– y en concebir las relaciones de producción ligadas a este modo de producción y engendradas por él, es decir, la sociedad civil en sus diversas fases, como la base de toda historia, y tanto presentarlas en su acción como Estado como explicar a partir de ellas todos los distintos productos teóricos y formas de la conciencia –la religión, la filosofía, la moral, etc.– (...) No tiene que buscar en cada período una categoría, tal como la visión idealista de la historia, sino que permanece continuamente en la base real de la historia, y no explica la praxis por la idea, sino que explica los conjuntos de ideas por la praxis material y, en consecuencia, llega también al resultado de que todas las formas y los productos de la conciencia no pueden ser disueltos mediante la crítica intelectual, disolviéndolos en la autoconciencia o transformándolos en “sombras”, “fantasmas”, “caprichos”, etc., sino sólo mediante la revolución práctica de las condiciones sociales reales de donde han salido estos embustes idealistas. No es la crítica, sino la revolución la impulsora de la historia también de la religión, la filosofía y cualquier otra teoría” (Marx 2005: 78-79).

Sin entrar en el problema planteado al final, esto es, la relación entre interpretación y revolución, saber y política o, al fin, entre historiografía e Historia (que nos remitiría con seguridad a las tesis sobre Feuerbach), lo que queda planteado en este nuevo “concepto de la historia” es que, si hay algún *a priori*, éste sólo puede ser algo así como un “*a priori* histórico” signado por las relaciones de producción de un momento dado y, en segundo término, que los hombres que así comprenden la historia 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. De esta manera el carácter crítico del saber histórico puede que comience con esta interpretación (que para Marx no es interpretación sino “dato”, la “vida real” misma), pero sólo se realiza en la *praxis*. Es un saber que despierta la potencia de la acción humana en cada presente.

Este concepto de la historia está ya operando en el *Manifiesto del partido comunista* (1848). Aquí Marx y Engels –y en esto sigo la lectura de Marshall Berman (1998)– deshacen la trama ideológica que ha armado la producción teórica burguesa para entender y dar necesidad a su orden presente. Si esta actividad se basó en una historia y teoría económica que explicaba el grado de desarrollo del “momento actual” alcanzado, como la evolución natural de unas formas de producción de riqueza, hasta llegar a la óptima (es decir, según parece afirmar Smith en *La riqueza de las naciones*, a una forma que asegurará la riqueza de todos), Marx se dedicará a señalar la conformación histórica, esto es, revolucionaria, de la civilización burguesa. Por ello no efectúa un desprecio de la clase burguesa, sino una extraordinaria loa.

Marx pudo advertir que –contraria a la imagen que tiene de sí misma– la burguesía “ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario” y de allí que un agudo lector del *Manifiesto* (Marshall Berman) deba plantearse una explicación a la paradoja en la que habitó Marx: “Lo sorprendente de las

siguientes páginas de Marx es que parece no haber venido a enterrar a la burguesía, sino a alabarla. Escribe un elogio apasionado, entusiasta, a menudo lírico de las obras, ideas y logros de la burguesía. De hecho, en estas páginas consigue alabar a la burguesía con más profundidad y fuerza de lo que sus miembros supieran jamás alabarse" (Berman 1998: 86).

Pero, ¿qué es lo que admira Marx de la burguesía?: "ha sido ella la que primero ha demostrado –sostiene Marx– lo que puede realizar la actividad humana", admira por sobre todo "su genio para la acción". Según él la burguesía ha logrado incluso "el sometimiento de las fuerzas de la naturaleza". "Han probado que es posible, a través de una acción organizada y concertada, cambiar realmente el mundo". Es esta la potencia que ha liberado la burguesía al "reorganizar la naturaleza y a sí mismos", al "metamorfosar los sueños en planos" (Berman 1998: 86). La ciencia de la historia –como la genealogía del poder de la burguesía– es el saber que se constituye en la "llave" para que las clases dominadas entren a la historia.

La historización del presente y de todo lo humano es justamente lo que libera al hombre para la historia, lo que constituye el potencial crítico de la historiografía. Según lo expresaba Antonio Gramsci en 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 [la historiografía] y de la crítica" (Gramsci 2004:16).

## Bibliografía

BERMAN, M. (1998) *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Siglo veintiuno editores, México.

COULANGES, F. (2005) *La ciudad antigua*, Edaf, Madrid.

CHATELET, F. (1989) "El tiempo de la historia y la evolución de la función historiadora", en *Preguntas y réplicas. En busca de las verdaderas semejanzas*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 21-53.

CHESNEAUX, J. (2005) *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*, Siglo Veintiuno editores, México.

GRAMSCI, A. (2004) *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Nueva Visión, Buenos Aires.

GRÜNER, E. (2007) "Marx, historiador de la praxis", estudio introductorio a Marx, Karl, *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Ediciones Luxemburg, Buenos Aires, pp. 11-96.

LÉVI-STRAUSS, C. (1990) *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

MARX, K. (2005) *La ideología alemana (I) y otros escritos políticos*, Losada, Madrid.

\_\_\_\_\_ (1999) *Miseria de la filosofía. Contestación a la "Filosofía de la miseria" de Proudhon*, Ediciones Folio, Navarra.

SHOPES, L. (1993) "Más allá de la trivialidad y la nostalgia: contribuciones a la construcción de una historia local", en Jorge Aceves Lozano (Comp.), *Historia Oral*, Instituto Mora/UAM, México, pp. 243-253.

VATTIMO, G. (1998) "El olvido imposible", en *Usos del olvido*, Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 79-90.

WHITE, H. (1992) *El contenido de la forma*, Paidós, Barcelona.