

donar a l'esperança fonament científic

Realitat

nº. 53-54



Número Doble Extraordinario:

150 aniversario del Manifiesto Comunista

Colaboran en este número:

*Jacques Texier, José Barata-Moura, Josep Serradell Roman,
Eugenio del Río, J.L. Rodríguez García, Ellen Meiksins Wood,
Georges Labica, Luis Martínez de Velasco, Joaquín Miras,
Joan Tafalla y Perry Anderson*

Precio: 1.000 ptas.

Director:

Joaquín Miras

Consell de redacció:

*Mercedes Álvarez,
Antoni Barbarà,
J. Miquel Céspedes,
Xavier Cutillas,
Palmira Domenech,
Félix Farré,
Antoni Franco,
Jordi Gasull,
Jordi López,
Joan Lou,
Àngels Martíuez,
Jordi Miralles,
Maria José Pardo,
Marià Pere,
Joan Planas,
Jordi Ribó,
Celestino Sánchez,
Josep Serradell,
Dolores Solís*

Secretaria de redacció:

*Alejandro Aulicassi,
Manuel Domínguez,
Agustín Marcos,
Antonio Navas,
José Miguel Puertas,
Martín Rodrigo,
Pere Santágneda,
Joan Tafalla,
Carlos Valmaseda*

Col·laboradors:

*Oriol Martí,
Cristina Menier*

Dept. d'Administració:

Pere Santágneda

Disseny i maquetació:

Agustín Marcos

Redacció:

*Portal de l'Àngel, 42, 2,
Tel. 318 42 32,
Fax: 318 48 35
08002 Barcelona*

Edita:

*Realitat,
Revista teòrica del PCC*

Impressió:

Debarris

Dipòsit Legal:

B-46 492-88

Preu: 1.000 Ptes.

Sumario

Revolución y democracia en el pensamiento político de Marx y Engels <i>Jacques Texier</i>	6
En torno al Manifiesto <i>José Barata-Moura</i>	28
En el 75 aniversario del Partido Comunista de España <i>Josep serradell - Roman</i>	33
Marx, mitad comunista francés, mitad socialdemócrata alemán <i>Eugenio del Río</i>	39
Repensar el Manifiesto Comunista <i>J. L. Rodríguez García</i>	43
Globalización, posmodernidad y otras nuevas eras <i>Ellen Meikins Wood</i>	49
Las lecciones del Manifiesto <i>Georges Labica</i>	53
Idealismo ético y materialismo político en el Manifiesto Comunista <i>Luis Martínez de Velasco</i>	65
La democracia en la constitución del proletariado en clase <i>Joaquín Miras</i>	72
Democracia, Política, Revolución <i>Joan Tafalla</i>	78
La noción de revolución burguesa en Marx <i>Perry Anderson</i>	84
El Manifiesto <i>Bertold Bretch</i>	94



Presentación

Ciento Cincuenta Años del Manifiesto Comunista

EL presente número de *Realitat* que el lector tiene en las manos, doble y monográfico, está dedicado al *Manifiesto comunista*, de cuya publicación se cumplen ciento cincuenta años, y al pensamiento marxista en general. Pero la voluntad de la revista no es cumplir con el ritual y conmemorar el pasado, rindiendo el debido homenaje a un texto que ha pasado a ser un clásico de la literatura universal. La intencionalidad que nos ha guiado es aprovechar la fecha como pretexto para ofrecer una selección, por fuerza breve, de textos que muestran en sí mismos la enorme movilización intelectual que se ha producido en el pensamiento marxista en los últimos diez años, y que se apoya, por supuesto en el trabajo previo de múltiples generaciones de rigurosos y callados intelectuales marxistas.

Entre la intelectualidad marxista -no sólo *Realitat*- se ha generalizado espontáneamente una decisión análoga de aprovechar la fecha histórica de la conmemoración del *Manifiesto* para tratar de relacionarse e intercambiar unos con otros, y ofrecerse mutuamente un muestreo de la nueva elaboración teórica surgida últimamente.

Comprender cabalmente esta masiva movilización intelectual que está produciéndose en todo el mundo durante este año, requiere comprender que la derrota enorme sufrida por la izquierda durante los años setenta y ochenta, y que termina con la caída de la URSS, -aunque muchos marxistas se sintieran moralmente desvinculados y ajenos a la experiencia soviética-, ha quedado zanjada.

La coyuntura pasada ha sido analizada, se han extraído las conclusiones adecuadas de la situación que condujo al fracaso político de la izquierda y a su consiguiente derrota. Y se ha tomado buena nota también de las prácticas políticas de la izquierda revolucionaria europea, que la llevaron a un callejón sin salida política a ella solita y por su propio pie, al quedar convertida mediante el parlamentarismo y el institucionalismo, en meras ma-

quinarias electorales y de representación, sin que en estos estrepitosos fracasos tuviera mucho que ver la historia trágica del «socialismo real». Pero, una vez hecho balance, se ha pasado la página, sin guardar cadáveres en el armario, ni dedicarse lastimeramente a lamerse la herida -o a autoengañarse achacándole la derrota a causas ajenas-. Durante el lapso de tiempo transcurrido, los marxistas -mayoritariamente de las tradiciones comunistas, hay que registrarlo también como dato empírico- han reconstruido su pensamiento teórico, han elaborado un marxismo intelectualmente riguroso, a la vez que de gran originalidad, y se han puesto en condiciones de relanzar el debate teórico político a la altura de nuestro tiempo, es decir capaz de dar respuesta política ante la feroz lucha de clases a la que nos somete el capitalismo liberal.

Una prueba de esta decisión común de los intelectuales marxistas de todo el mundo la hemos vivido durante el mes de mayo en París; han sido las *jornadas de debate sobre el Manifiesto* organizadas por *Espace Marx*, y en las que han participado con ponencias escritas más de mil cuadros intelectuales y políticos de todo el mundo.

Algunas de las ponencias presentadas en ese gran foro de intercambio han sido recogidas ya en el presente número. Pero la revista adquiere el compromiso con sus lectores de no zanzar en este monográfico la presentación del pensamiento marxista del presente. En sucesivos números iremos reproduciendo diversos materiales representativos del mismo.

En cuanto al *Manifiesto*, cuyo aniversario celebramos, ahí está, con el brío y la frescura exclusivos de los textos clásicos, con su capacidad de inspirar política nueva y original frente a modos políticos trasnochados de la izquierda de otrora; ahí está, invitándonos a todos, no a la mera «participación» electoral en la política, sino a la participación política verdadera, propia de la democracia; a la organización directa y permanente de todos y cada uno de nosotros para la actividad política, y la constitución del proletariado en clase: a la conquista de la democracia. ●

Revolución y democracia en el pensamiento político de Marx y Engels*



Jacques Texier*

-I-

La cuestión de la democracia en Marx y Engels

Cuando se plantea la cuestión de la democracia en Marx y Engels, se encuentra uno en presencia de tesis francamente opuestas. Quisiera señalar para empezar dos tesis extremas. Según la primera, el pensamiento político de Marx y Engels es esencialmente antidemocrático, de manera que no hay que extrañarse que el comunismo haya dado los resultados, por todos conocidos, en el ámbito de la aplicación de los principios democráticos. Es la tesis sostenida por ejemplo por Ferenc Feher.¹ Considero esta tesis fundamentalmente falsa, pero hay que constatar que utiliza un cierto número de argumentos verdaderos. Por ejemplo, Ferenc Feher destaca que el

principio de la revolución permanente, presente en Marx, es incompatible con el principio democrático. También afirma que Marx y Engels son jacobinos, y creo que sobre este punto, hay que darle la razón, aunque no se seque como él la conclusión de que jacobinismo y democracia se excluyen mutuamente.

Para otros intérpretes, por el contrario, el pensamiento de Marx y de Engels es un pensamiento de la democracia, y punto. Esta tesis tiene numerosos partidarios, entre los cuales el más conocido es sin duda Avineri.² Pero también la defienden Fernando Claudín³, Jacques Grandjonc⁴, y recientemente Maurice Barbier⁵.

Quisiera posicionarme inmediatamente frente a estas dos tesis extremas. Para mí, el pensamiento de Marx y de Engels es profundamente, fundamentalmente democrático. No lo afirmo para incluirme entre los parti-

darios de la tesis número dos. Cuando digo de Marx y de Engels que su pensamiento es profundamente democrático, es para decir que algunos aspectos de su pensamiento me parecen problemáticos con relación a la democracia, pero que, bien mirado, a pesar de estos aspectos, su pensamiento es, en cuanto a lo esencial, democrático.

Para poder ser comprendida, mi tesis presupone la consideración siguiente: en Marx y Engels, la cuestión de la democracia no se plantea directamente o de forma aislada. Se plantea con relación al problema de la revolución o, para ser más precisos, con relación al problema de las revoluciones. En efecto, con razón o sin ella, Marx y Engels piensan que el siglo XIX es el de las revoluciones democráticas por un lado, y de la revolución "social" por otro. El problema reside pues en saber cuáles son las relaciones de la o de las revoluciones con el principio democrático.

* La traducción de este artículo ha sido realizada por Cristina Meunier

** Jacques Texier es filósofo marxista, publicista, investigador del C.N.R.S. y director de *Actuel Marx*

1.- Ferenc Feher, "Marx et les révolutions françaises permanentes", *Actuel Marx* n° 8, segundo semestre 1990.

2.- Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of K. Marx*, Cambridge University Press, 1968.

3.- F. Claudín, *Marx, Engels y la revolución de 1848*, Siglo XXI, España, Madrid, 1ª ed. septiembre 1975

4.- Jacques Grandjonc, *Communisme, Origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néobabouvistes, 1785-1842*, vol. 1 historique, vol. 2 pièces justificatives. Karl-Marx-Haus, Trier 1989.

5.- Maurice Barbier, *La pensée politique de Karl Marx*, Paris, L'Harmattan 1992.

Antes de ir más lejos, pongámonos de acuerdo sobre los sentidos posibles de la palabra revolución. Me parece que esta palabra tiene dos sentidos principales. En un primer sentido, se dirá que hay revolución cuando un orden existente (un sistema político o un sistema socio-económico, o una combinación de los dos) resulta profundamente trastornado. Se deja entonces de lado la cuestión de los medios empleados para producir este trastorno. Por ejemplo, abatir el orden burgués-capitalista e instaurar una sociedad comunista es una revolución. Durante el siglo XIX, se llama a menudo esta revolución, la revolución "social". Pero se puede considerar que este trastorno tiene lugar de forma legal y pacífica. Veremos que Marx y Engels no dejan de considerar esta posibilidad en un cierto número de países. En un segundo sentido, revolución designa una modalidad particular de este trastorno y significa precisamente recurso a la violencia, a la lucha armada, a la insurrección. Este segundo sentido es evidentemente el sentido que domina en el siglo XIX.

Estas revoluciones violentas son por lo demás de distintos tipos, y si se dejan de lado las revoluciones cuyo objetivo esencial es la conquista de la independencia nacional, se pueden señalar revoluciones llamadas "burguesas" que intentan derribar el antiguo régimen y sus instituciones despóticas, para substituirles un orden social y político nuevo, (el orden político puede por otra parte variar considerablemente, según se trate de un régimen liberal o de un régimen democrático), y por otro lado, revoluciones o intentos de revoluciones que tienden a substituir al orden burgués un orden social nuevo que realice la emancipación del proletariado.

En la realidad, estos tipos "ideales" se combinan de múltiples maneras. Marx y Engels tienen perfecta consciencia de estas combinaciones concretas. Como revolucionarios alemanes, consideran que su país debe ser el lugar de una revolución multidimensional que debe combinar la revolución democrática (que también

debería realizar las tareas de la unificación nacional) y la revolución comunista. Y utilizan el concepto de "revolución permanente" para expresar la idea que se hacen de la combinación de revolución democrática y revolución social.

Sobre este punto, con relación a esta combinación de dos revoluciones en un mismo proceso histórico, se pueden descubrir aspectos problemáticos en el pensamiento de Marx y Engels, sobre la cuestión de la democracia.

Una primera pregunta de naturaleza histórica se plantea en cuanto a las revoluciones que estarían a la orden del día durante el siglo XIX según Marx y Engels. ¿Qué ocurre exactamente? Es realmente el siglo XIX, como lo creen ellos, el siglo de las revoluciones proletarias que tienden a establecer el comunismo? Está el comunismo a la orden del día en 1848 o incluso en 1871? La respuesta debe matizarse. En cierto sentido, Engels ha contestado a la pregunta de forma nítida en la introducción de 1895 a *Las luchas de clase en Francia* de K.Marx. Nos habíamos hecho -dice más o menos- ilusiones, al imaginar que una victoria de la revolución social era posible en 1848 o incluso en 1871. Sin embargo, el mismo Engels cree que lo que entonces no era posible, se convierte en una perspectiva muy seria a medida que se desarrolla la revolución industrial y que el proletariado se organiza en partido independiente.⁶ Además, si la victoria de una revolución social era totalmente imposible, tanto en 1848 como en 1871, no quita que, por dos veces, el proletariado de París inscribió reivindicaciones vagas pero específicas en el orden del día de las revoluciones del siglo.

En cuanto a la problematicidad del concepto marxiano de revolución permanente con relación al principio de la democracia, me parece que se puede decir lo siguiente: está claro, en primer lugar, que la revolución (violenta) es fundadora de la democracia. No hay democracia sin revolución. Esta es, en verdad, la lección del siglo XIX. Aunque sea cierto que la revolución

no funda la democracia de manera sencilla y lineal (basta con considerar la historia de Francia). Si se considera la historia de Inglaterra, se puede decir otro tanto del sistema parlamentario, que ciertamente no es todavía la democracia, pero sin el cual no se podría concebir la democracia. Hubo que cortar la cabeza de un rey para establecer el poder del parlamento. En cuanto al recurso al terror y a la dictadura, tanto Inglaterra como Francia nos muestran que sólo con estos dolores alumbró la historia moderna instituciones democráticas.

La cuestión que se plantea en lo que se refiere al eslabonamiento de dos revoluciones en el transcurso de un proceso de revolución permanente que debe instaurar, en primer lugar las instituciones de la democracia, y después las del comunismo, es saber si es legítimo recurrir a la violencia revolucionaria cuando ya se han conquistado las instituciones de la democracia. Se puede suponer que Marx y Engels no se hacían este tipo de preguntas en 1848-50 cuando tematizaron el concepto de "revolución permanente". Pero no hay duda de que es el tipo de preguntas que nos planteamos hoy en día. El estalinismo nos obliga a volver a la revolución rusa que se llevó a cabo según el esquema de la "revolución permanente" durante el año 1917, teorizada como tal por Trotski ya en 1905 y aceptada prácticamente por Lenin en cuanto volvió a Rusia en abril de 1917.

-II-

Sobre algunos textos de Marx y de Engels, anteriores a la revolución de 1848, que pueden llevar a la convicción de que su pensamiento es fundamentalmente democrático.

Los textos que quiero tener en cuenta aquí, son textos anteriores a la revolución de 1848. No es que no existan otros, pertenecientes al período de su plena actividad política, que produzcan el mismo efecto positivo, muy al contrario.⁷ Pero éstos de los que voy a hablar ahora pertenecen a la fase de formación de su pensamiento y per-

6.- Hoy en día, después del desmoronamiento general del socialismo real, tenemos que afrontar una cuestión muy distinta, la del comunismo como idea intrínsecamente ilusoria. Cf. François Furet, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXème siècle*. Paris.R.Laffont/Calermann-Lévy, 1995 (existe una traducción al español en el Fondo de Cultura Económica) y también Marc Angenot, *L'utopie collectiviste. Le grand récit socialiste sous la Deuxième Internationale*. Collection Pratiques Théoriques, P.U.F.1993

miten, por lo menos, medir la importancia de las preocupaciones democráticas en esta génesis.

Obligan a tomar consciencia de que este pensamiento pertenece a un período histórico muy particular, el que precede la revolución del cuarenta y ocho en Alemania y en Europa, y que posee las características de esta época.

Hay que evocar en primer lugar la actividad de periodista en la primera *Gazeta Renana*, la de 1842, que es realmente significativa de las ideas que albergaba entonces el espíritu de Marx (y de Engels). Enemigo del despotismo prusiano, Marx es el autor de artículos sobre la libertad de prensa y la censura que respiran un espíritu de libertad. La problemática filosófica cambiará constantemente durante estos años de intensa elaboración teórico-política, pero lo que no cambia es el compromiso político de Marx (y de Engels) para con la libertad y la democracia. En 1848, cuando la revolución estalla en su país, los dos exiliados volverán a su patria para tomar parte directamente en la lucha. Su periódico se llamará *La Nueva Gazeta Renana, órgano de la democracia* y será publicado, como el anterior, en Colonia. Esta secuencia permite comprender el vínculo presente en la persona de Marx, entre el liberalismo político (en un sentido amplio del término que pueda convenir al joven periodista de la *Gazeta Renana*), la democracia y el comunismo.

En 1843, cuando la censura cada vez más mezquina le obliga a renunciar a su primera actividad de periodista, Marx se retira en su gabinete de estudio para resolver las dudas teóricas que lo asaltaban. Redacta entonces una crítica del derecho político hegeliano que deja sin acabar. En este manuscrito de 1843, estudia meticulosamente los párrafos 261-313 de los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel. Define de paso lo que llama entonces "la verdadera democracia", y la instauración del sufragio

universal juega un papel fundamental para poner un término a la separación de lo político y lo social que caracteriza, según él, la relación del Estado representativo moderno y de la sociedad civil burguesa. Se puede criticar este texto y encontrar en él todo tipo de insuficiencias teóricas. Se ha hecho poco en Italia, de manera muy sabia.⁸ Pero no nos detendremos hoy en las insuficiencias teóricas reales o supuestas de este manuscrito. Lo que observaremos, es que después de haber alabado la libertad en el órgano más radical del liberalismo alemán, Marx, cuando se acerca a la idea del comunismo, llega a ella haciendo "trabajar" el concepto de democracia con los de "sociedad civil" y Estado moderno y atribuyendo incluso un poder verdaderamente taumatúrgico al sufragio universal.

Sólo al año siguiente, en 1844, hará públicos los resultados de estas investigaciones. *La cuestión judía* es muy significativa de este momento intermedio. Sin duda, Marx critica en ella las insuficiencias de la emancipación sólo "política" con relación a la emancipación "humana" que es la del comunismo. Pero contrariamente a lo que sostienen interpretaciones muy arbitrarias de este texto, en ningún momento pone Marx en duda que la simple emancipación política sea un progreso y un progreso indispensable. Los *derechos políticos iguales* no ponen fin a la escisión del ciudadano y del burgués (o del hombre) y por consiguiente a la existencia de la sociedad burguesa, pero es un abuso pretender que Marx considere desdeñables estos derechos.

Se trata, es verdad, de textos del joven Marx, anteriores a *La Ideología Alemana*, y si son importantes para entender cómo se forma lo que será el pensamiento marxista, no pertenecen todavía al corpus de los textos en los que este pensamiento se expresa verdaderamente. No ocurre lo mismo con los textos del período 1846/1847, y en particular con los artículos que

Marx y Engels escriben para la *Deutsche Brüsseler Zeitung* (*La Gazeta Alemana de Bruselas*) que son de una importancia decisiva. El resultado de esta nueva actividad teórica y política será *El manifiesto del partido comunista* que es la primera expresión importante del pensamiento político marx-engelsiano. Ahora bien, el contenido de este manifiesto no puede ser plenamente comprendido, si no se considera el resultado de todo este período bruselense. Estos artículos de *La Gazeta Alemana de Bruselas* están escritos después de *La Ideología Alemana* que se considera la primera exposición del materialismo histórico, y antes de la revolución de 1848 que es la primera gran experiencia que Marx y Engels van a vivir directa y activamente. En ellos definen constantemente su "partido" como el partido democrático. Todas las fuerzas políticas que van a participar en las revoluciones de 1848 se esfuerzan por constituir una Internacional democrática. La idea democrática y la idea revolucionaria casan naturalmente. Estos textos se conocen mal y sin embargo son esenciales para comprender que el comunismo marx-engelsiano, antes de la revolución de 1848, es pensado como una corriente de la democracia, su ala radical.⁹ En el primer ensayo que publiqué sobre esta cuestión de la democracia en el pensamiento político de Marx y de Engels, cité algunos de los textos de este período.¹⁰ Se trata en particular de dos artículos de Engels titulados "Los comunistas y K. Heineken" de los 3 y 7 de octubre de 1847, y de un artículo de Marx: "la crítica moralizante y la moral crítica". En el artículo de Engels se puede leer lo siguiente:

"En todos los países civilizados, la democracia tiene por consecuencia necesaria la dominación del proletariado, y esta dominación es la primera condición de todas las medidas comunistas. Mientras la democracia no está conquistada, los comunistas y los demócratas llevan, por consiguiente, un

7.- El texto que me parece más importante a este respecto es *La guerra civil en Francia* de K. Marx. Trata de una revolución -La Comuna- que se preocupa de entrada de instaurar una democracia participativa. Marx declara en él que esta democracia es "la forma política por fin hallada" para la emancipación del proletariado. K. Marx *La guerra civil en Francia*, Paris, Editions Sociales 1972, p.45; M.E.W., t.17, p.342. Existen ediciones en Ricardo Aguilera editor, Madrid 1971, y en Progreso, Moscú, 1974, *Obras escogidas en tres volúmenes*, t.II.

8.- Cf. K. Marx, *Crítica del Diritto Statuato Hegeliano*, traducción e comentario di Roberto Finelli e Francesco Saverio Trincia, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983

9.- Andréas, Grandjón, Pelger, *Die Deutsche Brüsseler Zeitung*, Editions Culture et Civilisation, Bruxelles 1981, 2 volúmenes.

10.- Jacques Texier, *Rivoluzione e democrazia. Marx, Engels e l'Europa "continentale"*. Biblioteca, Gaeta 1993. Cf. también, *Actuel Marx* n° 12, "Marx et la démocratie. Premier parcours." P.U.F. segundo semestre 1992. Traducido en *Realitat* n° 37. Octubre-noviembre de 1993. "Marx y la democracia. Primer recorrido"

combate común (...) Hasta podrán ponerse de acuerdo sobre muchas medidas que habrá que tomar al día siguiente de la conquista de la democracia...¹¹

Cito a propósito este texto en el que se trata de la "conquista de la democracia", porque volveremos a encontrar esta misma fórmula en el *Manifiesto del Partido Comunista* redactado por Marx:

"El primer paso en la revolución obrera es la constitución del proletariado en clase dominante, la conquista de la democracia."¹²

Si se comparan los dos textos, se constata la presencia en los dos casos de dos conceptos: el de la dominación del proletariado y el de la conquista de la democracia. Pero no se encuentran en el mismo orden. En el *Manifiesto*, se trata primero de la dominación del proletariado y la conquista de la democracia sólo viene después, lo que hace difícil interpretar la fórmula. El término de "dominación" significa simplemente que el proletariado ejerce el poder, y lo que plantea el *Manifiesto* es una equivalencia entre poder del proletariado y conquista de la democracia, lo que ya era el caso en el artículo de Engels citado antes. *Los principios del comunismo* redactados por Engels un poco antes, no pueden ser más claros. A la pregunta 18: "¿Según qué proceso se desarrollará esta revolución?" contesta Engels:

"Empezará por establecer una constitución democrática, es decir, directa o indirectamente, la dominación política del proletariado." Y precisa Engels: "Directamente en Inglaterra donde los proletarios constituyen ya la mayoría de la población".¹³

Recordemos bien esta fórmula sobre Inglaterra y el principio general formulado por Engels en su artículo contra Heinzen: "la democracia tiene por consecuencia necesaria la dominación del proletariado". Lo necesitaremos cuando se trate de entender por qué Marx y Engels apoyan al movimiento cartista y su reivindicación del sufragio universal.



Estación de ferrocarril Londres, hacia mediados del siglo XIX

Después del estallido de la revolución en Francia y en Alemania, Marx y Engels formulan en un libelo las "Reivindicaciones del partido comunista en Alemania". Son perfectamente conformes con el estrecho lazo que establecieron antes de la revolución entre comunismo y democracia. No es de extrañar, pues, que el diario *La Nueva Gazeta Renana* que fundan en Colonia se titule "órgano de la democracia".

-III-

En la tormenta de 1848.

En Francia, en Alemania y en toda Europa, la revolución de 1848 tiene un curso dramático (basta con pensar en las jornadas de junio de 1848 en Francia) y un final catastrófico (en Francia siempre, acaba con el golpe de Estado de Louis Bonaparte.)

Marx y Engels, que participaron hasta el último momento en las luchas revolucionarias en Alemania, se encuentran los dos en el exilio, en Londres, a finales de 1849. Disponemos de dos conjuntos de textos que permiten seguir las fluctuaciones de su pensamiento, durante y después de la revolución. Se trata en primer lugar del conjunto de los artículos escritos al día para *La Nueva Gazeta Renana*

diaria de Colonia.¹⁴ Y después, de los artículos escritos por Marx y Engels para *La Nueva Gazeta Renana-Revisita*, en 1850, después de la derrota.

El estudio de estos dos conjuntos de textos no llevan a adoptar el punto de vista de F. Feher sobre el marxismo como pensamiento intrínsecamente antidemocrático, pero tampoco autorizan a adoptar la tesis idílica (Avineri por ejemplo) que hace sencillamente de Marx un pensador de la democracia. Marx es ante todo un pensador de la revolución y ello no significa, ni mucho menos, que se trate de un pensamiento en el que la democracia no tenga lugar; pero el principio de la revolución y el de la democracia no tienen una relación sencilla. Esta relación es problemática.

Esto se puede establecer de manera muy clara, al estudiar la posición político-teórica de Marx y de Engels en la primavera de 1850.

En la primavera de 1850, Marx escribe una serie de tres artículos titulados "De 1848 a 1849" (con los que Engels hará, en 1895, los tres primeros capítulos de un libro de Marx que jamás existió y que a partir de entonces se conoce bajo el nombre de *Las luchas de clases en Francia, 1848-1850*). En ellos hace un balance provisional de lo que considera la prime-

11.- K.Marx, *Oeuvres*, t.III, Paris La Pléiade, pp.727 et 743. En italiano, cf. K.Marx, F.Engels, *Moralismo e politica rivoluzionaria*, a cura di A.Arru. Roma, Newron Compton Italiana, 1972, pp. 49 sgg.

12.- Marx Engels, *Manifeste du Parti Communiste*, Classiques du marxisme. Edición bilingüe, Paris, Editions sociales 1972; en italiano M.E.O.C., t.VI, p.505. Existen varias ediciones en castellano del *Manifiesto del Partido Comunista*. (O.M.E., t.IX- Obras escogidas, Progreso vol.I)

13.- En *Le Manifeste*, op.cit. p.217. F.Engels, *Principi del comunismo*, M.E.O.C., t.VI, p.370.

14.- Considero que esta primera serie de textos de Marx y de Engels tiene una importancia considerable y me propongo estudiarlos sistemáticamente. En este ensayo, me limitaré a hacer alusión a ellos varias veces.

ra fase de la revolución. Lo que hace la unidad de los tres artículos de esta serie, es precisamente la creencia en una reanudación de la revolución. En el tercer artículo de esta serie, rechaza de un manotazo todas las formas doctrinarias del socialismo que, a sus ojos, son el síntoma de la inmadurez de la clase obrera y se adhiere al socialismo revolucionario de Blanqui:

“el *socialismo doctrinario*(...) sólo ha sido la expresión teórica del proletariado mientras éste último todavía no se había desarrollado lo suficiente como para convertirse en un movimiento libre, autónomo... El *proletariado* se agrupa cada vez más alrededor del *socialismo revolucionario*, alrededor del *comunismo* para el cual la burguesía ella misma ha inventado el nombre de *Blanqui*. Este socialismo es la *declaración permanente de la revolución, la dictadura de clase del proletariado*, como punto de transición necesario para llegar a la *supresión de las diferencias de clases en general*, a la supresión de las relaciones de producción sobre las cuales descansan...”¹⁵

Hay que apuntar que el socialismo revolucionario o comunismo, se define con la ayuda de dos conceptos estrechamente asociados: la dictadura del proletariado y la revolución permanente. Con relación a la cuestión de la democracia, estos dos conceptos y su combinación todavía más, pueden ser conflictivos.

En la misma época, es decir durante esta misma primavera de 1850, y siempre con la perspectiva de una reanudación del movimiento revolucionario, Marx y Engels escriben la “Circular de marzo de 1850” en la cual definen para todos los miembros de la Liga de los comunistas, la táctica que hay que poner en práctica en la siguiente etapa de la revolución.¹⁶ Este texto permite medir a qué punto se está lejos en adelante de las relaciones de alianza y cooperación que Marx y Engels tenían en mente, antes de la revolución, con la burguesía liberal por un lado, y con la pequeña-burguesía



demócrata por otro. El caso de la burguesía liberal ni siquiera se plantea, ya que en el transcurso de la revolución, escogió aliarse con la reacción. En cuanto a la pequeña-burguesía demócrata, será el aliado provisional que también traicionará, en cuanto se plantee la cuestión del poder.¹⁷ Es uno de los textos más duros jamás escritos por Marx y Engels en el transcurso de su larga vida de militantes revolucionarios. En este momento sólo subsiste la alianza con los blanquistas. Hasta se institucionaliza en “La Asociación mundial de los comunistas” cuya vida será muy corta. Ya en el otoño de 1850, el análisis de Marx y Engels ha cambiado totalmente en lo que se refiere a la reanudación del movimiento revolucionario. La crisis económica se ha acabado y por consiguiente la revolución también. Hay que esperar la vuelta de una crisis económica para que renazca una perspectiva revolucionaria. Los demás miembros de la dirección de la Liga no aceptan este análisis. Marx y Engels se oponen violentamente al grupo Schapper-Willich. Esta “fracción» es apoyada por los

blanquistas exiliados en Londres. Marx y Engels disuelven entonces “La asociación mundial de los comunistas”.

-IV-

¿Qué lugar ocupa el principio democrático en los artículos del año 1850?

He dicho que la dictadura del proletariado y la revolución permanente podían ser problemáticos en lo que se refiere al principio democrático. No he dicho que la presencia de estos conceptos significara pura y simplemente la desaparición del principio democrático.

En primer lugar, hay que observar que estos conceptos son de una interpretación difícil, sobre todo si se toma en consideración el conjunto de la actividad teórico-política de Marx y de Engels. Y además, porque cuando estos conceptos aparecen, están estrechamente unidos a un período de luchas revolucionarias y que sólo se puede observar que no se trata efectivamente mucho de democracia durante los enfrentamientos revolucionarios. Esta constatación de sentido común no apura sin embargo la cuestión ya que una revolución violenta puede desembocar en instituciones democráticas. Lo que nos llevará a preguntarnos si no es ante todo una cierta utilización del concepto de revolución permanente la que puede ser radicalmente problemática, cuando los revolucionarios intentan enlazar dos revoluciones, la revolución democrática y la revolución “social”. Siempre puede uno preguntarse: “¿Cuánto tiempo dura una revolución permanente?” Y el déspota estaliniano siempre tiene su respuesta lista: “Dura el tiempo necesario, es decir mucho o siempre.”

Pero veamos más bien lo que se dice de las instituciones democráticas en los textos que Marx y Engels escriben durante el año 1850 que es, como lo hemos visto, el año de la mayor acritud política. En el segundo artículo de la serie “De 1848 a 1849” Marx escribe lo siguiente:

15.- K. Marx, *Les luttes de classes en France*, Editions Sociales, 1984, p.187. En italiano, M.E.O.C. t.10, p.126. En español, Ed. Espasa Calpe, col. Austral, Madrid 1985, y *Obras escogidas de Marx y Engels*. Ed. Progreso 1975. Moscú.

16.- Marx Engels, *Oeuvres choisies en trois volumes*, Editions du Progrès, Moscú 1978, vol.1, p.183. En italiano, M.E.O.C., t.X, pp.277-288. Hay *Obras escogidas* de Progreso en castellano en tres volúmenes.

17.- Traición de la burguesía liberal durante la primera fase de la revolución y traición de los partidos de la “pequeña burguesía” durante la segunda fase. Se trata de una problemática todavía muy presente en Engels mucho después de 1871 y es una de las claves de la revolución rusa.

“la prensa francesa ha debatido a menudo sobre las contradicciones de la Constitución del Sr. Marrast, por ejemplo sobre la coexistencia de dos soberanos, la Asamblea nacional y el presidente, etc.

Ahora bien la gran contradicción de esta Constitución consiste en lo siguiente: las clases cuya esclavitud social debe perpetuar, proletariado, campesinos, pequeños burgueses, se encuentran gracias a ella en posesión del poder político por medio del sufragio universal. Y a la clase cuyo antiguo poder ratifica, a la burguesía, le arranca las garantías políticas de este poder. Encierra su dominación política en unas condiciones democráticas que ayudan en cada momento a las clases enemigas a llevarse la victoria y que ponen en tela de juicio los fundamentos mismos de la sociedad burguesa. A las unas les pide que no prosigan su emancipación política hasta la emancipación social: a las otras que no vuelvan de la emancipación social a la restauración política.”

Como se ve, volvemos a encontrarnos aquí con la idea expresada en el período anterior a la revolución de 1848, según la cual el sufragio universal da el poder, sea al proletariado, allí donde es mayoritario (como en Inglaterra), sea al conjunto de las clases populares (como en un país como Francia donde el proletariado no es mayoritario).

La contradicción esencial puesta de relieve por Marx es pues la que existe entre democracia y dominación de la burguesía. Ésta es incompatible con el sufragio universal y el principio de la soberanía del pueblo que debe acompañarle.

A partir de esta tesis, Marx, en el tercer artículo de la serie “ De 1848 a 1849” analiza la victoria de la izquierda en las elecciones del 10 de marzo de 1850 y deduce de ello que la mayoría reaccionaria de la cámara suprimirá el sufragio universal. Lo que en efecto ocurre el 31 de mayo de 1850. Marx piensa entonces que será la ocasión para una reanudación de la revolución. De hecho, nada ocurre. Marx y Engels se quedan estupefactos.¹⁸

Su asombro, su incompreensión frente a la pasividad de los franceses en esta ocasión, como más tarde cuando el golpe de Estado de Louis Bonaparte,¹⁹ traducen bastante la importancia que dan al principio de la soberanía del pueblo. Para ellos, es nada menos que la posibilidad de acceder al poder que el pueblo deja escapar.

Pero la historia no se para aquí. En el otoño de 1850, Marx y Engels escriben juntos un artículo sobre la coyuntura (una “revista”), como lo hicieron con regularidad durante la vida de *La Nueva Gazeta Renana-revista*. Mediante algunos cortes, este artículo se convertirá en el cuarto capítulo del “libro” de Marx que Engels publica en 1895: *Las luchas de clase en Francia, 1848-1850*. Este cuarto artículo es muy diferente de los tres primeros. Entre la primavera y el otoño, Marx y Engels han cambiado totalmente de parecer sobre la existencia de una perspectiva revolucionaria. La revolución ya no está a la orden del día. En cuanto a la abolición de hecho del sufragio universal, después de la estupefacción suscitada por la ausencia de reacción popular, Marx y Engels comentan ahora el acontecimiento en frío:

“El sufragio universal había cumplido su misión. La mayoría del pueblo había pasado por su escuela, lo que es todo lo que el sufragio universal puede aportar en una época revolucionaria. Tenía que ser eliminado, sea por la revolución, sea por la reacción.”²⁰

La última frase de este párrafo es evidentemente muy elocuente. La revolución y la contrarrevolución se colocan en un mismo plano con relación al sufragio universal. Las dos están dispuestas a suprimir el sufragio universal para llevar a cabo la lucha de clases de forma consecuente. Después de las elecciones, se pasa a las cosas serias, es decir, sea a profundizar la revolución, sea a la contrarrevolución. Sólo una precisión importante permite limitar el alcance negativo de este texto con relación a nuestra investigación sobre la democracia: lo dicho se refiere a un “período revolucionario”. Pero, como puede verse, para Marx, el principio supremo, el último recurso, es el principio de la revolución. No sólo el principio democrático se le subordina de manera general, sino que, en “un período revolucionario”, el primer principio puede suprimir el primero.

Pero todavía no hemos acabado del todo con la pregunta que da su título a este párrafo: ¿qué es del principio democrático en los escritos del año 1850? Los textos que acabamos de citar eran de Marx y se referían a Francia. Hemos visto con anterioridad, que ya desde 1847, en *Los principios del comunismo*, Engels hacía un sitio aparte a Inglaterra donde la clase obrera es mayoritaria y donde, por consiguiente, la conquista de la democracia

18.- Cf. Engels, “Lettere della Francia”, in M.E.O.C. t.10, p.17 y siguientes. Estos escritos fueron escritos en inglés del 20 de diciembre 1849 al 23 de julio de 1850 para la “Democratic Review”. Deberían encontrarse en los *Collected Works de Marx y Engels*. En su defecto, he tenido que utilizar la edición italiana. No hay versión alemana de estos artículos en la edición M.E.W., t.7. El conjunto de estos artículos es totalmente apasionante y permite hacerse una idea bastante precisa de los sentimientos que animan a Marx y Engels, frente a los peligros que amenazan el sufragio universal primero, la república después. Las “cartas” VI y VII son particularmente importantes. Engels escribe en la carta VII, p.32:

“La ley de “reforma” electoral ha sido aprobada y el pueblo de París no se ha movido. El sufragio universal ha sido destruido sin la menor tentativa de agitación o de manifestación, y los obreros franceses son de nuevo lo que eran en tiempos de Louis-Philippe: parias políticos, sin derechos reconocidos, sin voto, sin fusiles... En Inglaterra algo semejante sería impensable. Una vez conquistado, el sufragio universal se mantendría para siempre allí.”

Pero es cosa diferida. La burguesía reaccionaria o el Presidente la tomarán con la República misma, tarde o temprano. Y entonces vendrá la respuesta fulminante del proletariado.

Cf. igualmente la “Revista” escrita por Marx y Engels para el fascículo nº 2 de la *Neue Rheinische Zeitung-Revue* de febrero de 1850. Ni un instante ponen en duda que la burguesía querrá suprimir el sufragio universal que lleva a su derrota y que la respuesta del pueblo de París será la revolución:

“Por ello, la necesidad para la burguesía dominante de intentar abolir lo más pronto posible el sufragio universal, y sobre esa necesidad descansa a su vez la certidumbre de una victoria rápida de la revolución.” M.E.W., 7,p.218. Marx Engels, “Revue Januar/Februar 1850. M.E.O.C, t 10, p.262

19.- Cf. las cartas de Engels a Marx del 3,10 y 11 de diciembre de 1851 que contienen los juicios más severos sobre el pueblo francés, los demócratas y el proletariado. *Correspondance, op.cit*, tII, p.374-385. “No se puede negar por otra parte que un partido revolucionario que, en una situación revolucionaria, empieza a dejar pasar momentos decisivos sin meter baza, o si interviene, no consigue la victoria, puede considerarse con una relativa seguridad perdido por un cierto tiempo.” p.383

20.- M.E.W. t.7, traducción francesa *Les luttes de classes en France*, op.cit. p.202. La traducción francesa es incorrecta y la hemos modificado. En italiano, M.E.O.C., t.10, p.137. Hay traducción española en Espasa Caple, col. Austral, *Las luchas de clase en Francia*.

significa directamente la dominación política del proletariado. ¿Qué pasa con este tipo de consideraciones en 1850, en el momento de la mayor tensión política, en el momento en que Marx y Engels escriben "El Memorial de marzo de 1850" de la Liga de los comunistas?

Podemos contestar a esta pregunta estudiando dos textos escritos por Engels en la primavera de 1850, a propósito de las vicisitudes de "la ley de las diez horas" en Inglaterra. Son textos del mayor interés desde múltiples puntos de vista. Sólo los tomaremos en consideración desde el único punto de vista que nos interesa aquí: la relación de Marx y de Engels con el principio democrático.²¹

El contexto histórico inglés es éste: la burguesía industrial a la que se había impuesto una ley limitativa del trabajo de las mujeres y de los niños en las fábricas, obtuvo una abrogación práctica de esta ley gracias a un fallo emitido en su favor por una corte de justicia respetable y respetada. Engels comenta el acontecimiento de manera bastante sorprendente en algunos puntos. Recordemos las únicas lecciones políticas que saca de ello. En los dos artículos escritos con un mes de diferencia, insiste sobre un punto: la clase obrera inglesa debe entender que la cuestión decisiva es la del poder. Cuando disponga del poder político, la propia clase obrera tomará todas las disposiciones necesarias para asegurar su protección y su emancipación. Cambiará la sociedad, pondrá en práctica una revolución social. ¿Cómo ocurrirá eso y qué papel jugará el sufragio universal en este trastorno?:

"la clase obrera habrá aprendido por experiencia que *ninguna ventaja duradera para ella podrá proceder jamás de los demás, sino que deberá*

darse ella misma tales ventajas conquistando en primer lugar el poder político. A partir de ahora debe reconocer que *en ningún caso podrá ver garantizada la mejora de su posición social si no es gracias al sufragio universal* que le permitiría enviar a la Cámara baja *una mayoría de obreros.* Por consiguiente, la sofocación de la ley de las diez horas habrá sido de una gran utilidad para el movimiento democrático."²²

Este artículo fue escrito entre el 8 y el 20 de febrero de 1850 en inglés y publicado en marzo del mismo año en la revista de los cartistas: *The Democratic Review*. Engels vuelve sobre el mismo tema, en alemán, en *La Nueva Gazeta Renana-Revista*, fascículo IV de abril de 1850. En ella se lee:

"Los obreros sienten que su hora sólo llegará cuando los industriales estén desgastados... No obstante, no olvidan que al llevar al poder a los industriales, llevan a sus enemigos más directos y que sólo podrán obtener su liberación con su derrota y la conquista del poder político. La abrogación de la ley de las diez horas se lo ha demostrado una vez más con una evidencia extrema. A partir de ahora el restablecimiento de esta ley sólo tendrá sentido si ocurre cuando se haya obtenido el sufragio universal, y el sufragio universal en una Inglaterra poblada en los dos tercios por proletariado industrial significa la dominación política exclusiva de la clase obrera, con todas las transformaciones revolucionarias de las condiciones obreras que le son inseparables. La ley de las diez horas que los trabajadores piden hoy es por consiguiente muy diferente de la que la *Court of Exchequer* acaba de rechazar. Ya no es una tentativa aislada para paralizar el desarrollo industrial, sino un eslabón de una

larga cadena de medidas que trastornarán los cimientos actuales de la sociedad y que suprimirán gradualmente las oposiciones de clases que existen hoy en día: una medida no ya reaccionaria, sino revolucionaria."²³

En este segundo artículo, la idea de una utilización del sufragio universal para realizar una "revolución social" está más claramente expresada. El sufragio universal no es solamente la mejor manera de asegurarse de forma duradera ventajas de una reforma parcial, es el medio de entablar un proceso en el transcurso del cual, una larga cadena de medidas desemboca progresivamente en un trastorno del sistema social.

También hay que llamar la atención sobre un punto: Engels habla aquí de "dominación exclusiva de la clase obrera" realizada gracias al sufragio universal. Pero esta idea de un *poder exclusivo de la clase obrera*, es lo que se entenderá a menudo por "dictadura del proletariado" en la época de la segunda Internacional, dejando pendiente la cuestión de los medios empleados para llegar a este resultado. Si realmente es así, tendríamos aquí el encuentro en un mismo texto de dos conceptos rara vez reunidos: el de paso pacífico al socialismo, una vez conquistada la democracia, y el de "dictadura del proletariado", si por ello se entiende el poder exclusivo de la clase obrera. Esto nos lleva a enriquecer y a diversificar nuestras ideas sobre el pensamiento político de Marx y de Engels, ya que las más de las veces hasta ahora, nos contentábamos con oponer vía pacífica en algunos países (sobre la base de la conquista de la democracia), y vía insurreccional, a la cual iba regularmente asociada la idea de "dictadura del proletariado". El esquema se presenta ahora de forma di-

21.- Engels adopta una actitud muy sorprendente con respecto a "la ley de las diez horas" que fue votada en 1847 por la Cámara de los Comunes: una actitud más bien negativa, podríamos decir, por razones que vienen de la idea que no hay que oponerse al progreso industrial que encarna la burguesía industrial y por la razón correlativa que la clase obrera no debe en modo alguno aliarse, contra la burguesía industrial, con las clases reaccionarias de Inglaterra. Un poco más de diez años más tarde, en el momento de la fundación de la primera Internacional, Marx y Engels adoptarán posturas muy razonables sobre el límite legislativo del tiempo de trabajo. Por el contrario, siempre mantendrán su hostilidad de principio a una alianza de la clase obrera con las clases y fuerzas reaccionarias contra la burguesía liberal. Cf. sobre este punto Jacques Texier, *Rivoluzione e democrazia*, op.cit. p.51 y siguientes.

22.- M.E.W. 7, p.230, traducido del inglés; M.E.O.C. t.10, p.270-276. Engels examina las lecciones que hay que sacar de esta experiencia. La primera lección se refiere a los progresos realizados por la clase obrera en lo tocante a la consciencia de sí y a la organización. La segunda lección en la que se trata del sufragio universal apunta, como se ve, a asegurar una mejora duradera de la situación social de la clase obrera. Engels evoca después un trastorno social completo en el continente, realizado por los medios tradicionales de la revolución violenta:

"Muy rápidamente, todas las fuentes y los recursos del sistema actual estarán agotados y una revolución se hará inevitable que cambiará la sociedad mucho más profundamente de lo que lo hicieron las de 1793 y de 1848 y que llevará rápidamente a la dominación política y social del proletariado." M.E.W.7, p.31

En la continuación del artículo, Engels repite varias veces la idea de "revolución social y de dominación del proletariado" o de "dominación social y política del proletariado." Se podría decir pues que en este primer artículo sobre las diez horas, se encuentra una yuxtaposición de los medios de la transformación social pacífica y de los de la revolución violenta. La idea de "revolución social" podría ser la categoría más general que subsume bajo ella las modalidades diversas, pacíficas o violentas, del trastorno social.

23.- M.E.W.,7,p-241, texto original en alemán, Engels, "Die englische Zehnstundenbill".

ferente: tenemos por una parte, la vía pacífica de paso al socialismo (que no excluye episodios de lucha armada para hacer volver a la obediencia de la ley a las clases poseedoras rebeldes) implicando la dominación política exclusiva del proletariado; y por otra parte, la vía insurreccional que se apoya sobre el recurso a la violencia y que debe desembocar ella también en la dominación exclusiva de la clase obrera. Este poder político no compartido de la clase obrera es el que garantiza la puesta en práctica *enérgica* del programa *comunista* (socialización de los medios de producción).²⁴

-V-

Una constante del pensamiento marx-engelsiano: el concepto de dictadura del proletariado y el problema del jacobinismo.

Sólo quiero mencionar esta cuestión sin desarrollarla.

Resulta bastante fácil establecer que los conceptos de dictadura y de dictadura del proletariado constituyen una constante (relativa) del pensamiento marx-engelsiano. Es más difícil establecer con precisión la aparición de la idea, ya que no la de la expresión en su obra de juventud. Con toda verosimilitud, Marx y Engels han sido siempre revolucionarios y se puede sostener que esto implica la aceptación de la idea de dictadura. Sabemos por ejemplo que en un artículo de la primera *Gazeta Renana*, en 1842, Engels criticaba el legalismo del movimiento cartista.²⁵ La idea del paso pacífico al socialismo en algunos países sólo aparece en 1847.

En lo que se refiere al concepto de dictadura del proletariado, se puede sostener que el concepto, a falta de la expresión, está presente en el *Mani-*

fiesto del partido comunista.²⁶ Hace su verdadera aparición, ya lo vimos, en la serie de artículos de Marx titulada "De 1848 a 1849" que Engels publicará en 1895 bajo el título de *Las luchas de clase en Francia*. No está presente en *La guerra civil en Francia* de K. Marx por razones que se pueden discutir. Pero reaparece en 1875 en *Las glosas críticas al proyecto del programa de Gotha* y en diversos textos de esta época escritos por Engels.²⁷

do es un concepto "substancialista" que establece que todo Estado que tenga el monopolio de la violencia es (más o menos radicalmente) un Estado de clase que impone su ley a las demás clases. En el caso del proletariado, su dictadura consiste en expropiar económicamente y políticamente a la burguesía: el contenido de su política, instauradora de un nuevo orden social, consiste en acabar con el monopolio económico y político de la burguesía. ¿En qué forma política se



Manifestación cartista en Kennington Common, 1848

Este concepto conoce importantes variaciones de sentido en el transcurso del siglo XIX. Es el caso por ejemplo, cuando Engels en 1891 declara en *La crítica del proyecto del programa de Erfurt* que la república democrática es la forma específica de la dictadura del proletariado.²⁸ Se puede decir que así Engels está en el origen de una de las dos interpretaciones del concepto de dictadura del proletariado.

En la interpretación de origen engelsiano, la dictadura del proletaria-

lleva a cabo esta expropiación? Es un tema del cual se puede hacer abstracción o que se puede discutir, así como se pueden discutir las vías y los medios puestos en práctica para esta expropiación. En *La guerra civil en Francia*, Marx nos dice que la "república comunal" (o la "constitución comunal") es la forma política por fin encontrada para la emancipación del proletariado. En *La crítica del proyecto de programa de Erfurt*, Engels nos dice que la república democrática (no burocrática) es la forma específi-

24.- En la continuación de este segundo artículo, Engels describe, como en el primero, los mecanismos económicos que llevan a las crisis de sobreproducción y a la necesidad de la revolución social. El desarrollo industrial ha producido también la clase que sola podrá asumir la dirección de la sociedad:

"Entonces la revolución proletaria será inevitable y su victoria segura".

Como esta revolución proletaria se combinará con las luchas revolucionarias del continente, tiene una impresión que en este segundo artículo también, Engels evita atarse de manos y piensa en la yuxtaposición de formas de paso al socialismo muy diversas:

"Éste -prosigue inmediatamente- es el curso regular y normal de los acontecimientos tal y como resulta con una necesidad ineluctable de las condiciones sociales actuales de Inglaterra. En qué medida las colisiones en el continente y las aceleraciones revolucionarias en Inglaterra pueden acortar este proceso, lo sabremos rápidamente." M.E.W., 7 p.242.

25.- Cf. el artículo del 9 y 10 de diciembre de 1842 titulado "Las crisis internas" M.E.W., t.I, p.460. M.E.O.C. t.II, pp.361-365.

26.- Pero también se puede pensar que el paso de la idea de "dominación" a la de "dictadura" es una evolución notable. Fiándose de *El estado y la Revolución* de Lenin, sólo la idea de dictadura del proletariado expresa la culminación del pensamiento marx-engelsiano, en particular porque sólo esta idea implica lógicamente la necesidad de hacer añicos la máquina de Estado existente: la conquista del poder o de la dominación política no bastan en absoluto. Hay que reconocer que sobre este punto preciso, la argumentación de Lenin es muy sólida filológicamente.

27.- Es el caso por ejemplo en *La cuestión del alojamiento* que es de 1872-73.

28.- Si se traduce literalmente el texto alemán dice exactamente "la forma específica *para* (für) la dictadura del proletariado". Pero los traductores franceses no se resignan a traducir el texto alemán literalmente pues es poco satisfactorio gramaticalmente y traducen todos: la forma específica *de* la dictadura del proletariado".

ca de la dictadura del proletariado. En este caso se procede a una distinción entre la forma y el contenido de la transformación socialista. El concepto de dictadura del proletariado se refiere al contenido independientemente de la forma.²⁹ Se puede sostener muy bien que la dictadura del proletariado es totalmente compatible, por una parte, con una o varias formas democráticas, y por otra, con una vía legal y pacífica.

Existe otra interpretación del concepto de dictadura del proletariado: consiste en afirmar, sea en general, sea restringiendo la afirmación a un cierto número de países, que el recurso a la violencia de las armas es necesario para derrocar el poder económico y político de la burguesía. El concepto está entonces estrechamente ligado al de guerra civil o de insurrección armada y se aplica a una época de revolución durante la cual las formas políticas antiguas ya no existen realmente y las formas políticas nuevas todavía no existen y donde es la violencia la que va a decidir las formas políticas u otras que se impondrán.

Me parece que esta interpretación es la que domina durante toda la época de la revolución de 1848. El léxico de la dictadura aparece en todo el despliegue de su múltiple riqueza en los artículos de la *Nueva Gazeta Renana* en 1848-49. Pero incluso en esta época se encuentran usos variados. Por ejemplo, en 1850 en lo que se llama ahora *Las luchas de clases en Francia*, Marx habla de la dictadura de Cavaignac en el momento de las jornadas de junio y después. Apunta así, evidentemente, al recurso a la violencia militar y la sangrienta represión contra la clase obrera parisina. No olvidemos sin embargo que la Asamblea elegida democráticamente ha votado el estado de sitio y que Cavaignac actúa de forma perfectamente legal. Dictadura y forma legal son pues aquí totalmente compatibles. Jacques Grand-

jonc ha establecido en un libro bastante reciente que la palabra dictadura es de un uso corriente y banal en la literatura de la época. Todo poder ejercido vigorosamente es llamado dictadura, aunque se trate de un poder perfectamente constitucional.³⁰

Quisiera mencionar aquí un punto que queda por profundizar: es el de la conexión necesaria o no entre el concepto de dictadura del proletariado y el de revolución permanente. En el texto de Marx que he citado (se trata de la serie "De 1848 a 1849") vimos que los dos conceptos iban emparejados. También es el caso en toda una serie de otros documentos del año 1850 como la "Circular de marzo de 1850" de la Liga de los comunistas, o en el texto constitutivo de la "Sociedad internacional de los Comunistas". Ulteriormente en dos artículos de Engels de 1884 y 1885 en los que vuelve sobre esta época de la Liga y de la *Nueva Gazeta Renana*, este concepto de revolución permanente es recobrado y Engels llega a sostener que la "Circular de marzo de 1850" sigue siendo de actualidad.³¹ Pero este acoplamiento de los dos conceptos no existe siempre, ni mucho menos. En 1852 o en 1875, Marx habla de dictadura del proletariado sin evocar la revolución permanente.³² Además este concepto conlleva una cierta imprecisión. Para Gramsci por ejemplo, este concepto define un principio estratégico que resume toda una época y que es sinónimo de ofensiva revolucionaria armada. En un sentido más estrecho que se encuentra en Marx y Engels, se aplica a países en los que la revolución democrática todavía no ha tenido lugar, como en Alemania por ejemplo, pero en los que las fuerzas obreras se plantean ya la cuestión de la revolución proletaria, más allá de la etapa democrática. Después del golpe de estado del 2 de diciembre de 1851, la situación de Francia es semejante a la de Alemania: en los dos casos, se

trata de regímenes bonapartistas y el problema que se plantea, en una primera etapa, es establecer o restablecer un régimen democrático.

En conexión con estos conceptos de dictadura y de revolución permanente, se plantea también la cuestión de la relación de Marx y de Engels con el jacobinismo. Es una cuestión decisiva que no se puede esquivar. Dos tesis se oponen sobre este tema: la de un Marx jacobino y la de un Marx antijacobino.

Se pueden ilustrar estas posiciones con los nombres de Ferenc Feher y de Avineri. A pesar de su total oposición, estos autores están de acuerdo sobre un punto: la respuesta a la pregunta sobre el jacobinismo determina el juicio sobre el democratismo de Marx y de Engels. Para Avineri, en efecto, Marx es un pensador de la democracia porque es antijacobino. Para Ferenc Feher por el contrario, si no hay sitio para la democracia en el sistema político de Marx y de Engels, es porque son jacobinos.

Personalmente yo pienso que Marx y Engels están muy marcados por el jacobinismo. Jacques Grandjonc por ejemplo ha mostrado la importancia del neojacobinismo y del neobabuvismo en vísperas de la revolución de 1848. La influencia decisiva del jacobinismo se encuentra en cada página de *La Nueva Gazeta Renana* en 1848-49. Sobre este punto el testimonio de Engels es irrecusable. En la introducción de 1895 a las *Luchas de clases en Francia*, Engels explica con todo detalle que Marx y él tenían los ojos puestos en el modelo de la gran revolución francesa y que pensaban que este modelo era aplicable a la revolución "social" del siglo XIX. Evidentemente, en el momento en que escribe esta introducción, Engels ha tomado conciencia de la inadecuación de este modelo y en este sentido la introducción de 1895 es una autocrítica. Anteriormente, se encuentran en

29.- En realidad, se puede sostener con toda legitimidad que es imposible hacer abstracción de la forma, y que el pensamiento marx-engelsiano progresa cuando Marx y Engels ya no se limitan a presentarnos el *concepto desnudo* de dictadura del proletariado, sino que se esfuerzan en pensar su o sus formas. Se llega así a pensar que las formas políticas de la transición al socialismo deben necesariamente poseer ciertas características: las de la democracia participativa por ejemplo.

30.- Jacques Grandjonc, *Communisme*, Karl Marx Haus, Treveris 1989.

31.- Cf. Jacques Texier, "Les innovations d'Engels" in *Actuel Marx* n°17, primer semestre 1995, pp.137-174, párrafo 1.

32.- Este desacoplamiento se entiende fácilmente. En Marx y Engels, como más tarde en Trotski y Parvus (y prácticamente a partir de abril de 1917, también en Lenin), la revolución permanente no designa solamente la radicalización de la revolución democrática como para los jacobinos sino también el paso de esta última revolución a la revolución socialista. Sólo se refiere pues a países en los que las fuerzas revolucionarias tienen que cumplir una doble tarea histórica. Es el caso de Alemania en 1848 según Marx y Engels y el caso de la Rusia zarista en el siglo XX, según Trotski primero y según Lenin después. Cuando Marx habla en general de la revolución "social", es comprensible pues que se limite a hablar de la dictadura revolucionaria del proletariado.

la obra de Engels otras señales de una evolución muy clara con relación a este modelo jacobino de la revolución. Es el caso, por ejemplo, cuando Engels escribe en 1891 un prefacio a una nueva edición alemana de *La guerra civil en Francia* de K.Marx. Lo que Engels dice entonces de la dictadura de tipo blanquista es una distanciamiento radical con respecto del modelo jacobino y neojacobino. Pero las cosas son todavía más complicadas, ya que en 1885, Engels descubre que la idea que Marx y él se hacían de la Primera República francesa era totalmente errónea. Es el Imperio y no la primera república el que instala la famosa centralización administrativa francesa. La revolución francesa por el contrario instaura un sistema de autogobierno local que nada tiene que envidiar al famoso *self-government* anglosajón. Los jacobinos no eran pues lo que se creía. Esta rectificación de 1885 tiene un papel decisivo en la evolución de las ideas políticas de Engels. Cuando declara en 1891 que la república democrática es la forma política específica "para" la dictadura del proletariado, está pensando explícitamente en la primera república francesa: una república no burocratizada.

Con anterioridad a la revolución de 1848, también hubo un corto período, en 1845 exactamente, en el que se encuentran acentos antijacobinos o artiterroristas en la obra de Marx y de Engels. *La Sagrada Familia* es muy significativa a este respecto. Pero esta tendencia se desvanece en cuanto empieza la lucha revolucionaria real en Alemania. Como Gramsci, que fue un tiempo antijacobino en su juventud, Marx y Engels se convierten entonces en feroces admiradores de los jacobinos. En resumidas cuentas, los argumentos de Avineri sobre la existencia de un antijacobinismo constante en Marx y Engels no resisten un examen serio. Con restricciones y matices, hay que darle más bien la razón a Ferenc Feher sobre este punto.

En cambio, no creo que ser jacobino, es decir revolucionario consecuente durante las revoluciones, quiere decir *ipso-facto* que se abandone

la democracia. Creo por el contrario que se necesitan jacobinos para llevar a cabo las revoluciones democráticas, es decir para derrocar completamente las antiguas instituciones y para vencer totalmente las fuerzas sociales que apoyan el "antiguo régimen". Lo que no quiere decir que dictadura, terror y revolución permanente no sean problemáticas con relación a la democracia. La cuestión está siempre en saber cuando la revolución está terminada y cuando se puede decir que la democracia está instaurada. Volveré sobre ello en mi conclusión.

Terminaré este párrafo sobre la dictadura, citando una carta de Marx que se ha hecho célebre: se trata de la carta a Joseph Weydemeyer del 5 de marzo de 1852. Marx la escribe dos años después del final de la revolución de 1848, mucho después del texto de los artículos de 1850 que constituyen la materia de *Las luchas de clase en Francia*, después de haber escrito también *El dieciocho Brumario de Louis Bonaparte* que cierra en alguna manera todo un período histórico; se ha podido considerar pues como el texto teórico en el cual se concentra toda la experiencia histórica de los años de la revolución. En ella se puede leer:

"Ahora bien, en lo que a mí se refiere, no me pertenece el mérito de haber descubierto la existencia de clases en la sociedad moderna, ni tampoco la lucha a la que se entregan. Historiadores burgueses habían expuesto antes que yo la evolución histórica de esta lucha de clases y economistas burgueses habían descrito ya su anatomía económica. Mi originalidad ha consistido: 1. en demostrar que *la existencia de clases* sólo está ligada a *fases históricas determinadas del desarrollo de la producción*, 2. que la lucha de clases lleva necesariamente a *la dictadura del proletariado*, 3. que esta dictadura ella misma sólo representa una transición hacia *la abolición de todas las clases* y hacia una *sociedad sin clases*."³³

Se trata sin duda del primer caso en que, después de la revolución de 1848, el concepto de dictadura del pro-

letariado no va acompañado por el de revolución permanente. Habrá otros posteriormente, aunque sólo sea el de *las Glosas críticas al proyecto de programa de Gotha*. El concepto de revolución permanente tendería pues a borrarse después de la experiencia de 1848, salvo en algunos textos de Engels en los que vuelve sobre este período. Sin embargo el problema de la articulación de la revolución democrática y de la revolución social queda planteado en la reflexión política de Engels, con algunas oscilaciones en las soluciones adoptadas. La idea que domina casi absolutamente es la de la necesidad de una etapa democrática, antes de la etapa de la revolución social.³⁴

-VI-

La posibilidad de una transición pacífica al socialismo en los países anglosajones: la parte escondida del pensamiento político marx-engelsiano.

Los textos de Marx y Engels sobre la dictadura del proletariado son muy conocidos. No se puede decir lo mismo de los textos bastante numerosos en los que Marx y Engels abordan la cuestión de la transición al socialismo en el mundo anglosajón después de la conquista de instituciones democráticas que darían el poder al proletariado y permitirían una transición legal y pacífica a la nueva forma de sociedad.

La carta de Weydemeyer que acabo de citar tiene fecha del 5 de marzo de 1852. Unos meses más tarde, el 25 de agosto de 1852, Marx escribe en "The New York Daily Tribune", un artículo titulado "Los cartistas". En él se puede leer:

"Volvámonos ahora hacia los *cartistas*, la parte políticamente activa de la *clase trabajadora* británica. Los seis puntos de la Carta por los que luchan no contienen nada más que la reivindicación del *sufragio universal* y de las condiciones sin las cuales el sufragio universal se reduciría a una ilusión para la clase obrera, como por ejemplo el voto secreto, una retribución para los miembros del parlamento,

33.- Marx, Engels, *Correspondance*, t.III, Editions Sociales 1972, pp. 76-81. El subrayado es de Marx. En alemán, M.E.W, t.28, pp.507-508. Se puede encontrar la carta a J.Weydemeyer en *Obras escogidas*, vol.I, Progreso, Moscú.

34.- Cf. mi artículo ya citado sobre "Las innovaciones de Engels". El problema volverá a encontrar toda su actualidad en el transcurso de la revolución rusa y no es por casualidad que Trotski (y Parvus) reintroducen el concepto de revolución permanente ya en 1905.

tes regiones; y no negamos que existan países como América, Inglaterra, y si conociera mejor vuestras instituciones, añadiría Holanda, en los que los trabajadores pueden llegar a su meta por medios pacíficos. Si esto es verdad, debemos reconocer también que, en la mayoría de los países del continente, la fuerza debe ser la palanca de nuestras revoluciones; tendremos que recurrir momentáneamente a la fuerza para establecer el reino del trabajo.”³⁷

Este discurso de Amsterdam es particularmente interesante porque Marx habla en un mismo texto de los países anglosajones (más Holanda quizás) y de la mayoría de los países del “continente”. Da pues una suerte de síntesis de su pensamiento: medios pacíficos en un caso, recurso a la fuerza en el otro.

En la Cronología que hizo figurar en cabeza del primer volumen de las obras de Marx publicadas en *la Pléiade*, M. Rubel da extensos extractos de un artículo que Marx prepara, pero no publica, en 1878, con ocasión de los debates del *Reichstag* sobre la ley antisocialista. En el texto que publica Rubel, Marx tenía la intención - parece ser - de dar una respuesta a los ataques del Ministro del interior sobre el recurso a la violencia recomendado por la “tendencia Marx”. La respuesta no era evidentemente fácil, ya que Alemania es precisamente un país en el que Marx y Engels pensaron siempre que el recurso a la violencia era necesario. En 1891, en *La crítica del proyecto de programa de Erfurt*, Engels dice también que es completamente absurdo o más exactamente “oportunistamente” hablar de una transición pacífica al socialismo en Alemania. En este texto de 1878, no es pues a propósito de Alemania, sino de los países anglosajones que Marx evoca la posibilidad de vía pacífica:

“la meta, para nosotros, es la emancipación de la clase obrera y el trastorno social que implica. Un desarrollo histórico sólo puede permanecer “pacífico” mientras no encuentra en su camino la oposición de los deten-

tores del poder de la sociedad. Si, por ejemplo, la clase obrera en Inglaterra o en Estados Unidos tuviera un día la mayoría en el Parlamento o en el Congreso, podría eliminar por la vía legal las leyes y las instituciones (...) No obstante, el movimiento “pacífico” podría convertirse en “violencia” si los que están interesados en el antiguo “régimen” se rebelan: si se les vence por la fuerza (como en la guerra civil americana y la revolución francesa), es como rebeldes contra la fuerza legal.” (24 de septiembre)³⁸

Este texto es interesante porque vuelve a tomar la idea de una transición legal y pacífica en condiciones democráticas, insistiendo de alguna manera, sobre la idea de que la legitimidad está del lado de la clase obrera y que la fuerza sólo será utilizada en contra de los que se rehusan a obedecer a la ley. Ideas semejantes desarrollará Engels en 1895, en la introducción a *Las luchas de clase en Francia*. Pero entonces se tratará de Alemania, donde a pesar de la elección al sufragio universal del Reichstag, el sistema electoral que rige en Prusia por ejemplo es una infamia, en donde las instituciones le dan la espalda a los principios de la soberanía popular, y en donde un poder ejecutivo reaccionario amenaza constantemente con recurrir a la represión o al ataque preventivo contra el movimiento obrero. La táctica pacífica recomendada por Engels en cierto momento (1895), tiene entonces un significado muy distinto de la vía pacífica constantemente pensada para los países anglosajones. Sin embargo, si se considera el artículo sobre “El socialismo en Alemania”, escrito por Engels en 1891, que también se refiere a Alemania, se tiene claramente la impresión de que el paso a una táctica defensiva, que se puede resumir con la frase de Engels :”¡Disparad primero, Señores burgueses!” tiene cada vez más un alcance general. Las insurrecciones son muy peligrosas para el movimiento obrero, y parece que podría alcanzar su meta sin tomar los riesgos que implican. El recurso a la violencia de las armas pa-

rece no ser ya más que una medida contra la violencia contrarrevolucionaria en los países reaccionarios o contra la rebelión de las clases poseedoras en los países democráticos. Es el paso a lo que Gramsci llamará la estrategia de la “hegemonía civil” donde el recurso a la violencia ya no es más que un momento subordinado.

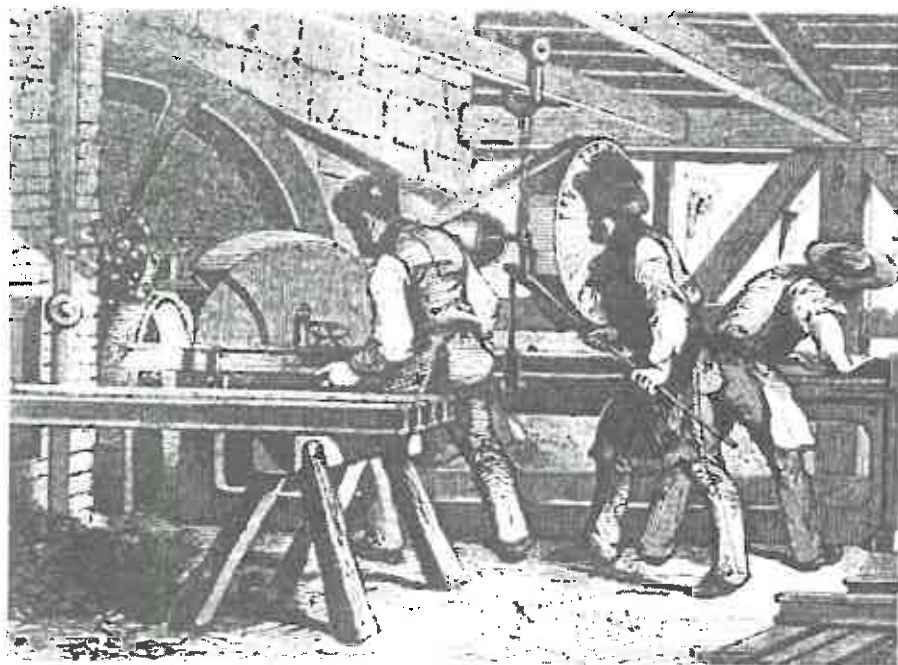
Sin embargo, estas evoluciones se hacen lentamente. Si nos referimos a un texto clásico como *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* que Engels publica en 1884, todavía encontramos en él la tesis según la cual el sufragio universal es un termómetro que sirve para medir la madurez de la clase obrera y que “en las condiciones actuales”, no es nada más y tampoco podría ser nada más. Engels no precisa en ningún momento que lo que dice no se aplica a los países anglosajones. Se podría pensar pues que en esta fecha, la distinción entre el continente y el mundo anglosajón ha desaparecido. No es así. La separación sigue existiendo, y en 1886, al escribir un prefacio para la edición inglesa del libro I del *Capital*, Engels se cree obligado a recordar la tesis de su maestro sobre la posibilidad de un paso pacífico en Inglaterra:

“... Debería escucharse la voz de un hombre cuya teoría entera es el resultado de una vida dedicada a estudiar la historia y las condiciones económicas de Inglaterra, y que ha sido llevado por este estudio a la conclusión que, en Europa al menos, Inglaterra es el único país donde la revolución social inevitable podría hacerse por medios pacíficos y legales. Desde luego nunca dejó de añadir que no se esperaba a que las clases dominantes en Inglaterra se sometieran a esta revolución pacífica y legal sin una *proslavery-rebellion*.”³⁹

Como se ve, la tesis del paso pacífico en los países anglosajones, recuperada por Engels en 1886, es una constante del pensamiento político marxengelsiano. Se pueden plantear distintas preguntas sobre estos textos. La primera consiste en preguntarse por qué son tan poco conocidos y porqué,

37.- Texto publicado en el diario “La liberté” n° 37 del 15 de septiembre de 1872 y en “Der Volksstaat” n° 79 del 2 de octubre de 1872. K.Marx F.Engels, *Opere scelte*, Roma, editori Riuniti, 1971, pp.935-936; M.E.W,t.18, p.159; en francés, Marx Engels, *oeuvres choisies en trois volumes*, vol.2, p.308. Moscou, Éditions du Progrès, 1976. Maximilien Rubel había traducido algunos extractos de este discurso en el primer volumen de las *Oeuvres* de Marx en la Pléiade, en 1965. Cf. K.Marx, *Oeuvres*, Économie I, Paris, 1965, Chronologie de Marx par M.Rubel, p.CLII.

38.- K.Marx, *Oeuvres*, op.cit.,p.CLXV. No se encuentra el original alemán de este texto en M.E.W.XIX, y M. Rubel no indica su origen.



consiguientemente, pesaron tan poco sobre las interpretaciones más propagadas del pensamiento político de Marx. Esto nos remite pues a la recepción de las obras de Marx y de Engels en los diferentes países. Pero plantea también la pregunta del lugar de estos textos en la obra de Marx y Engels. Puede uno preguntarse sobre la responsabilidad de Lenin y de su folleto sobre *El Estado y la Revolución* en la transmisión de una versión truncada y empobrecida del pensamiento marxengelsiano,⁴⁰ pero hay que preguntarse también si Marx y Engels ellos mismos no dejaron estos textos en segundo plano.

Estos textos, en los que se habla de un trastorno social profundo que lleva a la emancipación de la clase obrera sin recurrir a la insurrección armada (la revolución en el sentido usual del término), vuelven a plantear el problema de la interpretación del concepto de dictadura del proletariado. ¿No podría afirmarse, por ejemplo, que la carta a Weydemeyer de 1852 (y por lo tanto el concepto de dictadura del proletariado que enuncia) es perfectamente compatible con el artículo del mismo año sobre los cartistas y el sufragio universal? En

este caso, dicha dictadura sería un concepto "substancialista" en el que únicamente se trata del contenido de una política, abstracción hecha de la forma y de los medios. Por consiguiente, podría darse una dictadura del proletariado que se lleve a cabo de forma democrática y por medios pacíficos. Esta interpretación es lógicamente defendible y Engels, por lo demás, acabó defendiéndola en diferentes textos de 1891. El prefacio que escribió aquel año para la edición alemana de *La guerra civil en Francia* de K. Marx subraya el hecho que la Comuna era una "verdadera democracia" y acaba con una exclamación que viene a decir: La idea de dictadura del proletariado os asusta. ¿Queréis saber lo que es? Mirad la Comuna de París (y no tengáis más miedo, estos revolucionarios eran demócratas), era la dictadura del proletariado.⁴¹ Y el mismo año en la *Crítica del proyecto de programa de Erfurt*, declara hablando de la república democrática: "hasta es la forma específica de la dictadura del proletariado". De manera general, en los últimos años del siglo, Engels redescubre la importancia de la forma, inclusive en política.

Pero cuando el concepto hizo su

aparición, durante la revolución de 1848, y salvo error de mi parte muy precisamente en 1850, en un artículo de la serie "De 1848 a 1849", el concepto va emparejado con el de revolución violenta. La historia de este concepto en Engels es muy significativa de la evolución que caracteriza el final del siglo y de la cual Engels sabe hacerse intérprete. Pero no creo que se puedan proyectar los resultados de esta evolución tardía sobre el período de la revolución de 1848. Que yo sepa, en ningún lado escribió Marx que la dictadura del proletariado podía efectuarse legalmente y pacíficamente en formas democráticas. La revolución (y la dictadura) por un lado, la transición legal y pacífica (democrática) por otro, se presentan en él como dos alternativas.

En lo que se refiere al lugar de los textos sobre el mundo anglosajón, en la obra de Marx y Engels, tendría la tentación de decir que, si se quedaron en un segundo plano, fue sin duda porque la democracia ella misma se quedó en un segundo plano de la historia durante los tres primeros cuartos del siglo XIX. La historia del derecho de voto en Inglaterra es ejemplar a este respecto. La primera reforma de la ley electoral de 1847 sólo atañe a las clases poseedoras. La primera ampliación real del derecho de sufragio sólo tiene lugar en 1867, y hay que esperar todavía mucho tiempo para tener una apariencia de sufragio "universal" masculino. ¡Liberalismo, qué difíciles han sido tus relaciones con la democracia!⁴²

-VII-

El concepto de revolución permanente.

Este concepto que encontramos en la obra de Marx y de Engels, y posteriormente en la de Trotski y de Gramsci, tiene su origen en la revolución francesa: se habla entonces de "revolución en permanencia" y también de "declarar la revolución permanente", en el momento en que también se "de-

39.- K.Marx, *Le Capital*, livre I, traducción de la cuarta edición alemana bajo la responsabilidad de Jean-Pierre Lefebvre. Paris. Editions sociales 1983, p.28. *El Capital*, vol.I, siglo XXI, 1978.

40.- Hice una ponencia sobre este tema, titulada "El Estado y la Revolución de Lenin y la cara oculta del pensamiento político marxengelsiano" en el coloquio internacional "Lenine e il Novecento" organizado por la universidad de Urbino del 13 al 15 de enero de 1994. Tiene que publicarse en las Actas del coloquio.

41.- No pongo comillas porque no se trata de una verdadera cita. Pongo de relieve lo que me parece ser el significado principal de esta conclusión. Para ser exactos, hay que precisar que Engels atribuye este miedo a la dictadura del proletariado al filisteo socialdemócrata. Pero después de Stalin y algunos discípulos suyos, ¡la tendencia a ser filisteos socialdemócratas ha crecido enormemente!

claran" los derechos del hombre y del ciudadano. De ahí se pasará a la expresión simplificada de "revolución permanente".

En Marx y Engels, se pueden distinguir usos diferentes del concepto: un uso historiográfico y se trata entonces de pensar el pasado; un uso político y se trata entonces de determinar las tareas del presente y del porvenir. Pero la diferencia esencial no es ésta: se refiere a dos usos políticos del concepto.

El primero se refiere a la revolución democrática (antiabsolutista) y consiste en rehusar todo compromiso con el enemigo mientras no se le haya derrotado. Se compromete pues uno a continuar la lucha mientras no se le haya aniquilado por completo y mientras no se hayan destruido todas las instituciones que obstaculizan la soberanía del pueblo. En oposición con los grupos radicales que declaran la revolución permanente, están todos los tibios que proclaman muy rápidamente que ya está terminada o que hay que terminarla lo más pronto posible. Este uso, limitado a la revolución democrática está presente en Marx y Engels, en particular en los preciosos artículos de *La Nueva gazeta Renana*, durante las luchas de 1848-49 en Alemania.

El segundo uso del concepto concierne no ya una, sino dos revoluciones: se trata de combinar en un mismo proceso -que puede durar más o menos tiempo- la revolución democrática y la revolución "social" del siglo XIX. El problema se plantea particularmente en Alemania. En el momento de la preparación y del desarrollo de la revolución de 1848, se trata para Marx y Engels de derribar el absolutismo y el sistema social que lo sostiene, y luego de pasar a la revolución comunista.

Estos conceptos y sus concepcio-

nes están inscritos en los textos.

El concepto de "revolución permanente" hace su aparición en *La Cuestión judía* y en este caso se trata de un uso historiográfico:

"En los instantes de particular conciencia de su valor, la vida política intenta aplastar su condición previa, la sociedad burguesa y sus elementos, y constituirse como vida genérica del hombre, legítima y no contradictoria. Sin embargo sólo lo puede hacer con la oposición *violenta* contra sus propias condiciones de existencia, proclamando la revolución *permanente*..."⁴³

La Cuestión judía es muy claramente una crítica de la autonomización de la vida genérica del hombre en una esfera separada. La vida política así constituida, en oposición a la sociedad civil donde reina el interés particular, puede enorgullecerse de su superioridad e intentar imponer su ley por todos los medios, incluso los del terror. Se trata, como se ve, de una crítica muy profunda del terror político que, porque se esfuerza en entender su esencia, es aplicable a otras manifestaciones del mismo fenómeno. La solución defendida por Marx reside en la reabsorción de lo "genérico" en la vida social concreta transformada. Ello no se hace sin dificultades.

La Sagrada Familia recoge estos términos a propósito de Robespierre y de Napoleón I°. De este último dice:

"Realizó el Terror remplazando la revolución permanente por la guerra permanente."⁴⁴

Fernando Claudín en su libro sobre Marx, Engels y la revolución de 1848, subraya con mucha razón que la idea de revolución permanente, en el sentido de paso sin solución de continuidad de la revolución burguesa a la revolución proletaria, está presente implícitamente, sin que el concepto

esté formulado, en *La Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.⁴⁵ Se puede decir, pues, que las consideraciones críticas de *La Cuestión judía* contra el terror jacobino, no le impiden en absoluto a Marx, en el mismo momento, establecer el concepto de revolución permanente para pensar el porvenir democrático y comunista de su país.⁴⁶

Pase lo que pase con la *Introducción a la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, está claro que *el Manifiesto*, siempre a propósito de Alemania, utiliza el concepto en su segundo sentido en el que se trata de enlazar dos revoluciones sin interrupción. Marx escribe en la cuarta parte que trata de la "Posición de los comunistas hacia los diferentes partidos de la oposición":

"Es hacia Alemania que se dirige principalmente la atención de los comunistas, porque se encuentra en vísperas de una revolución burguesa, porque realizará esta revolución en las condiciones más avanzadas de la civilización europea y con un proletariado infinitamente más desarrollado que el de Inglaterra en el siglo XVII y el de Francia en el siglo XVIII, y por consiguiente, la revolución burguesa alemana no puede ser más que el preludio inmediato a una revolución proletaria."⁴⁷

Un poco antes, había dicho:

"En Alemania, el partido comunista lucha en común con la burguesía, cada vez que tiene un comportamiento revolucionario, contra la monarquía absoluta, la propiedad feudal y la pequeña burguesía.

Pero en ningún momento deja de desarrollar en los obreros una conciencia tan clara como posible del antagonismo violento que existe entre la burguesía y el proletariado para que, una vez llegada la hora, los obreros alemanes sepan convertir las condi-

42.- Esta observación se impone hoy, dada la presentación hagiográfica que se nos hace de la historia del liberalismo. Creo tener que señalar que Engels estaba lejos de mostrar impaciencia hacia la lentitud de las transformaciones democráticas que aceptaban los partidos burgueses. Cf. por ejemplo, la carta a Kautsky del 14 de octubre de 1891 en la que critica una vez más la fórmula de origen lassaliana que hace de todas las clases de la sociedad burguesa, frente a la clase obrera, una única "masa reaccionaria". A propósito de Inglaterra, escribe: "los Ingleses de los dos partidos oficiales que han extendido enormemente el derecho de sufragio, quintuplicado el número de electores, igualado las circunscripciones electorales, establecido la obligación escolar y una instrucción mejorada, y que, en cada sesión todavía, votan no sólo reformas burguesas sino también constantemente nuevas concesiones a los trabajadores, van con un paso lento y adormecido, pero nadie puede calificarlos de "única masa reaccionaria" a secas." M.E.W., T.38, p. 179-80; traducción francesa en Marx Engels, *Programmes socialistes*, Editions Spartacus, sin fecha, p.82.

43.- K.Marx, *La question juive*, Paris, Aubier, P.81; M.E.W.I,p.357; O.M.E., v.V.

44.- K.Marx, F.Engels. *La Sainte Famille*, Editions sociales, p. 150. En italiano, M.E.O.C., t.IV, p.137. En español, O.M.E., v.VI, ed. Grijalbo.

45.- Fernando Claudín, *Marx, Engels et la révolution de 1848*, traducción francesa, Paris, Maspero, 1980,p.56. *Marx, Engels y la revolución de 1848*, Siglo XXI, España, Madrid, 1ª edición, septiembre de 1975

46.- Se encuentra en la *Introducción* la idea de que, porque es un país que lleva retraso sobre los demás países europeos, Alemania procederá a una revolución radical gracias a la cual sobrepasará los demás países. Como se ve, era una idea con futuro.

ciones políticas y sociales que la burguesía debe forzosamente traer al llegar al poder, en otras tantas armas contra la burguesía, a fin de que, tan pronto estén derrocadas las fuerzas reaccionarias de Alemania, pueda entablarse la lucha contra la propia burguesía.”

También se puede tomar en consideración un texto de *Los principios del comunismo*, en el cual Engels escribe a propósito de la revolución:

“Empezaré por establecer una constitución democrática, es decir, directa o indirectamente, la dominación política del proletariado. Directamente en Inglaterra donde los proletarios constituyen ya la mayoría de la población. Indirectamente en Francia y en Alemania donde la mayoría de la población comprende proletarios, pero también pequeños campesinos y pequeños burgueses que apenas acaban de entrar en la vía de la proletarianización, cuyos intereses políticos les hacen depender cada vez más del proletariado del cual tendrán que adoptar pronto las reivindicaciones. Lo que necesitará quizás una segunda lucha, pero que sólo puede acabarse con la victoria del proletariado.”⁴⁸

Como se ve está todo claro en el caso de Inglaterra donde la clase obrera es mayoritaria y ni que decir tiene que votará comunista. ¿Pero qué ocurrirá en Francia o en Alemania donde la clase obrera es minoritaria? Es la vía indirecta, con dos etapas en la lucha. Pero Marx y Engels no nos dicen con qué métodos el proletariado obtendrá la victoria. Si se trata de revolución permanente, se puede uno preguntar si la aplicación de la constitución democrática no será suspendida y si no es gracias a la violencia revolucionaria que el proletariado ganará la segunda etapa de la lucha. Cuando se lee la “Circular de marzo de 1850”, donde en espera de la reanudación de la revolución se trata esencialmente de las relaciones con la pequeña burguesía demócrata, se puede temer que el proletariado revolucionario ejerza también su dictadura sobre sus aliados de ayer.

Por fin, para acabar esta rúbrica,



quisiera referir un texto tardío de Engels en el que se habla de revolución permanente y donde el origen del concepto aparece muy claramente. El 13 de marzo de 1884, Engels escribe en el *Sozial Demokrat* un artículo titulado: “Marx y la *Neue Rheinische Zeitung* 1848-1849”. Engels busca un antecesor al periodismo revolucionario que Marx y él mismo practicaron en Colonia durante la revolución alemana. Dice entonces de Marx:

“Como nosotros, no consideraba la revolución terminada y quería que se la declarase permanente.”⁴⁹

Más o menos por la misma época, Engels vuelve a publicar la “Circular de marzo de 1850” y precisa que, en muchos aspectos, sigue siendo actual. Es decir que la estrategia de la revolución permanente sacada de la revolución francesa, pero aplicada por Marx y Engels al encadenamiento de dos revoluciones es una fórmula política que se resiste a morir.

Mi conclusión a este propósito se formula así: aplicada a la revolución democrática, la idea de revolución permanente parece muy fecunda. Se trata de instaurar plenamente la soberanía del pueblo y sus instituciones, y para ello hay que destruir de arriba abajo las antiguas instituciones que se oponen a este principio y vencer por la fuerza las fuerzas sociales que sostienen estas instituciones. Conlleva

también la idea de que hay que profundizar y radicalizar la democracia conquistando nuevos derechos económicos y sociales.

En cambio la idea de revolución permanente parece muy problemática cuando se trata de encadenar dos revoluciones. Por una parte, la idea de revolución comunista en 1848 nos parece hoy totalmente utópica en cuanto a sus condiciones de posibilidad y por otra, no se da ninguna respuesta clara a la pregunta: ¿qué será de las instituciones democráticas en el curso de la segunda etapa de la revolución?

-VIII-

La polémica sobre el “blanquismo” de Marx

Fue un capítulo del libro de Bernstein *Los presupuestos del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*⁵⁰ el que planteó por primera vez el “blanquismo” de Marx. Este libro que es la recuperación de una serie de artículos publicados en la *Neue Zeit*, fue publicado en 1899. Estuvo, como ya se sabe, en el origen del gran debate de final del siglo que opuso a los partidarios del reformismo y de la “revisión” del marxismo y los partidarios de la “ortodoxia” cuyo principal representante fue Kautski.

Aunque interesante de leer, el capítulo se resiente de este contexto polémico. Se encuentran en él elementos de información histórica que pueden ser recuperados y otros elementos, inclusive entre los que se presentan como muestra de análisis histórico, que son fruto de la polémica reformista. Esta polémica crea una incertidumbre todavía mayor sobre la naturaleza del blanquismo mismo, ya que, después de evocar las acostumbradas definiciones del blanquismo que lo convierten en una doctrina del golpe de minorías enérgicas que recurren al complot, a la insurrección y a la dictadura revolucionaria, Bernstein acaba por desembocar en una definición muy amplia que engloba a todos los que se definen como revolucionarios y creen en la necesidad de la violencia

47.- K.Marx F.Engels, *El manifiesto del partido comunista*, París, Editions Sociales, 1972, p.119. Trotski y después Lenin acabaron por pensar de forma bastante semejante el destino histórico de Rusia. O.M.E., IX, y *Obras escogidas*, Progreso, vol.I.

48.- In *Le manifieste*, op.cit.p.217. F.Engels, *Principi del comunismo*. M.E.O.C., t.VI,p.370.

49.- Marx Engels, *Oeuvres choisies en trois volumes*, op.cit.,vol.III, p.175. En alemán, M.E.W.,t.21,p.21.

para llevar a cabo la revolución social. Son las propias posiciones reformistas de Bernstein las que enredan los datos mismos de una cuestión muy real. Por ejemplo, la cuestión del "blanquismo" tiene algo esencial que ver con la cuestión de las relaciones de la economía y de la política, y cuando se llega a hablar de una creencia en la violencia todo poderosa, se encuentra uno en el meollo del tema. En cambio, si se considera blanquista toda teoría que plantea, en un período histórico dado, la necesidad de la violencia revolucionaria, se acaban confundiendo bajo un mismo concepto cosas que deben ser diferenciadas: la necesidad de la violencia revolucionaria por una parte, y la creencia en el todo poder de la violencia independientemente de las condiciones económicas por otra. Los buenos argumentos de los que dispone Bernstein están echados a perder por su prejuicio político que engendra la confusión conceptual. Pero, ya se sabe, también el historiador necesita conceptos claros.

En cuanto a la obra de Lenin, a menudo aborda esta cuestión del "blanquismo" y de su relación con el marxismo, sea refiriéndose a las tesis críticas de Bernstein para rechazarlas, sea mostrando que la acusación de blanquismo (pero también de jacobinismo, y hasta de anarquismo) que utilizan los adversarios de los bolcheviques apunta simplemente la idea de que es necesario recurrir a la violencia y que, por consiguiente, se trata de un concepto totalmente instrumental, sea por fin apoyándose sobre consideraciones críticas de Engels contra los blanquistas para establecer, aparentemente sin discusión posible, que el marxismo está opuesto al blanquismo. El texto de Engels al que se refiere constantemente es de 1874: se trata de una crítica del programa de los emigrados blanquistas de la Comuna.⁵¹ Está claro que no se encontrará en Lenin una definición del blanquismo que englobe toda posición revolucionaria (necesidad de la violencia), ni tampoco la confusión entre el blan-

quismo y la idea de que una dictadura es necesaria. Son ideas de Blanqui, pero también lo son de Marx y de Lenin, y como es evidente que marxismo y blanquismo son cosas distintas, el concepto de blanquismo será necesariamente limitado: es la doctrina del complot, de la acción decidida de las minorías, un cierto sectarismo y doctrinarismo que hace que se plantee como dogma la lucha antirreligiosa, o el rechazo a todo compromiso. De la lectura de Lenin, se saca la idea de que el leninismo como forma moderna del marxismo en Rusia está claramente opuesto al blanquismo, por naturaleza podría decirse. Se conservan en la memoria toda una serie de intervenciones de Lenin donde el político realista critica el rechazo de principio de los compromisos, toma sus distancias con el extremismo, el izquierdismo, con la idea simplista que, para tener razón en política, basta con estar siempre a la izquierda de la izquierda. La cultura comunista de la IIIª Internacional, aunque hostil al reformismo y al compromiso socialdemócrata también está fuertemente marcada por esta crítica del blanquismo como forma de izquierdismo doctrinario. Se trata de datos de los que hay que tomar nota, en particular si se quiere entender algo de la cultura comunista y de sus evoluciones históricas.

Pero esto no agota la cuestión de las relaciones del marxismo y del blanquismo ni tampoco sin duda la cuestión de las relaciones del leninismo y del blanquismo. La verdad es que la representación que Lenin nos da de las relaciones de Marx con el blanquismo es totalmente insuficiente. Consiste en apoyarse sobre una crítica efectiva del blanquismo que interviene bastante tardíamente en la obra de Marx y de Engels, y en ignorar una dato histórico fundamental, a saber que durante mucho tiempo hubo una verdadera coincidencia entre las posiciones de Marx y de Blanqui. Lenin descuida por otro lado también, tomar en cuenta la profundización de la crítica

que tendrá lugar ulteriormente en la obra de Engels, hacia el final de su vida (1891, 1895); y se puede entender por qué. Esta crítica final reconsidera la táctica y las ilusiones de los años 1848. Eso, parece ser, Lenin no está dispuesto a admitirlo. Para él, la táctica de 1848 era excelente, y ya a partir de esta época, Marx y Engels estaban opuestos al blanquismo. Es necesario pues reintroducir algunos elementos de información histórica sobre las relaciones reales de Marx y Blanqui.

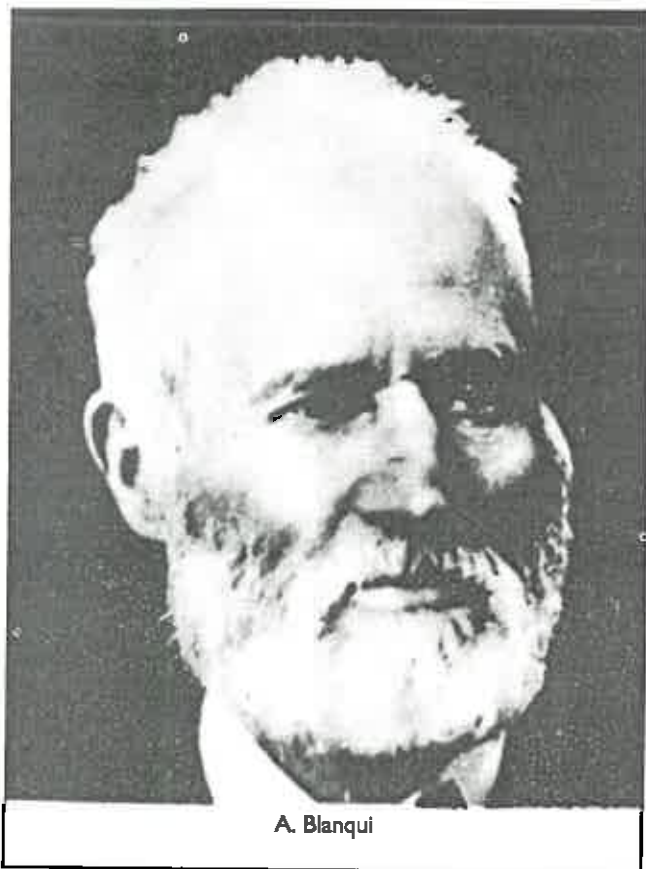
El comunismo de Blanqui depende de una tradición revolucionaria francesa que es neojacobina y neobabuvista. Constantemente, el carácter proletario del comunismo, por oposición al carácter pequeñoburgués o burgués de lo que se llamaba socialismo, fue subrayado por Marx y Engels. Y ello todavía en vísperas de la muerte de Engels.⁵² *El manifiesto del partido comunista*, unos meses antes de la revolución de 1848, reserva un tratamiento aparte al comunismo de Babeuf. Lo que no quiere decir que haya identidad entre el babuvismo y la doctrina muy compleja que Marx está exponiendo, sino el sentimiento muy claro de la pertenencia a un mismo campo político, el que expresa al proletariado como clase. El argumento sobre Babeuf y el neobabuvismo es utilizado por Bernstein, pero sobre este punto, no hace más que enunciar lo que dirán después de él muchos historiadores.⁵³

Dejemos a un lado los artículos cotidianos de *La Nueva Gazeta Renana* de Colonia y consideremos los ensayos publicados por *La Nueva Gazeta Renana-Revista* en 1850. En primer lugar, el tercer artículo de la serie "De 1848 a 1849" de Marx enuncia, no se puede más nítidamente, una adhesión a las posiciones de Blanqui, que corre pareja con el rechazo puro y simple del doctrinarismo socialista considerado como un síntoma de inmadurez de la clase obrera. La clase obrera francesa va a la vanguardia del movimiento de emancipación "social".

50.- Edouard Bernstein, *Les présupposés du socialisme*, Paris. Le Seuil, 1974, segundo capítulo, "le marxisme et la dialectique hégélienne", segunda parte "Marxisme et blanquisme" p.58 y siguientes.

51.- Engels, "El Programa de los emigrados blanquistas de la Comuna", publicado el 26 de junio de 1874 en el *Volksstaat*, y recuperado posteriormente en la colección de artículos de Engels titulada: *Internationales aus dem Volksstaat*. Traducción francesa en Marx Engels *Oeuvres choisies en trois volumes, op.cit.* vol.2., p.399 y siguientes. En alemán, M.E.W. t.18, p.528

52.- Engels, Prefacio del 3 de enero de 1894 a la colección de artículos titulada: *Internationales aus dem Volksstaat*. M.E.W., t.22, p.416-418.



A. Blanqui

nista. Al final de la revolución de 1848, se descubre que, si bien Marx y Engels son capaces de una gran flexibilidad táctica y de una gran inteligencia política como en la época de la *La Nueva Gazeta Renana* de Colonia, también pueden ser revolucionarios de una terrible intransigencia. ¿Pero no era ya así en los textos que escribían durante su estancia en Alemania? ¿No reclaman sus artículos la dictadura y el terrorismo contra las fuerzas de la reacción? Sí. Pero el objetivo político perseguido era perfectamente realista:

mo año, los análisis de Marx y de Engels van a cambiar profundamente. La crisis económica se ha acabado y por consiguiente, para Marx y Engels, no habrá reanudación revolucionaria. El criterio metodológico puesto en práctica por los dos amigos es evidentemente muy mecanicista: crisis económica y revolución están estrechamente ligadas. Les permite sin embargo afirmar que es perfectamente absurdo lanzarse a empresas revolucionarias totalmente irrealistas. Hay que esperar, concluyen. Éste no es el parecer de una fracción considerable de un grupo dirigente de la Liga. El otoño de 1850 viene pues marcado por un conflicto muy violento entre el grupo Willich-Schapper y el de Marx y Engels que desemboca rápidamente en la ruptura. Con relación a la cuestión que estudiamos de las relaciones entre marxismo y blanquismo, el episodio es importante. En efecto disponemos de un texto en el que Marx expuso los motivos profundos del desacuerdo. Se le puede considerar sin duda alguna como la expresión de un momento de reflexión intensa y de examen profundo de sus ideas sobre la revolución. Fue en el transcurso de una sesión del Comité central de la Liga, el 15 de septiembre de 1850, cuando tuvieron lugar la explicación y la separación. Disponemos de un acta, con todos los requisitos, de la sesión⁵⁶ y el texto de la declaración de Marx fue recogido por él mismo, un poco más tarde, en el folleto titulado *Revelaciones sobre el proceso de los comunistas en Colonia*.⁵⁷:

Las consignas de Marx y de Engels son las mismas: dictadura revolucionaria del proletariado y revolución permanente. En la primavera de 1850, cuando Marx y Engels creen todavía en una reanudación de la revolución, fundan con los blanquistas franceses y los cartistas revolucionarios ingleses, una asociación internacional de comunistas revolucionarios cuyas consignas son precisamente dictadura del proletariado y revolución permanente.⁵⁴ Si se estudian los documentos de la Liga de los comunistas de la primavera de 1850, se encuentra la famosa "Circular de marzo de 1850" que define la táctica de los comunistas alemanes durante la próxima crisis revolucionaria. Se encuentra la consigna de revolución en permanencia que implica una lucha feroz contra la democracia pequeña burguesa que no dejará de llegar al poder a partir de la próxima etapa de la revolución. Se trata pues de hacer lo necesario para vencer a estos aliados de un instante y pasar lo más rápidamente posible a la etapa comu-

se trataba de una revolución democrática en la que representaban el ala radical comunista, haciendo a veces valer los intereses específicos de la clase que representaban, todo y haciendo pasar antes que nada los intereses de la revolución democrática. En la primavera de 1850, la intransigencia revolucionaria de Marx y de Engels se despliega en un contexto perfectamente ilusorio: se trata de pasar al comunismo en un país como Alemania. En este caso, se puede decir que la violencia revolucionaria tiene una función taumatúrgica, que es correlativa con el irrealismo de las perspectivas. ¿Qué podría diferenciarla de la violencia de las minorías activas, de tipo blanquista? En la Circular siguiente de la Liga, la de junio de 1850, las perspectivas no han cambiado: se espera siempre la reanudación revolucionaria. El texto de la circular muestra la estrecha colaboración que existe entre la Liga y el "auténtico partido proletario cuyo jefe es Blanqui".⁵⁵

Es verdad que en el otoño del mis-

"A la concepción crítica, la minoría opone una concepción dogmática, a la concepción materialista, una concepción idealista. En lugar de las condiciones reales, es la *simple voluntad* la que se convierte para ella en la fuerza motriz de la revolución. Mientras nosotros decimos a los trabajadores: "Necesitaréis quince, veinte, cincuenta años de guerras civiles y de luchas nacionales no sólo para cambiar las condiciones sociales, sino también para cambiaros vosotros mismos y volveros aptos al ejercicio del poder político",

53.- Cf. Jacques Grandjonc, *Le communisme*, op. cit.

54.- Sobre esta "asociación mundial de los comunistas revolucionarios" y sobre su programa, cf. M.E.W. t.7, p.553 y M.E.O.C., t.10, p.617.

55.- M.E.W., t.7, p.312; M.E.O.C. t.10, p.378

56.- M.E.W., t.8, p.597 y siguientes; M.E.O.C., t.10, p.626 y siguientes.

57.- K.Marx, *Révélections sur le procès des communistes à Cologne*, Prologue, in K.Marx, *Oeuvres, Politique I*, op. cit. p.587. En italiano, M:E:O:C., t XI, p.415, Preliminari.

vosotros por el contrario les decís: "Tenemos que llegar inmediatamente al poder, o bien apaga y vámonos." Mientras que nosotros señalamos especialmente a los obreros alemanes el estado poco evolucionado del proletariado alemán, vosotros aduláis de la manera más grosera el sentimiento nacional y el prejuicio corporativo de los artesanos alemanes, lo que evidentemente os hace más populares. Así como los demócratas hicieron con la palabra *pueblo* una entidad sagrada, lo mismo hacéis vosotros con la palabra *proletariado*. Exactamente como los demócratas, substituí al desarrollo revolucionario la fraseología revolucionaria."

Este texto, en todo punto notable, debe retener nuestra atención unos instantes. El punto capital es sin duda la afirmación de una inmadurez del proletariado alemán y del proletariado en general, de la que resulta la afirmación de una concepción de la revolución "social" como un proceso que dura "quince, veinte, cincuenta años". Pero es decir también que el concepto de revolución permanente sigue presente, ya que se trata de veinte o de cincuenta años de "guerras civiles y de luchas nacionales". Transformarán, tanto la situación social como el sujeto de la revolución, según un esquema que ya aparecía en *La Ideología Alemana*. La crítica del blanquismo parece aflorar muy claramente cuando Marx denuncia la fetichización del "proletariado" como la del "pueblo", el culto de la frase revolucionaria que parece haber odiado muy pronto. Más clara todavía resulta la oposición entre el modo de hacer crítico y materialista que sería el de la "mayoría" conducida por Marx y Engels y el de los aventureros de la política, idealista y voluntarista, para los que "es la *simple voluntad* la que se convierte... fuerza motriz de la revolución."

Se puede considerar que este texto marca una ruptura con un acceso de blanquismo que duró poco tiempo en la vida de Marx, el tiempo de una primavera, arguyendo que Marx y Engels ponen rápidamente fin a la exis-

taban de obtener de Blanqui una declaración política de solidaridad. Quedaron muy apesadumbrados por el contenido de la declaración que éste les mandó y prefirieron no hablar de ella en su mitin. *L'avis au peuple* de

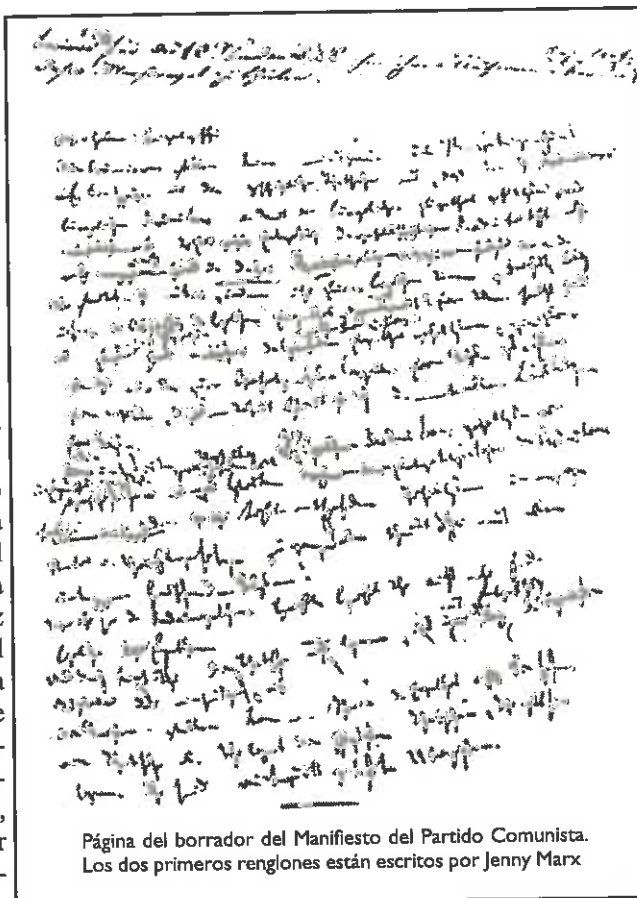
Blanqui era en efecto una denuncia inapelable de todos los "traidores" de la revolución de 1848, que englobaba todos los matices del arco demócrata y socialdemócrata. El juicio de Blanqui daba entera satisfacción a Marx y Engels. Así se apresuraron en publicar *l'Avis* en una traducción alemana y con un prefacio de su pluma.⁵⁹

Asimismo, la correspondencia de Marx y de Engels entre 1851 y la Comuna de París no deja duda alguna sobre los sentimientos de los dos amigos hacia "el encerrado". Y no se trata solamente de una solidaridad con un prisionero político: se trata de un acuerdo muy profundo. Así, en una carta a Louis Watteau del 10 de noviembre de 1861, Marx habla de Blanqui como "de un hombre al que siempre consideré la cabeza y el corazón del partido proletario de Francia"⁶⁰. En junio del mismo año, escribía a Engels, con ocasión de agradecimientos

mandados por Blanqui: "Me parece muy bueno que tengamos de nuevo relaciones directas con el partido francés que es resueltamente revolucionario."⁶¹

Nada autoriza a pensar que Marx haya tomado distancias críticas hacia Blanqui entre 1850 y 1871 ni que renegaría del texto del año 1850 en el que el nombre de Blanqui simbolizaba el socialismo revolucionario, el comunismo. El episodio de la disolución de la asociación internacional en la que participaban algunos emigrados blanquistas no basta para borrar el punto esencial que constituye el acuerdo político profundo con Blanqui durante y después de la revolución de 1848.

Habría evidentemente que estudiar muy especialmente las relaciones en-



Página del borrador del Manifiesto del Partido Comunista. Los dos primeros renglones están escritos por Jenny Marx

tencia de la asociación internacional de los comunistas revolucionarios. En efecto, los blanquistas emigrados en Londres sostienen al grupo Willich-Schapper, que rechaza su análisis. La asociación internacional se disuelve pues oficialmente.⁵⁸

Sin embargo, sería un error sacar consecuencias demasiado rápidas. La ruptura con este grupo de exiliados blanquistas de Londres no significa en absoluto una distancia tomada con respecto a Blanqui él mismo y sus concepciones. El episodio del brindis por Blanqui del 10 de febrero de 1851 es muy esclarecedor a este respecto. Sus adversarios de todo color político, de los miembros de la Liga, los blanquistas, a los demócratas europeos y los socialdemócratas a la francesa, se jac-

58.- Carta de Marx, Engels, Harney à Adam, Barthelemy, Vidal del 9 de octubre de 1850. Marx, Engels, *Correspondance*, op.cit., t.2, p.83.

59.- Se encuentra el prefacio de Marx y de Engels y el *Avis de peuple* de Blanqui en M.E.W., t.7, p.568 y en M.E.O.C.t.X, p.551

60.- *Correspondance*, op.cit., t.VI, p.371.

61.- Carta de Marx a Engels del 19 de junio de 1861, *Correspondance*, op.cit., t.VI, p.342. En alemán, M.E.W., t.30, p.176.

62.- Engels, *La question du logement*, Paris, Editions Sociales, 1976, p.95-96. En alemán, M.E.W., t.18, p.266.

tre marxistas y blanquistas en el seno de la Internacional : nos contentaremos con subrayar que tienen posiciones comunes sobre la necesidad de la acción política autónoma de la clase obrera contra el abstencionismo político de los anarquistas. Es en el contexto general de la lucha contra Bakunín en el seno de la Internacional que hay que examinar lo que Engels dice de los blanquistas en los artículos de *La cuestión del alojamiento* que escribe para el *Volksstaat* de mayo de 1872 a enero de 1873. Ahí evoca al pasar, pero de forma positiva, el programa de los exiliados blanquistas de Londres, a propósito de los cuales intervendrá pronto de manera crítica. Es a propósito de la Comuna, y después de haber notado con ironía que los partidarios de Proudhon no habían pensado en poner en práctica el programa económico de su maestro, que llega a hablar de los blanquistas:

“En cuanto intentaron transformarse de simples revolucionarios políticos en una fracción obrera socialista con un programa definido -lo que hicieron los blanquistas emigrados en Londres en su manifiesto “Internacional y Revolución”- no fueron los “principios” del plan de Proudhon para el salvamiento de la sociedad los que proclamaron, sino por el contrario y casi palabra por palabra, las concepciones del socialismo científico alemán: necesidad de la acción política del proletariado y de su dictadura como transición a la abolición de las clases y, con ellas, del Estado - tal y como fueron ya expresadas en el *Manifiesto del partido comunista* e innumerables veces después.”⁶²

Es innegable, creo, que la fuerza y el rigor del pensamiento marxengelsiano ejercieron una fuerte influencia sobre ciertos militantes blanquistas. En cuanto a saber si las cosas ocurrieron como dice Engels, es otra cuestión. Lo que es cierto, es que en los artículos reunidos por Engels bajo el título de *Las luchas de clases en Francia*, Marx, en 1850, presenta una versión más bien diferente de las relaciones recíprocas del marxismo y del blanquismo. No sólo no piensa en el partido blanquista en términos de subordi-

nación, sino que por el contrario, es él, Marx, quién sigue las enseñanzas del auténtico partido revolucionario francés. Las consignas de dictadura del proletariado y de revolución permanente eran sin duda un bien común a varias corrientes.

El acuerdo afirmado en *La cuestión del alojamiento* con los puntos esenciales del programa “Internacional y Revolución” de los emigrados blanquistas de la Comuna, permite relativizar las críticas a pesar de todo bastante severas que les dirige Engels en su artículo de 1874.⁶³ No se trata a mi entender de subestimar la importancia de los puntos tocados por Engels. Se pronuncia contra el putsch de las pequeñas minorías, contra la confusión entre la dictadura de un grupo y la de la clase y contra el dogmatismo que lleva a los blanquistas a decretar la prohibición de Dios o a proclamar el rechazo de todo compromiso. Todos estos puntos constituyen incluso un conjunto impresionante y son clarísimamente el síntoma de una evolución muy profunda que producirá aún muchos efectos. Esto no quita que, en *La cuestión del alojamiento* escrita en 1872-73, Engels afirme que cuando los blanquistas necesitan referencias teóricas, las encuentran en *El Manifiesto*, lo que también es un síntoma de la relación que existe entre los dos “partidos”. De hecho, durante el primer decenio, como durante el segundo decenio que sigue el aplastamiento de la Comuna, la táctica de la revolución permanente, para hablar como Gramsci, no se critica, pero se producen numerosos arreglos que muestran la sensibilidad de Marx y de Engels a los cambios progresivos de la situación en Europa y en el mundo. No obstante habrá que esperar el año 1891 para que se operen cambios considerables (cf. las tesis de Engels sobre la república democrática como forma específica de la dictadura del proletariado en *La crítica del proyecto de programa de Erfurt*). En el mismo año 1891, Engels vuelve sobre la acción de los proudhonianos y de los blanquistas durante la Comuna de París. Lo que dice entonces de los blanquistas me parece de una importancia

decisiva, pocas veces considerada: para mí se trata en efecto de la primera ruptura radical con la concepción blanquista de la dictadura. He aquí lo que dice Engels:

“Criados en la escuela de la conspiración, atados por la estricta disciplina que le es propia, partían de la idea que un número relativamente pequeño de hombres resueltos y bien organizados era capaz, llegado el momento, no sólo de apoderarse del poder, sino también, haciendo gala de gran energía y audacia, de mantenerse en él el tiempo suficiente para llegar a arrastrar a la masa del pueblo a la revolución y agruparla alrededor de la pequeña masa directora. Para ello, se necesitaba antes que nada la más estricta centralización dictatorial de todo el poder en las manos del nuevo gobierno revolucionario.”⁶⁴

Tendremos a bien recordar que el año en el que adelanta la idea de que la república democrática descentralizada es la forma política específica para la dictadura del proletariado, Engels condena de la manera más clara, la doctrina blanquista, (que también era la doctrina marxengelsiana de 1850) de la “centralización dictatorial de todo el poder en las manos del nuevo gobierno revolucionario”. En 1895 por fin, en la introducción a *Las luchas de clases en Francia*, Engels procederá a una revisión completa de la táctica de la revolución permanente que era suya en 1848 y 1871. Dirá no sólo que esta táctica ya no es válida al final del siglo, sino más aún, que tampoco lo era en 1848. Y cuando se trata de caracterizarla, emplea los términos que reservaba anteriormente al blanquismo: era una táctica del golpe de mano, imaginada según el modelo de la revolución francesa que entonces dominaba su espíritu.

Podemos pues concluir sobre esta cuestión del blanquismo de Marx, diciendo que sin duda Marx no es Blanqui, pero que es un cuento lo que Lenin nos explica al hablarnos de una distinción radical que siempre habría existido entre marxismo y blanquismo. Durante mucho tiempo, Marx consideraba a Blanqui como un aliado privilegiado. Cuando después de la revo-

63.- El artículo “El programa de los emigrados blanquistas de la Comuna” ya citado sale el 26 de junio de 1874 en el *Volksstaat*.

64.- In Marx, *La guerre civile en France*, op. cit., Prefacio de Engels a la edición alemana de 1891, p.299; M.E.W. t.17, p.623. El subrayado es mío (J.T.) Traducción española. Ed. Ricardo Aguilera, Madrid, 1970, y *Obras escogidas en tres volúmenes*, ed. Progreso, Moscú, 1974, tomo II.

lución de 1848, todos los antiguos aliados demócratas o socialdemócratas son tachados de enemigos, Blanqui sigue siendo el único aliado digno de fe y el análisis que propone de las responsabilidades del fracaso de la revolución de 1848 en el célebre *Avis au peuple* es aceptado por Marx y Engels. Lenin no mencionaba este acuerdo profundo que dura mucho tiempo, así como no recoge las críticas cada vez más severas de Engels hacia la concepción blanquista de la revolución y de la dictadura (las de 1891 y de 1895). Esto podría llevarnos a examinar la cuestión del blanquismo de Lenin mismo, a pesar de la crítica del blanquismo que se encuentra constantemente en su obra y de la que ya hemos hablado. Pero no es lugar aquí para hacerlo.

Conclusión

Para estas consideraciones conclusivas quisiera partir de los puntos de vista de Gramsci sobre el siglo XIX y la revolución francesa. En los apuntes sobre Maquiavelo de los *Cuadernos de la cárcel*, Gramsci considera necesario considerar como un todo el conjunto de los acontecimientos que se desarrollaron en Francia de 1789 a 1871.

“En efecto, -dice- sólo en 1870-1871, con la tentativa de la Comuna, se agotan históricamente todos los gérmenes nacidos en 1879, lo que quiere decir que no sólo la nueva clase que lucha por el poder vence a los representantes de la vieja sociedad, que no quiere declararse definitivamente superada, sino que también aplasta los grupos novísimos que sostienen que la nueva estructura nacida del trastorno que empezó en 1789 ya está superada, y muestra así su vitalidad en su enfrentamiento con lo antiguo tanto como con lo más nuevo. Además, en 1870-1871, el conjunto de los principios de estrategia y de táctica política nacidos prácticamente en 1789 y que se desarrollaron ideológicamente alre-

dedor de 1848, pierden su eficacia (estos principios se resumen con la fórmula de la “revolución permanente...”)⁶⁵

Los historiadores de fuera no están de acuerdo cuando se trata de fijar un término a lo que se llama revolución francesa.



Para unos, se para en Valmy; para otros, con la caída de Robespierre, otros incluyen en ella el primer Imperio y las guerras napoleónicas. Para otros por fin, es la misma historia la que prosigue en 1830, en 1848, en 1870-71 e incluso hasta 1914.

“En todas estas formas de ver - comenta Gramsci- existe una parte de verdad. La realidad es que las contradicciones internas de la estructura social francesa, que se desarrollan después de 1789, sólo encuentran un equilibrio relativo con la Tercera República gracias a la cual Francia disfruta de sesenta años de vida política equilibrada, después de ochenta años de trastornos por oleadas cada vez más largas: 1789-1794-1799-1804-1815-1830-1848-1870.”⁶⁶

Así, según Gramsci, la revolución francesa sólo se acaba con la tercera

República. Lo que parece particularmente valioso en esta tesis, es la idea de que la “revolución permanente” se acaba, no sólo cuando las viejas clases están definitivamente derrotadas, sino también cuando la burguesía establece la prueba de la vitalidad histórica de su régimen contra la nueva clase que ha hecho su entrada en la historia. Digamos si se quiere que la idea comunista era “ilusoria” en el siglo XIX. No obstante, entendámonos. Si es cierto decir que en 1848 y en 1871, Marx y Engels están en plena “ilusión” cuando imaginan que la revolución proletaria ha empezado y que la burguesía está en las últimas, también es cierto que esta “ilusión” es relativa: es exacto que fue a mediados del XIX cuando la clase obrera comenzó a liberarse.⁶⁷

Precisemos un punto: cuando Gramsci habla de la fórmula de la “revolución permanente”, tiene esencialmente presente la estrategia del ataque frontal o de la guerra de movimiento cuya última manifestación (victoriosa) será Octubre de 1917. En Marx y Engels, en 1848, 1871 y posteriormente, la “revolución permanente” también es esta “guerra de movimiento”, esta táctica ofensiva, pero también está la idea de que este ataque frontal es puesto en práctica en el transcurso de un proceso revolucionario que encadena dos revoluciones.

Si la tesis de Gramsci está fundamentada, como lo creemos, esto nos lleva a pensar que la perspectiva de la “revolución permanente” no es una invención arbitraria de Marx y de Engels. Con su complemento necesario de “restauración” que no restaura realmente, y el de “revolución-restauración” o de “revolución-pasiva” en el sentido en que lo entendía Gramsci, es la fórmula política que expresa el movimiento histórico de los tres primeros cuartos del siglo XIX.

Existe sin embargo un punto que hay que subrayar como lo hizo Engels en 1895: en 1848 y en 1871 y aún posteriormente, Marx y Engels se

65.- Gramsci, *Cahiers de Prison*, cahiers 10,11,12,13. Paris, Editions Gallimard, 1978, p.379; *Quaderni del Carcere*, Edizione V.Gerratana, p.1581. Existe una traducción discutible en español: *Cuadernos de la cárcel*, Editorial Era, Méjico.

66.- *Ibidem*, p.379; *Quaderni* p.1582.

67.- Se puede radicalizar la tesis y decir que la idea comunista es intrínsecamente ilusoria tanto en el siglo XIX como en el siglo XX. Es una tesis que nos vemos obligados a examinar seriamente. Esto no impide que fue con esta idea quizás intrínsecamente ilusoria que millones de seres humanos hicieron la historia de nuestro siglo, para bien como para mal. Así mismo, la idea antifascista estaba sin duda cínicamente manipulada por Stalin, como lo sostiene François Furet, pero el compromiso de los militantes comunistas en esta lucha modela la historia entre las dos guerras y la de la segunda guerra mundial.

imaginan que esta revolución permanente fundará, no sólo la democracia política, sino también el comunismo. Estábamos en la ilusión -reconoce Engels antes de morir. Pero hay que ponerse de acuerdo sobre el término "ilusión". La ilusión implica evidentemente el error de apreciación. No es sin embargo sinónimo de la "nada". En 1848 y en 1871, el proletariado intenta aunque parezca imposible "liberarse". Una *ilusión histórica* es algo más que un pequeño *capricho individual*. Moviliza masas, y esto significa que corresponde, sea a una "posibilidad" histórica, sea al menos a necesidades profundas que así se expresan.

Así la revolución francesa es una revolución permanente que llena los tres primeros cuartos del siglo. No se trataba sin embargo, en lo esencial, del encadenamiento de dos revoluciones, sino de una sola revolución fundadora de la democracia moderna y que desembocaba igualmente en la hegemonía de la burguesía.

Pero durante este proceso, las luchas "ilusorias" del proletariado para la conquista del poder y la instauración del comunismo existieron. Sin duda no llegaron ni a lo uno ni a lo otro, pero de todas maneras jugaron un papel decisivo en el nacimiento de la democracia moderna y en muchos de los rasgos que la caracterizan. Uno de ellos es justamente la existencia de los partidos políticos y de los sindicatos sobre los que Gramsci insistirá en la última cita que queremos dar antes de concluir definitivamente. En otro apunte del mismo Cuaderno 13 sobre Maquiavelo, Gramsci desarrolla de nuevo el tema de la "revolución permanente":

"Concepto político de lo que se llama "revolución permanente", surgido antes de 1848 como expresión científicamente elaborada de las experiencias jacobinas de 1789 a Thermidor. La fórmula pertenece a una época en la que los grandes partidos políticos de masa y los grandes sindicatos económicos todavía no existían y en la que la sociedad todavía estaba, por decirlo así, bajo muchos aspectos, en estado fluido.(...) Durante el período que sigue a 1870, con la expansión

colonial de Europa, todos estos elementos cambian (...) y la fórmula de 1848 de la "revolución permanente" es sometida a elaboración y superada en el ámbito de la ciencia política por la fórmula de "hegemonía civil".(...) La estructura compacta de las democracias modernas, tanto como organización de Estado, como conjunto de asociaciones en la vida civil, constituye para el arte político el equivalente de las trincheras y de las fortificaciones permanentes del frente en la guerra de posiciones: así como antes el movimiento era "toda" la guerra, etc., lo reducen a no ser más que un movimiento "parcial".

La cuestión se plantea para los Estados modernos, no para los países atrasados o las colonias, donde todavía existen las formas que, en otra parte, están superadas y se han vuelto anacrónicas."⁶⁸

El último apartado de este texto introduce la distinción entre Oriente y Occidente que es inseparable en Gramsci de la oposición entre guerra de posición y guerra de movimiento. Estos apuntes fueron escritos al principio de los años treinta en un momento en que Gramsci ya sabía un cierto número de cosas sobre lo que se llamará estalinismo. La estrategia de "la hegemonía civil", que puede conllevar como momento subordinado elementos de guerra de movimiento, se impone en Occidente. No pone en tela de juicio la legitimidad de la revolución de Octubre y no se aplica a los países atrasados donde la "sociedad civil" está poco desarrollada. La estrategia de la "revolución permanente" conserva pues, para Gramsci, una zona de aplicación.

Incluso ahora en 1995, no nos sentimos autorizados a decretar en lugar de los pueblos, si deben recurrir o no a la revolución violenta y en particular a la fórmula de la "revolución permanente". Tratándose de la revolución rusa, en cambio, ha intervenido un elemento nuevo que Gramsci, como otros, nunca hubiera imaginado: el derrumbamiento generalizado del sistema socialista. El acontecimiento es tan colosal que nos obliga a volver a plantear cuestiones que parecían zanjadas desde hace mucho: la de la ra-

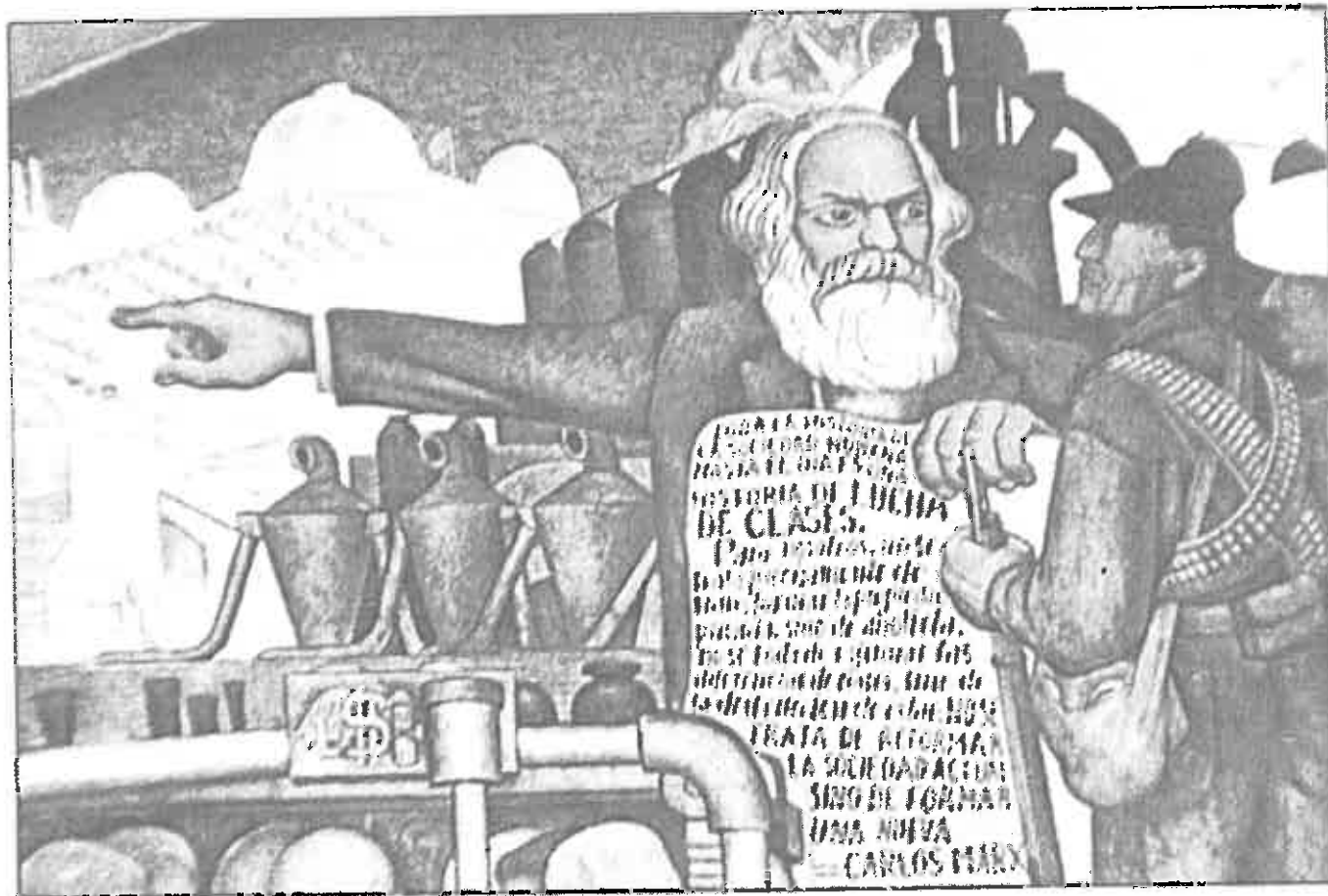
cionalidad de la revolución de Octubre por ejemplo. No es el lugar para abordar esta discusión. Pero el hundimiento del socialismo real está unido al estalinismo y la posibilidad del estalinismo obliga a remontarse a Octubre de 1917. Sin querer salir del marco de nuestra ponencia que está dedicada a Marx y a Engels y no a Lenin y a Trotski, quisiéramos sin embargo subrayar que hay un punto en el pensamiento político de Marx y de Engels que nos ha parecido problemático, es el de las relaciones entre la fase democrática y la fase socialista en la "revolución permanente". Lo decimos porque consideramos que el socialismo está desprovisto de sentido fuera de una expansión de la democracia en todos los ámbitos de la vida social.

Pero no será ésta nuestra última palabra en lo que se refiere a las relaciones de Marx y de Engels con el principio democrático. La cuestión está en efecto en saber si estos dos revolucionarios son receptivos con respecto a la democracia política, a sus instituciones y a sus valores, en cuanto desputa en el horizonte de la historia. ¿Hay alguna razón cuando se sospecha a veces, que no comprendieron el valor de la democracia política cuando aparece en el siglo XIX? Nos parece que no. Antes, durante, después de la revolución de 1848, en el momento del golpe de Estado de Louis Bonaparte, en el momento de la Comuna y ulteriormente, Marx y Engels están constantemente abiertos a la afirmación del principio democrático. Luchan para su instauración, examinan todas las posibilidades que puede ofrecer.

Sin duda no faltan los aspectos problemáticos. Resultan, a nuestro parecer, de la colisión de dos principios que afirman: el de la revolución y el de la democracia. Cuando se estudian estos aspectos, no se debe perder de vista que viven, piensan y actúan durante mucho tiempo, en una época en la que la revolución francesa no está terminada y en que la democracia política está lejos de ser fundada. Posteriormente, en el último cuarto de siglo, demuestran lenta pero seguramente que toman nota de los cambios radicales que se están produciendo⁶⁹. ■

68.- *Cahiers*, op.cit., p.364; *Quaderni*, op.cit. p.1566-67.

69.- Cf. Jacques Texier, "Les innovations d'Engels", *Actuel Marx* n°17, primer semestre 1995. P.U.F.



EN TORNO AL MANIFIESTO

José Barata-Moura*

Autoría.

El *Manifiesto del Partido Comunista* (*Manifest der Kommunistischen Partei*) se publicó por primera vez en Londres, en la última quincena de Febrero de 1848, bajo los auspicios de la *Bildungs-gesellschaft für Arbeiter*, una asociación obrera que se movía en la órbita de la *Liga de los Comunistas*. En las diferentes tiradas de esta edición no constaba el nombre de los autores del texto.

El manuscrito original no se ha podido encontrar hasta la fecha. Tan sólo podemos disponer de una página de esbozo de la segunda sección, y de un esbozo del plan de la tercera, escritos ambos de puño y letra de Marx.

Con toda probabilidad, Marx fue también el *redactor* del escrito. En efecto, por una parte, ésto es lo que él mismo dio a entender, en 1850, en una declaración que envió a Otto Lüning, en la que protestaba de la interpretación de la dominación de clase por parte del proletariado que se le atribuía; por otra parte, Marx es igualmente señalado por los servicios centrales de la *Liga de los Comu-*

nistas con la amenaza de que se tomarán “ulteriores medidas” (*weitere Maßregeln*), en el caso de que el original del *Manifiesto* no llegue a Londres antes del día 1 de Febrero de 1848.

En cualquier caso, el *Manifiesto* es, en términos concretos de substancialidad, una obra *común* de Marx y de Engels. Ambos se reconocen como sus autores en una nota que acompaña la publicación de determinados pasajes en la *Neue Rheinische Zeitung - Politisch-ökonomische Revue*, de 1850. Ambos habían recibido el encargo de elaborar la formulación de los “nuevos principios fundamentales” (*neue Grundsätze*) para el segundo Congreso de la Liga, que se celebró en Londres a finales de 1847. A ambos se debe el desarrollo de aquel “lado teórico” (*theoretische Seite*) que, según palabras de Engels, constituía “por el momento nuestra única fuerza” (*einstweilen unsre einzige force*).

Engels ya había iniciado una versión anterior de este intento de consolidación principal que todavía guardaba la forma “catequética” de preguntas y respuestas y que era

*.- José Barata Moura es filósofo y profesor de la Universidad de Lisboa

usual en aquella época en productos de esta índole en el seno del movimiento obrero; es él también quien sugiere a Marx el formato de “manifiesto” y el título: “manifiesto comunista”, como el más adecuado al problema que se debía resolver.

Por su tenor, y por la dirección política que representaba en el marco sobre el que pretendía ejercer sus efectos, este escrito de fundamentación, de combate y de perspectiva se generó de hecho en el seno de un trabajo conjunto que desde hacía años Marx y Engels habían estado elaborando, en especial en su exilio de París y de Bruselas.

-2-

¿Un horizonte ontológico?

El Manifiesto no es una obra de gabinete, ni de intelectuales aislados, preocupados por el curso perturbador de los acontecimientos y ocupados con la divulgación/imposición de sus pensamientos pretendidamente redentores en el caso de encontrar el eco adecuado, sino que surge en condiciones determinadas y desde el interior de un movimiento determinado, en busca de clarificación teórica y de reorganización operativa (el movimiento obrero y, en particular, la Liga de los Comunistas). Surge también en la base de una realidad conflictiva en desarrollo y de diferentes esfuerzos por intervenir en ella y comprenderla.

Desde el punto de vista subjetivo de la movilización social de las fuerzas, sin duda el *Manifiesto* representa un punto de encuentro crítico de las “armas espirituales” de la filosofía y de las “armas materiales” del proletariado (a las que, en un pasaje famoso de un artículo de 1844 para los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, Marx ya intentó aludir); y en otro registro, representa aquella “fusión”, (*Verschmelzung*) combatiente de “un movimiento obrero puro” (*eine reine Arbeiterbewegung*), inclinado hacia el utopismo de Wilhelm Weitling, y de “un movimiento teórico”, (*eine theoretische Bewegung*), que surgió de la “desintegración” (*Zerfall*) de la escuela hegeliana, a la que Engels hizo referencia en 1891 de forma retrospectiva..

Sin embargo, la perspectiva que puede parecer más innovadora y fecunda del *Manifiesto* reside tal vez en el profundo intento de insertar la dimensión política y revolucionaria de la lucha social en el proceso que constituye la propia textura material de la historia, donde los agentes humanos, en las diferentes estructuras (no sólo económicas) y modos de organizar la producción del vivir, inscriben, van inscribiendo, dialécticamente, su trabajo de lo real.

De ahí se deriva, a mi modo de ver, la importancia (mucho más que inmediata) del *Manifiesto* para considerar -en la secuencia de textos anteriores- el “comunismo”, no como un “ideal” que celebra las “perfecciones” de un “deber-ser” inalcanzado, no como una “doctrina” (abstracta) que compite en el mercado ideológico por una buena aceptación, sino como una apropiación teórica (con

manifiesta implicación práctica) de un movimiento real en curso que, desde el interior de su complejo de contradicciones, funda y proyecta las posibilidades reales (no las garantías morales, no las previsiones mecánicas o fatalistas) y asume de forma consecuente los caminos de su construcción.

Como puede leerse en el *Manifiesto*: “Las proposiciones teóricas de los comunistas no se basan en absoluto ni en ideas ni en principios inventados o descubiertos por éste o por aquel mejorador del mundo [*Weltverbesserer*]. Son tan sólo expresiones generales de relaciones efectivas de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se desarrolla ante nuestros ojos.”

Esta dimensión —que suele ser considerada simplemente “histórica” o circunstancial, cuando no un desiderato teleológico ficcional— es en realidad, *ontológica*, y surge pensada ya por Marx y por Engels en el horizonte de su tesis filosófica fundamental en torno a la unidad de materialismo y dialéctica.

Lo que está en causa, desde un punto de vista asumido de clase, es la *hechura histórica del ser* por las colectividades humanas, trabajando la materialidad determinada a la luz del abanico de posibilidades que proyecta, e inscribiendo en ella su humanidad (según modalidades múltiples, tejidas y entretejidas de contradicción).

-3-

Intertextualidades.

Como ya Engels confesaba en una carta a Laura Lafargue, para llegar a una buena y determinada comprensión del *Manifiesto* es indispensable tener en cuenta el proceso de su génesis y el contexto en el que pretendió intervenir. Lo es todo menos un fijamiento intemporal de principios o normas reguladores, abstractamente formalizados en una exposición dogmática.

En efecto, el texto está lleno, aunque ni siempre de forma explícita, de señales que apuntan hacia una “intertextualidad” - o, en otras palabras, hacia la determinación de un pensar autónomo que se sitúa y desarrolla críticamente en el horizonte de un conjunto muy rico y diversificado de referencias.

A título meramente ilustrativo, y sin ninguna pretensión de totalidad o de sistematicidad, me limito a recordar algunas de ellas.

El tema inaugural del comunismo como “espectro” (*Gespens*) que asola a Europa podía haber sido tomado de un libro de Lorenz Stein que, aunque destinado a combatirlos (y por ello fue pagado) hizo época en la difusión de las ideas socialistas y comunistas francesas en Alemania, o del inicio de un artículo del *Staatslexikon* de Rotteck y Welcker que iba en la misma dirección. No obstante, esta metáfora de lo “fantasmático” había ya sido utilizada por Pierre Leroux, en los años treinta del siglo dieciocho para caracterizar la “Sociedad” (*Société*), en cuanto Humanidad asociada que clama por un (nuevo) orden igualitario.



La comprensión de la historia —o de la historia en su tradición escrita, como Engels precisa en una nota añadida a la edición inglesa de 1888— como “historia de la lucha de clases”, (*Geschichte von Klassenkämpfe*), además de su aureola saint-simoniana presente de forma episódica en diversos abordajes, como el de Louis Auguste Blanqui, estaba presente en buena parte de la historiografía francesa coetánea (Augustin Thierry, François Mignet, François Guizot), como documentó ampliamente Gueorgui Plekhanov, y ya mucho antes el propio Marx había reconocido. No obstante, creo que la formulación podría también pretender, de forma paralela, medirse directamente con enunciados sobre el mismo tópico, pero de tenor acentuadamente diferente, al estilo de los que, por ejemplo, Max Stirner se hizo eco.

Por otro lado, la presencia en el *Manifiesto* de muchos elementos fragmentarios oriundos de la literatura de inspiración socialista francesa fue también largamente desmenuzada por Charles Andler en su importante comentario de 1901. Los adversarios anarco-sindicalistas no dejaron de acusar reiteradamente a Marx de plagio (acusaciones que por otra parte eran, en realidad, poco consistentes). A pesar de las precisiones introducidas por Karl Kautsky que permiten recolocar el sentido genuino de la relación del *Manifiesto* con las producciones de extracción fourierista precedentes, Georges Sorel, en 1908, aún vuelve a aludir, algo veladamente, al “*decalque*” (en realidad totalmente insostenible) en relación con el *Manifeste de la Démocratie* escrito originariamente en 1843 por Victor Considérant.

Para no remontarnos a los clásicos franceses, británicos y alemanes del socialismo pre-marxista, donde muchos rudimentos de la concepción (solo en parte finalmente recogidos, y siempre de un modo transformado) pueden encontrarse con toda facilidad, deben tenerse en cuenta textos más próximos, de Moses Heß y, fundamentalmente, de los materiales que circulaban entre los miembros de la Liga de los Comunistas, y alimentaban sus discusiones, para lograr un análisis más pormenorizado de todas estas materias, ya sea para clarificar las muchas y significativas divergencias, ya sea porque en algunas de ellas es patente la presencia de elementos marxianos.

La lista de pistas para una intertextualidad pertinente (posible y efectiva) podría seguir todavía mucho más tiempo, como no es difícil deducir. Creo, sin embargo que, por lo que a este punto se refiere, lo más fecundo será iniciar una estrategia hermenéutica de “reducción a las fuentes” sistemática, sino, como ya Franz Mehring trató de señalar, destacar precisamente lo que distingue o diferencia el tenor del *Manifiesto* de todo este conjunto de escritos que integraba el mundo cultural en el y del interior del cual se elaboró, en gran medida, justamente, contra lo que eran las perspectivas dominantes, aunque sólo lo fuesen en estos sectores.

-4-

Una confrontación persistente y necesaria.

Esta orientación podrá ser tanto más compensadora cuanto, en verdad, el *Manifiesto* no enuncia una teoría *sub specie aeternitatis*, sino un ejercicio de abordaje de las realidades en proceso en tanto que, de forma paralela, exige intervenir *críticamente* en su comprensión y transformación.

El *Manifiesto*, a pesar de su carácter afirmativo, no es sin embargo un texto estipulativo o dogmático, sino un texto *polémico*. Sumergido en una historia en devenir a la que trata de explicar y poner en perspectiva a partir de un vector de fundamentación y evidenciación de las tareas revolucionarias, ha sido leído, debatido y utilizado también a la luz de las vicisitudes históricas subsecuentes.

Bajo un ángulo determinado, el *Manifiesto* es un “documento histórico” (*historisches Aktenstück*), datado, en el sentido de que buena parte de lo que en el mismo se propone (particularmente, a nivel de determinadas “medidas”) requiere adaptación y actualización, dependiendo “la aplicación práctica” (*die praktische Anwendung*) de sus principios, “en todas partes y siempre” (*überall und jederzeit*), como ya sus autores previeron, “de las circunstancias históricamente presentes” (*von den geschichtlich vorliegenden Umständen*).

Seguramente Mehring tiene razón cuando afirma que “se entiende mal la historia del *Manifiesto* Comunista si se data a partir de su aparición [*Erscheinen*] el movimiento obrero europeo. El *Manifiesto* fue, más bien, el cierre

*La actualidad como reclamación
de un compromiso teórico
y práctico.*

[Schluß] de su primer período, que abarca desde la revolución de Julio [de 1830] hasta la revolución de Febrero [de 1848].” No obstante, tampoco yerra Antonio Labriola cuando, de un modo que sólo es contradictorio en apariencia, proclama, refiriéndose al *Manifiesto*: “Con él comienza el socialismo estrictamente moderno. Aquí está la línea de delimitación en relación con el resto.”

En realidad, el *Manifiesto* surge del interior de un movimiento histórico determinado como etapa de un proceso que se prolonga; pero es también con una aportación determinante *cualitativamente nueva* que el documento en ella se inscribe. Y es además en el devenir histórico concreto de las realidades que el *Manifiesto* reaparece una y otra vez a lo largo de los tiempos, según sea la situación, ora como fuente de inspiración (no como recetario) de una práctica que no ha sido prefijada de antemano, ora como obstáculo perturbador que se debe descualificar de manera expedita.

Para la “evolución revolucionaria” (*évolution révolutionnaire*) preconizada por Jean Jaurès, que apuesta totalmente por el celebrado engrandecimiento de las virtudes de la legalidad democrática (burguesa) y del sufragio universal como las exclusivas vías de transformación del mundo, el *Manifiesto*, piadosamente contemplado en su obsolescencia, no contendría más que “pensamientos antiguos de los que la verdad huyó”, (*des pensées anciennes d’où la vérité a fui*).

Para el “socialismo” entendido a la manera de Eduard Bernstein, que se ufanaba de no pasar del “liberalismo organizador” (*organisatorischer Liberalismus*), “el programa revolucionario de acción del Manifiesto es de punta a punta [*durch und durch*] blanquista”, ya que el marxismo no habría conseguido librarse jamás de una desafortunada “sobreevaluación de la fuerza creadora de la violencia [*Gewalt*] revolucionaria para la reconfiguración socialista de la sociedad moderna”.

En opinión de Rosa Luxemburg, expresada a finales de 1918, urge ahora volver a unir los lazos con el *Manifiesto*, ya que en el mismo se plantea la construcción del socialismo “como la tarea inmediata de la revolución proletaria” (*als die unmittelbare Aufgabe der proletarischen Revolution*), verificándose que “aquello que fue en otro momento error se convirtió hoy en verdad” (*das, was damals Irrtum war, heute Wahrheit geworden ist*).

Y, tal como todos experimentamos y sabemos, la historia no se detuvo, ni está próxima a parar, por mucho que algunos se afanen en queremos convencer de que llegó su final... Y esto significa que nuestro destino de modelarla sigue siendo una obra abierta, en un marco estructural que, a pesar de desmoronamientos y retrocesos varios (a los que se debe dar la justa ponderación), sigue siendo el obstáculo de fondo para poder acceder a estadios mucho más enriquecidos a la hora de producir y organizar nuestra vida.

Aunque siempre tomemos precauciones frente a exageraciones magnificatorias totalmente fuera de lugar, sigue siendo conveniente y acertado recordar, como alguien ya hizo en 1957, que “el Manifiesto, en sus partes más esenciales, es para el presente [*für die Gegenwart*], en la medida en que, infelizmente, el presente sigue siendo capitalista.”

Es, de hecho, dentro de este ámbito estructurante de la realidad que el *Manifiesto* está presente y es para el presente, en las condiciones transformadas, transformables y transformadoras que lo limitan. A pesar de ello, por su propio contenido, el *Manifiesto* sólo es “actual” en la medida en que, al ser “accionado” (esto es, tomado en una órbita teórica y práctica de realización), se vuelva *actuante* en procesos sociales que se inspiren en él o de él.

La dicción (y la lección) del *Manifiesto* nos reconduce, por consiguiente, a una *exigencia* (no solo ética, o ni siquiera sólo política, sino *ontológica*) de nuestras tareas de modelación conjunta del acontecer histórico, inscribiendo en el ser (evidentemente también a través de nuestras luchas) el sello, la marca, la “cualidad” temporalmente determinada de nuestra humanidad.

En 1860, remontándose retrospectivamente al período de surgimiento del *Manifiesto*, Marx puso de relieve dos rasgos que, *mutatis mutandis* (y no será poco lo que se debe mudar, sobre todo si tenemos en cuenta todo lo que implica), contribuyen a iluminar ulteriores situaciones de relación con él, en la perspectiva de que se acuda al *Manifiesto* para solucionar nuevos problemas y desafíos.

Por una parte Marx recordó que “la penetración científica en la estructura económica de la sociedad burguesa” (*die wissenschaftliche Einsicht in die ökonomische Struktur der bürgerlichen Gesellschaft*) es la “única base teórica sostenible” (*einzig haltbare theoretische Grundlage*); al tiempo que destacó, por otra parte, que lo que verdaderamente está en causa no es la “ejecución de cualquier sistema utópico” (*Durchführung irgend eines utopischen Systems*), sino la “participación autoconsciente en el proceso histórico de revolucionamiento de la sociedad que se produce ante nuestros ojos” (*selbstbewußte Theilnahme an dem unter unsern Augen vor sich gehenden geschichtlichen Umwälzungsprozeß der Gesellschaft*).

Efectivamente, tenemos aquí reunida la *doble exigencia* interligada que el *Manifiesto* nos plantea: la de una búsqueda de científicidad (no como tranquilizadora proclamación doctrinaria, sino como vigilante y permanente búsqueda de fundamentación material) para poder asumir, de forma esclarecida y comprometida, intervenciones prácticas en la hechura reconfiguradora de la propia realidad.

Palmiro Togliatti, pensando seguramente en el significado de la famosa Tesis 11 *ad Feuerbach*, consideraba el

Manifiesto como “el primer documento de aquel pensar que no sólo entiende el mundo, sino que lo transforma”. Es a la luz de estos textos, y de toda una experiencia histórica subsecuente, que podemos poner en la justa perspectiva las palabras tantas veces citadas de Lenin: “Sin teoría revolucionaria no puede haber tampoco movimiento revolucionario.”

Lo que en este contexto está en juego siempre es (aunque no como vector exclusivo) el lugar de la teoría en un proceso material en desarrollo que se debe conocer para poderlo transformar, interviniendo (meta-teóricamente, prácticamente), según las modalidades sociales de organización más adecuadas, en la determinación y modelación de las realidades posibles (que son reales en la medida que están fundamentadas materialmente) que se desprenden, perfilan y nos estimulan desde el interior de la contradictoriedad concreta de cada momento de la existencia.

En este sentido, producir “la expresión teórica del movimiento práctico” (*der theoretische Ausdruck der praktischen Bewegung*) no significa ocupar sapiencialmente el trono del espectador olímpico, sino afinar el saber de una realidad en cuya determinación práctica también se interviene. Estamos, por consiguiente, empeñados en la elaboración de un pensar que desde dentro de la propia realidad, y de los complejos movimientos da su hechura histórica, intenta explicarla en una perspectiva social de transformación.



-6-

Una manera de trabajar.

Además de la riqueza histórica y principal de sus contenidos, el *Manifiesto* propone, ilustra y suscita una manera de trabajar en la teoría que se articula y prolonga en prácticas diferenciadas que, a su vez, refleja, acompaña y pone en perspectiva.

La comprensión materialista de la historicidad no se presenta por tanto como una respuesta a una mera curiosidad intelectual, sino como investigada necesidad de apropiación de un curso de desarrollo (fáctico y *tendencial*) donde los comportamientos se inscriben y las posibilidades de transformación se diseñan de forma fundamentada, en el caso de que se intervenga de forma adecuada y tempestiva sobre las estructuras que rigen globalmente el modo de producción y reproducción del vivir.

De ahí la pertinencia de procurar detectar -en términos de génesis, de intereses constitutivos y de dinámica relacional (el marco de una conflictualidad estructurada)—

las fuerzas sociales agentes, susceptibles de contrariar, perturbar o protagonizar los movimientos de reconfiguración, según modalidades diferenciadas de lucidez y de conciencia,

La batalla de las ideas —en especial entre los sectores interesados o predispuestos al cambio— asume igualmente un lugar destacado por el impacto que las ideas revisiten en el delineamiento de una orientación determinada de las intervenciones sociales y por el papel que les corresponde en la modelación del tablero ideológico.

La sensibilidad que se corresponde con las condiciones subsistentes y con los actores que en cada caso están implicados en el proceso reclama también una atenta y ponderada consideración, que debe dirigirse hacia la construcción de una política de alianzas y de convergencia en la acción, regida por los objetivos fundamentales de la lucha.

Entre muchas otras cosas y bajo diversos ángulos importantes, de todo esto es de lo que el *Manifiesto* nos habla, descubriendo “la abolición de la propiedad burguesa” (*die Abschaffung des bürgerlichen Eigentums*) como la instancia crucial hacia la que se debe encaminar un conjunto complejo y articulado de intervenciones, dado que es en torno a esa forma histórica (y resoluble) de apropiación que se forma, sedimenta y desdobra el “secreto” del orden de dominación y explotación capitalista, por cuanto se trata del terreno básico donde crecen todas las demás manifestaciones inmediatas de expropiación en sus múltiples facetas que, de forma generalizada y en su superficie “fenomenal”, tanto sufrimiento, “mal-estar” e indignación suscitan entre la mayoría de los humanos.

El revolucionamiento estructural y estructurante de las “relaciones de propiedad” (*Eigentumsverhältnisse*) instaladas no se deriva de un aguardar resignado el desenlace de mecanismos fatalistas, ni surge tampoco por efecto de un voluntarismo y creyente pase de magia; lo hace posible la propia materialidad de las condiciones que las rodean, y requiere un proceso de lucha persistente, largo y organizado, que moviliza e implica *trabajo*. En especial, impone entre otras muchas cosas el desvanecimiento de determinadas ilusiones gravosas -como, por ejemplo, la convicción (que no fue instilada de manera ingenua) de que “los burgueses son burgueses ... en el interés de las clases trabajadoras”. Implica, en todas las circunstancias, el ejercicio de una difícil y operante lucidez crítica (en la teoría y en la práctica) que siempre permita “representar en el movimiento presente, simultáneamente, el futuro del movimiento”.

En torno al *Manifiesto* andamos. Y también es importante adentrarnos en él. Pero, sobre todo, es necesario ir tomando posesión de forma renovada de su patrimonio como si se tratara, de acuerdo con la expresión de Antonio Labriola, “de un instrumento de orientación” (*un istrumento di orientazione*) y “un arma de combate” (*un'arma di combattimento*). O sea, que es importante —en la dura y exigente etapa que en la actualidad debemos recorrer— hacerlo fructificar. ■

EN EL 75 ANIVERSARIO DEL PARTIDO COMUNISTA DE ESPAÑA

JOSEP SERRADELL ROMÁN*



Marcha celebrada por el PCE en las calles de Barcelona (1974).

SE DICE, y creo con mucha razón, que para tratar problemas de la Historia, es mejor dejarlo en manos de los historiadores e historiadoras. Sin embargo, sin ser historiador, siendo simplemente un participante en la lucha de los comunistas, me voy a referir en mi intervención a este importante acontecimiento de la fundación del P. C. de España. Y empezaré por decir, que para hablar de la historia del PCE es obligado que tengamos en cuenta aspectos de la historia y la lucha de los comunistas en Catalunya. Quisiera, en primer lugar, dar las gracias a los camaradas, amigos y amigas de la Fundación Pere Ardiaca por haberme invitado a participar en este acto del 75 aniversario de la fundación del PCE; teniendo además la característica para los comunistas catalanes, el recordar el X aniversario del fallecimiento del camarada Pere Ardiaca, de quien he sido compañero y amigo durante muchos años de lucha.

Camaradas, amigos y amigas:

Desde su constitución, el PCE tiene una historia heroica fundida con la lucha de la clase obrera, de las fuerzas democráticas y progresistas de los pueblos de España.

Desde su nacimiento, el PCE afirmó su carácter de clase, defensor incorruptible de las reivindicaciones de la clase obrera en la calle y lugares de trabajo, en las discusiones con los patronos, pero adversario acérrimo de los chalaneros reformistas que siempre se acababan siendo los trabajadores y trabajadoras los que pagan los platos rotos.

El PCE fue, y hoy lo sigue siendo, un partido independiente de la burguesía. Pero a la vez, y hay que destacar con fuerza esta particularidad, fue un partido con una estrategia inteligente en el desarrollo de la política de alianzas, al posibilitar la unidad de todas las fuerzas democráticas; lo que contribuyó a la creación del Frente Popular y a la defensa de la República ante la sublevación armada de Franco.

El PCE, a pesar de sus diversos avatares, está demostrando ser un partido nacido al calor de la Revolución de Octubre en la Rusia zarista y se ha mantenido ahí a pesar de lo accidentado que es el camino de un partido revolucionario, es decir, se ha mantenido con las ideas de Marx, Engels y Lenin.

Celebramos este acto para recordar el 75 aniversario de un Partido que ha pasado cerca de 50 años en la clan-

destinidad, y de ellos, 36 bajo la dura y cruel dictadura franquista. Nadie pudo, en la clandestinidad, acabar con los comunistas. El imperialismo americano, con su victoria en la guerra fría y la derrota de los países socialistas del Este, no consiguió lo que ya daba por hecho: la desaparición de los comunistas del mapa político de Europa, y especialmente de España.

El analista del Departamento de Estado yanqui, de origen japonés, Fukuyama, dijo después de la derrota de la Unión Soviética: "Se acabó la Historia". Pues bien, se equivocó de todas-todas. Los comunistas estamos presentes en las luchas de las masas en Europa. Y hoy estamos aquí los comunistas catalanes para celebrar el 75 aniversario del PCE, viendo como la vida y los acontecimientos en nuestro país confirman con justeza nuestra política de alianzas, como la vida afirma la existencia del PCE y del PCC en la lucha por las reivindicaciones de las masas y por el socialismo.

Los aspectos esenciales de este 75 aniversario serán tratados, con más conocimiento de causa, por el camarada Díez Cardiel, veterano dirigente y responsable de Organización del PCE.

Yo intentaré centrar mi intervención en algunas cuestiones relacionadas con la lucha de los comunistas en

*.-Josep Serrasdell Román fue responsable de organización del PSUC durante la clandestinidad. Actualmente es miembro del Comité Ejecutivo del PCC.

Catalunya, del PSUC, como partido marxista-leninista, de la clase obrera y del pueblo catalán.

Después de la fundación del PCE, en Catalunya se organizó lo que se llamó la Federación Catalano-Balear del PCE. Esta organización funcionó durante un período de la Monarquía, la dictadura del general Primo de Rivera y en los principios de la República del 1931. Su desarrollo fue muy insuficiente por diversas razones: La hegemonía absoluta que ejercía el anarquismo sobre los trabajadores de Catalunya, hegemonía que habían ganado encabezando las numerosas luchas en defensa de los derechos de los trabajadores, y también contra la Monarquía. A ello había que añadir la política sectaria que practicaban los dirigentes comunistas estatales encabezados por el grupo Bullejos-Adame, así como la existencia en la organización Catalano-Balear de una corriente izquierdista encabezada por Maurín.

Una de las particularidades de esta situación en las filas comunistas, era su poca atención a la acción de las masas y su gran preocupación por las luchas internas. Ello, de manera incomprensible, sucedía en los momentos de importantes luchas de los trabajadores en defensa de sus reivindicaciones ante las difíciles condiciones de vida de la clase obrera en contraste con los enormes beneficios de la gran burguesía catalana acumulados durante la guerra europea (1914-1918).

A la instauración de la República, la Federación Catalano-Balear salió más a la superficie, siguiendo la línea del PCE; pero la hegemonía de la Confederación Nacional del Trabajo y la Federación Anarquista Ibérica (CNT-FAI) seguía en pie y más consolidada. Pero en las filas comunistas empezaban a dejarse sentir los inicios de la política de la Internacional Comunista por la vía de los cambios en el PCE con la llegada a la Secretaría General de José Díaz y un equipo de dirigentes como Vicente Uribe, Antonio Mije, Manuel Delicado y Dolores Ibárruri «Pasionaria», empiezan a reflejarse los inicios de la política de la Internacional Comunista; política oficializada en la celebración del VII Congreso en 1935.

Mientras tanto, procedente de Moscú, había llegado a Catalunya Ramón Casanellas, quien se hizo car-

go de la dirección del PC de Catalunya, corrigiendo la experiencia negativa de tener unidas a las organizaciones de Catalunya y Baleares; aunque su trabajo no pudo dar grandes frutos por fallecer al poco tiempo en accidente de carretera.

Lo esencial de aquel período fue el cambio radical en la política de alianzas orientada por José Díaz. Se aplicó la política de la Alianza Obrera basada en la unidad con los trabajadores socialistas, con la corriente de izquierdas existente en las bases y con muchos cuadros medios junto a ciertos dirigentes del Partido Socialista Obrero Español; política unitaria también dirigida a los trabajadores cenetistas y anarquistas. La Alianza Obrera estaba basada en la defensa de las reivindicaciones de los trabajadores y trabajadoras, así como en la defensa de la República frente a los ataques de los terratenientes y banqueros que habían ganado las elecciones de 1933.

Cuando la reacción en España se hizo con el poder con el gobierno Lerroux-Gil Robles, la clase obrera respondió, el 6 de octubre de 1934, con una huelga general expresada principalmente en la acción revolucionaria de la Alianza en Asturias, que llegó a triunfar y resistir durante 15 días los ataques de las fuerzas represivas del Ejército, Guardia Civil y la policía del gobierno recientemente constituido.

En Catalunya, la política de Alianza Obrera no solamente tropezó con la oposición de los dirigentes de la CNT-FAI, de los grupos trotskistas, sino que también se produjeron ciertas dificultades y resistencias sectarias dentro del propio PCC.

El gobierno de la Generalitat que presidía Luis Companys, junto a las gentes que apoyaron la Alianza Obrera, fue derrotado por las fuerzas del ejército a las órdenes del gobierno de Madrid.

En toda España se desarrolló una gran represión. Se llenaron las cárceles de hombres y mujeres de izquierdas. En Asturias se produjeron diversos fusilamientos. Además de toda clase de represalias, más de 30.000 personas quedaron en las cárceles. Esta política antidemocrática y represiva, fue apoyada por las fuerzas burguesas catalanistas, pues las cárceles de Catalunya se llenaron de presos, e incluso fueron habilitados barcos mer-

cantes como cárceles flotantes.

Dicha situación, coincidía con el avance de las fuerzas fascistas en Europa; pues ya estaban en el poder Mussolini en Italia y Hitler en Alemania. El fascismo avanzaba en España como enemigo principal de la clase obrera y de todas las fuerzas democráticas de Europa.

¿Qué causas motivaron este profundo cambio en la política de alianzas?. Sin duda, el hecho de que el fascismo era la negación absoluta de todas las libertades democráticas y la represión más violenta contra las fuerzas antifascistas y la clase obrera, pero de manera especial, la preparación nazi-fascista de la guerra contra la Unión Soviética.

Todos los partidos de la Internacional Comunista adoptaron esta orientación, lo que produjo una gran repercusión en el triunfo del Frente Popular en Francia cuyo gobierno presidido por el socialista León Blum fue apoyado por el Partido Comunista Francés, convirtiéndose éste en una de las fuerzas políticas más importantes de su país. Triunfó también en España, en las elecciones del 16 de febrero de 1936 y como consecuencia se constituyó un gobierno republicano. El PCE pasó de uno a 17 diputados en el Parlamento.

La política de unidad, expresada en el Frente Popular, tuvo como elemento fundamental las buenas relaciones entre socialistas y comunistas, cuya expresión se trasladó a las juventudes de ambos partidos, iniciando un proceso unitario que culminó en abril del 1936 con la creación de las Juventudes Socialistas Unificadas. Otro elemento de gran importancia, para la clase obrera, fue que el sindicato CGT, influido por los comunistas, ingresara en la Unión General de Trabajadores.

Los hechos confirmaban la justicia de la política unitaria de la Internacional Comunista, correctamente aplicada por la dirección del PCE encabezada por José Díaz.

En Catalunya, el elemento unitario más importante de aquél período, fue la respuesta de la clase obrera y el pueblo catalán a las fuerzas del ejército y otras guarniciones militares sublevadas en Barcelona el 19 de julio del 36 y la conclusión de las conversaciones entre comunistas y las diversas or-



Members of the Communist Party in the 1930s. Photo by José Díaz for the magazine 'El pueblo'.

ganizaciones socialistas y obreras catalanistas. La Federación Catalana del PSOE, la Unió Socialista de Catalunya, el Partit Català Proletari i el Partit Comunista de Catalunya, siendo Joan Comorera su primer Secretario General. Los cuatro partidos aceptaron la ideología del marxismo-leninismo y acordaron su adhesión a la Internacional Comunista. Ello expresaba tanto la conclusión de las relaciones entre los cuatro partidos, como el resultado de la política unitaria del PCE, significando el éxito de las relaciones entre José Díaz y Juan Comorera, a pesar de que éste estaba encarcelado por los hechos del 6 de octubre.

La fundación del PSUC venía a cubrir las necesidades que había en Catalunya, zona de gran concentración obrera, de un partido comunista que terminará con la división de las fuerzas marxistas revolucionarias y creara las bases para liberar a la clase obrera de la política catastrófica de los trotskistas y de la tutela de la hegemonía anarco-faista y golpeaba seriamente las tendencias reformistas y el nacionalismo burgués.

Pero no es menos cierto, y hay que reconocerlo, que en el PSUC se situaron gentes dispuestas a impedir que éste se convirtiera en un verdadero Partido Comunista. Para ello seguían conservando sus posiciones reformistas, nacionalista y anti-PCE. Otros, como fue el caso del diputado socialista por Tarragona, Ruíz de Lecina, abandonaron el PSUC a los pocos meses y en plena guerra contra la sublevación franquista.

A la vez se produjeron, por parte de algún camarada del PCE, incomprendiciones sobre el problema nacional de Catalunya que repercutieron, en las relaciones con el PSUC, que conducían a separar el PSUC del PCE; a ello conducían también las opiniones de algunos camaradas del PSUC que criticaban tozudamente el centralismo del PCE. Tanto unos como otros, no tenían en cuenta la opinión de José Díaz que en un discurso, el 9 de febrero de 1936 dijo:

«Queremos que las nacionalidades de nuestro país -Catalunya, Euskadi, Galicia- puedan disponer libremente de sus destinos. ¿Por qué no? ¡Y que tengan relaciones cordiales y amistosas

con toda la España popular! Si ellos quieren librarse del yugo imperialista español representado por el poder central, tendrían nuestra ayuda. Un pueblo que oprime a otros pueblos, no puede considerarse libre, y nosotros queremos una España libre». Un elemento innovador en la creación del PSUC lo significaba que por primera vez en la historia del movimiento comunista, se aceptaba por la Internacional Comunista y por tanto del Partido Comunista de la Unión Soviética, la existencia de dos partidos en un mismo Estado. Ello podía, en principio, crear alguna dificultad en sus relaciones, pero cuando esta unión de diversos partidos que se reclaman del Socialismo, se hacía sobre la base del marxismo-leninismo creaba las condiciones para un nuevo estímulo en la lucha por la defensa de las reivindicaciones de los trabajadores, en la necesaria unidad de socialistas y comunistas como elemento base para hacer frente a los avances del fascismo en España y hacer fracasar la política de guerra de Hitler y Mussolini.

Este hecho tuvo una gran repercusión entre la clase obrera de muchos países de Europa y en algunos de ellos se llevaron a cabo acontecimientos unitarios de socialistas y comunistas en un solo partido marxista.

Con ello, la Internacional Comunista había dado un vuelco considerable a su vieja política de lucha frontal y global contra los dirigentes socialdemócratas, creando así las condiciones para un clima totalmente nuevo en las relaciones de diálogo y colaboración entre socialistas y comunistas, base imprescindible para toda unidad antifascista.

La creación del PSUC daba una mayor importancia y fuerza a la lucha del pueblo catalán por sus derechos nacionales y se convertían éstos en un elemento revolucionario por ser el único partido de la clase obrera que levantaba con vigor la bandera de las libertades nacionales de Catalunya. Ello contribuyó, en gran manera, a convertir el PSUC en un gran partido de masas.

La lucha en Catalunya se desarrolló principalmente en poner en pie de guerra todos los recursos del pueblo catalán para enfrentarlos a las fuerzas

Por un lado, contiene un poderoso elemento crítico y deslindador de campos sociales, cosa que responde a una necesidad del naciente movimiento obrero. Y, por otro lado, resulta consolador y esperanzador al anunciar, haciéndolo con un tono científico, que en el proceso de industrialización, al que tantas energías consagra la clase obrera, late una fuerza que conduce hacia una sociedad más satisfactoria. Este mensaje, además, en tanto que combina oposición y reconocimiento de méritos, puede ser mejor entendido que otros más extremos por una clase obrera que, en la última parte del siglo XIX, empieza a beneficiarse de los resultados de la industrialización y que comienza a ser admitida como titular de derechos políticos y, consiguientemente, como parte de la nación. El proletariado del final de siglo no puede pensar ya seriamente en una marcha atrás; las propuestas políticas basadas en una perspectiva económica progresista tiene más posibilidades que cualquier otra de *sinionizar* con una clase obrera que aspira cada vez más a participar de los beneficios del desarrollo económico.

Al propio tiempo, Marx enlaza con más tino que sus adversarios de otras escuelas socialistas con varias de las concepciones y tendencias intelectuales más destacadas de la segunda mitad del XIX, tales como la idea de la ciencia como una pieza nuclear de la cultura, la fe en su capacidad y la ambición de asentar los movimientos de cambio social sobre perspectivas científicas; la visión secularizada de la historia que entiende ésta como un ascenso continuado de la condición humana, visión que, defendida en el XVIII por Turgot y Condorcet, entre otros, alcanza su apogeo en el último cuarto del XIX; el materialismo, que cuenta con versiones cultas y sutiles y con vulgatas que tienen más que ver con un realismo ramplón; el evolucionismo, que extiende su campo de acción desde las ciencias naturales hasta la filosofía.

El marchasmo científico, la respetabilidad de su obra, su dedicación a prever el curso futuro, permitieron a Marx desbordar el horizonte ideal, demasiado ingenuo y frágil, del socialismo de la primera mitad del siglo. Su capacidad para *mostrar científicamente* que el socialismo estaba sólidamente fundado en hechos y que el movimiento de la sociedad caminaba en el sentido deseado otorgó a Marx una neta superioridad sobre sus contendientes, y le permitió insertarse eficazmente en los gustos intelectuales del final del XIX.

El movimiento socialista finisecular no requería tanto de caudillos militares, santos, héroes revolucionarios o poetas imaginativos cuanto de sabios en cuya guía poder descansar. Eso fue Marx, y gracias a ello superó el marco de ideas del primer socialismo, al tiempo que lo adaptaba a las nuevas condiciones sociales, culturales y políticas de finales del XIX.

Pero hay otro aspecto en el que Marx resulta más apto que los primeros socialistas para dar respuesta a las nuevas necesidades. Me refiero a su manera de concebir la política. Sobre este particular hay que destacar los puntos siguientes.

1. En su concepción de la revolución, la relación entre sociedad y Estado es considerada a la luz de dos experiencias históricas distintas y de los criterios que de ellas se derivan. La una es la industrialización británica, de la que se desprende una visión sociológica, que hace valer la importancia de la moderna sociedad civil; la otra es la Revolución francesa, de la que resulta un enfoque radicalmente político. El Marx británico está inmerso en la sociedad moderna; el Marx revolucionario francés aborda el problema del cambio social en un mundo agrario.

2. Marx no entiende la política como una potencia que se alza *libremente* sobre la sociedad. En esto es británico. Su crítica del *terror* en la Revolución francesa implica un rechazo de la política de viejo estilo que pretende elevarse libremente sobre lo social. Por el contrario, depende de los movimientos profundos y de las disposiciones de la sociedad. Marx se sitúa en el plano de la idea moderna de *sociedad civil*, suma de intereses particulares independientes de la política y capaz de condicionar fuertemente a ésta. En esto, Marx queda lejos de Blanqui, y muy cerca de quienes sustentan un *punto de vista sociológico*, entre los que descuella Proudhon.

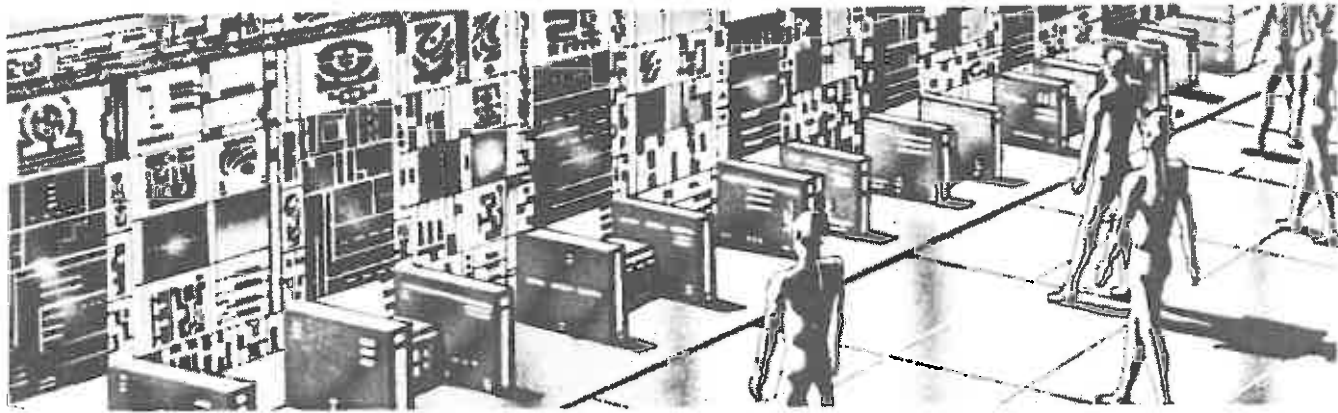
3. De aquí resultan dos corolarios. El primero tiene un carácter crítico: el Estado moderno alimenta la ilusión de una comunidad política *neutral*, independiente de los intereses particulares, cuando en realidad es la expresión de los intereses de las clases más poderosas.

El segundo hace referencia a los límites de los cambios que pueden promoverse a partir de las palancas específicamente políticas. Esos cambios sólo tienen sentido cuando responden a una maduración de la sociedad (económica, técnica, social, etc.). La mejor de las revoluciones no es plausible si no cuenta con una sociedad adecuada para las transformaciones propuestas.

4. Con todo, y a diferencia de lo que postulan las doctrinas anarquistas, el Estado en Marx está llamado a desempeñar un papel de primer orden en la realización de los cambios sociales. En lo que hace al conflicto entre estatismo-antiestatismo se puede percibir la función de Marx como puente entre el primer socialismo y el del final de siglo. Aspira, con el segundo, a una sociedad sin Estado; pero, antes de ello, y como vía para conseguirlo, sostiene que es necesaria una etapa transitoria en la que habrá que realizar funciones de naturaleza estatal si bien por un poder político de nuevo tipo.

5. Marx se aleja también del anarquismo en lo tocante al sufragio. No ve en él un instrumento destinado a asegurar la servidumbre de las clases trabajadoras sino un medio con el que poder hacer oír su voz, acrecentar su fuerza y aumentar su influencia en la sociedad.

En estos puntos, con sus diversas vertientes, Marx conecta con una forma de ver la política y la acción política que va abriéndose paso dentro del movimiento obrero a lo largo del siglo, más deseoso de influir en el marco político existente que de derrocarlo. ■



Repensar el Manifiesto Comunista

J.L. Rodríguez García¹

«A nosotros, como a las generaciones que nos precedieron, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la cual el pasado tiene un derecho».

W. Benjamin

Retornemos, leamos, el MC.

Escribía Enzensberger en un reciente artículo que el manifiesto cuya supervivencia produce más sorpresa es con toda seguridad el publicado por Marx y Engels a comienzos del 48, semanas antes de la insurrección parisina de febrero. De esta manera concluye Enzensberger: «la grandeza y miseria del siglo XIX difícilmente podrían expresarse con más fuerza, y mientras la mayoría de las obras teóricas del pasado —por no mencionar los manifiestos estridentes en las vanguardias— son ahora letra muerta, las vibrantes sentencias de Marx y Engels continuarán sorprendiendo e iluminando el siglo XXI».²

Elogio que puede suscribirse sin timidez alguna, pero no impide, sin embargo, que sea preciso certificar una vez más los desajustes teóricos e infundadas apuestas que atraviesan el Manifiesto Comunista³: previsiones dictadas por el voluntarismo, como las alusiones a la proximidad de la revolución alemana o a la inminencia del desenlace de la lucha de clases⁴; contradicciones de obvia dureza, como la referida a la constitución de dos únicos bandos sociales cuando, como más adelante se subrayará, el MC se conforma como un texto de confrontación entre las formaciones progresistas; aventuradas deducciones, como la centrada en el hecho de que el obrero «se convierte en indigente y la indigencia se desarrolla aún con mayor celeridad que la población y la riqueza»⁵; análisis inacabados, como los referidos a temas tan esenciales como los de la abolición de la propiedad privada, o, más estrictamente, de su orientación sojuzgadora, de la familia y de la patria, e, incluso, afirmaciones de calado teórico, como las apuntadas por E. Balibar⁶, configuran un texto ambiguo, precipitado y realmente incapaz de consolar al receptor que buscara consistencia y densidad en

esos «artistas de la destrucción» que, a juicio del recordado Enzensberger, resultan ser Marx y Engels.

Desde luego que los propios autores son conscientes de la obsolescencia del texto. Aunque para situarse en una posición tal se requiera el corrosivo paso del tiempo. Pues si es cierto que, a pesar de las lecciones derivadas del agitado primer trimestre de 1848, de las polémicas desatadas en el interior de la AIT y de la sangrienta e inmisericorde represión del movimiento comunero, Marx y Engels subrayarán en el prólogo a la edición alemana de 1872 que «los principios generales desarrollados en ese Manifiesto aún conservan hoy en día, en líneas generales, toda su corrección»⁷, sólo una lectura precipitada de los documentos que prologan las sucesivas ediciones podría evitar la desazón y un relativo desconsuelo ante indicaciones que reaparecen con insistencia. Ya en el prólogo alemán del 72 se indica que «en diversos puntos podrían enmendarse detalles» advirtiéndose a propósito de las propuestas con que se cierra el capítulo II, que «actualmente, ese pasaje rezaría de otro modo en muchos aspectos», porque,

¹ J.L. Rodríguez García Profesor de Filosofía en la Universidad de Zaragoza. Ha dedicado especial atención a los momentos conflictivos y críticos de la modernidad en obras como *Marx contra Marx*, Madrid: Endymion, 1996 y *La palabra y la espada: genealogía de las revoluciones*, Madrid: Talasa, 1997. Poeta y novelista, sus últimas publicaciones son *Manos negras*, Madrid: Alfaguara, 1996, y *Pentateuco para naufragos*, Huerga & Fierro, 1998.

² Enzensberger, H.M. «Artistas de la destrucción», *El País*, 24 de febrero 1998.

³ Se usará, tanto para las citas del MC cuanto de los prólogos a las diversas ediciones, la traducción recogida en OME-9, Barcelona-Buenos Aires-México, 1978.

⁴ Cfr. MC, p. 146.

⁵ *Ibid.*, p. 147.

⁶ Cfr. Balibar, E. «La rectificación del Manifiesto Comunista», en *Cinco ensayos de materialismo histórico*, Barcelona: Lala, 1976.

⁷ OME-9, p. 371.

como se razona a continuación, el envejecimiento ha sido tan inevitable como inapelable. Y la desazón y relativo desconcielo advertidos se acentúan si se compulsan las conclusiones del original MC y, por ejemplo, el prólogo a la edición rusa de 1882 en el que se incluye la hipótesis del tránsito al comunismo a partir de la propiedad comunal rusa o el prólogo a la edición inglesa del 88 en cuyas páginas se refuerza la confrontación entre los fundamentos del proletariado partidista, interés del documento original, y los propios del aperturismo social y programático que alimenta el espíritu de la AIT.

Entonces, qué resultaría a salvo... Parece indiscutible, en primer lugar, que ese alimento de densidad ética que se convertirá provechosamente en religiosa turbulencia cargada de mesianismo. Heine, testigo privilegiado de la situación dejará constancia en su *Lutèce* de tan sorprendente fenómeno: pues los comunistas profesan, escribirá el poeta a finales de marzo de 1855, «el cosmopolitismo más absoluto, un amor universal por todos los pueblos, una confraternidad igualitaria entre todos los hombres, ciudadanos libres de este planeta»⁸ Acaso resulte difícil en la actualidad calibrar la necesidad ardorosa de tal aliento en el corazón del XIX, la urgencia con que se solicitaban certificaciones de la proximidad de la crisis que se soñaba auspiciada por la constitución de una nueva corporalidad política. Pero es innegable que el MC nos sitúa ante un episodio febril que sus páginas agravan con la esperanza terapéutica de una pronta resolución.

Por otra parte, las páginas del MC traducen a nivel esquemático, con la penuria maniquea que es propia de un

texto de tales características, el enunciado clave de la lectura marxiana de la aventura histórica conocida y escrita: «la historia de todas las sociedades existentes hasta el presente es la historia de luchas de clases»⁹, o que, como se reconoce en el capítulo II, «la historia de toda la sociedad existente hasta la fecha se ha movido dentro de contradicciones de clase, diferentemente conformadas en las distintas épocas»¹⁰.



La silla del British Museum, reputada como la favorita de Marx

Pudiera parecer una escasa herencia. Ni el impulso ético era nuevo, ni, por otra parte, la abstracción exagerada de la tesis capital anima a una sobrealvaloración teórica del documento. Escasa herencia, además, desde la perspectiva de un combate dialéctico con el declarado enemigo: sin embargo, la insatisfacción e inseguridad teóricas que provocan la lectura del MC deben ser puestas entre paréntesis, soterradas, pues resulta que el MC no

pretende una aventura de esgrima con la burguesía y sus representaciones teóricas, y ni siquiera, como es obvio, un esclarecimiento teórico de las tesis fundantes del materialismo histórico —entendido éste como reflexión sobre el tiempo de los hombres—. Nada más lejos de la realidad, desde mi punto de vista.

De hecho, y para justificar la consideración que acabo de recoger, toda duda debiera suspenderse si se consideran los textos epistolares que Engels y Marx remiten en las fechas anteriores a la redacción del texto del 48. Por ejemplo, puede considerarse la carta enviada por Engels a Marx a finales de noviembre del 47: «creo que es preferible abandonar la forma de catecismo y titular el folleto Manifiesto comunista —confiesa Engels en una carta de finales de noviembre del 47. Y continúa, antes de incluir una apresurada síntesis de los contenidos básicamente teóricos de los *Principios del comunismo*¹¹:— «como es preciso hablar más o menos de historia, la forma actual no es conveniente»¹². La exigencia de hacer pública la política partidaria, que a continuación se reconoce, resulta acaso la indicación más llamativa, junto a esa aparente despreocupación en relación al análisis histórico —hablar más o menos

de historia...—, puesto que la consistencia teórica parece haber quedado asentada en *La miseria de la filosofía* que, según relata el propio Engels a Marx en la carta remitida a finales de octubre al contarle un reciente encuentro con L. Blanc, debe ser considerada «comme notre programme»¹³. Y por otro lado, debiera parecer clara la consideración que sostengo si se tienen en cuenta las reflexiones posteriores de Engels, recogidas en los pró-

⁸ Heine, H. *Lutèce*, Band 19, Berlin-Paris, 1977, p. 16.

⁹ MC, p. 136.

¹⁰ *Ibid.*, p. 155.

¹¹ Recogidos en la OME-9.

¹² Marx, K y Engels, F. *Correspondance*, I, Paris, Editions Sociales, 1977, p. 508.

¹³ *Ibid.*, p. 494.

II

logos a las ediciones inglesa de 1888 y alemana de 1890 en los que se refuerza el objetivo estrictamente político de Manifiesto.

Ahora bien, ¿qué quiere decirse al subrayar el carácter político del MC? O, si se quiere, ¿qué quiere decirse al afirmar que el MC se gestó en la mente e intención de sus redactores como oferta política? Es preciso abundar en la cuestión para disolver posibles ambigüedades. Pues bien, el MC revela su interés político en un aspecto sumamente restringido, ya que se ofrece y desea cumplir el objetivo de consumir la confrontación interna al poder constituyente, siendo escrito con la pretensión de acelerar su madurez, lo que exigía, ante todo y precisamente, aceptar el reto de discusión con las ofertas reales que, a las alturas de mediados de siglo, habían conseguido permeabilizar a las capas populares.

Esto es, debe considerarse el MC como un texto político, sin pretensión teórica excesiva —o acaso nula—, y, es más, como una intervención política que es preciso situar como episodio inspirado por la sospecha de la urgencia de articular un movimiento progresista del proletariado diseminado y que, por lo mismo, según consideración de Marx y Engels, estando en trance de malgastar su capital emancipatorio, exigía ante todo la apertura de tal combate, de una exigente dilucidación entre las ofertas ancladas y dirigidas al movimiento proletario.

¿No bastaría como corroboración de tal impresión la evidente y radicalmente distinta factura que presentan los *Principios del comunismo* y el propio MC, la distancia reveladora entre un texto de proclamación dogmática, como es aquel, y las páginas polemizadoras de la entrega del 48?

Entonces, la cuestión que quiero plantear se centra en este asunto: ¿era políticamente oportuno, o, más rigurosamente, era correcto situar en territorio prevalente la confrontación interna?

Sin embargo, que deba considerarse el MC como un texto político, como un documento político entendido como discurso de confrontación programática y, aún, cuyo horizonte pretende articular la vocación política del proletariado, no implica una absoluta carencia de fundamentación teórica. El problema es que la misma no se vierte en los principios normalmente destacados por la escolástica marxista, sino, desde mi punto de vista, en un análisis que ha solido pasar desapercibido por sus exégetas, ya sean críticos o entusiastas, y que, en consecuencia, esquiva la reflexión sobre la repercusión política en cuyo esclarecimiento están empeñados Marx y Engels.

Tal fundamental basamento teórico queda recogido en el capítulo 1. No hace referencia tal análisis a la radicalización del conflicto económico y social intrínseco a la dialéctica del capital, sino, más propiamente, a la específica identidad del proyecto burgués por lo que se refiere a su fortuna histórica positiva: nos situamos ante diez páginas de incommensurable importancia, pues acaso no exista operación de diagnóstico tan espectacular como la que Marx lleva a cabo en un prodigio de condensación y clarividencia, que resulta lógico atribuir a su perspicacia si se tiene en cuenta el desplazamiento resultante desde la marcada atmósfera economicista, que predomina en los *Principios del comunismo*, redactados por Engels para obstaculizar el tono utópico del credo comunista remitido a las secciones de la Liga comunista en septiembre del 47.

¿En qué consiste tal específica identidad del proyecto burgués? Remarcaría las siguientes consideraciones: 1). Por un lado, Marx subraya que «la burguesía no puede existir sin revolucionar permanentemente los instrumentos de producción, vale decir las relaciones de producción y, por ende, todas las relaciones sociales»¹⁴. Lo que no sólo afecta a los cánones históricos de la producción material, sino que, como se afirma más

adelante, resulta extensible también a la producción intelectual. La tensión del MC deviene transcendental en este punto. 2) Porque Marx, entendiendo que la apuesta por la libertad sirvió de óxido corrosivo de la sociedad feudal, advierte que «las relaciones burguesas de producción y tráfico, las relaciones burguesas de propiedad, la sociedad burguesa moderna, que ha producido, como por arte de magia, medios de producción y tráfico tan ingentes, se asemeja al hechicero que ya no logra dominar las fuerzas subterráneas que ha conjurado»¹⁵ y que, en consecuencia, «las armas con que la burguesía ha abatido el feudalismo, se vuelven ahora contra la propia burguesía»¹⁶

Ocurre que tal estrategia, que condensa la genealogía desplegada por la burguesía, engendra las palabras voraces que se vuelven contra sus pretensiones. Palabra de Marx: fosforescencia necesaria de los discursos, de los ritmos, de las referencias a lo extraño, de las desavenencias, de las excentricidades. Esto es, potencia milagrosa de producir y fagocitar diferencias, acentos inusuales, que se muestran, incluso en su aspecto irritado, como evidencias últimas del ánimo burgués en favor de la libertad y del reconocimiento del pluralismo. La burguesía, y aquí radica la magnífica advertencia marxiana del MC, y su novedosa aportación —apenas cien líneas...—, se constituye como ecuménico amparo de cualquier respeto y de toda disidencia. Sobrevive revolucionándose, produciendo virus y financiando la inmunización para engrandecer su prestigio y socavar la dureza de los territorios críticos que osan enmendar sus balances. Marx lo intuye es más, burilea contornos con la osadía del visionario, O, qué importa, con la meticulosidad del lector que se ve en la obligación de reconocer que no ha existido rostro definitivamente impío para la estrategia de dominación burguesa.

Este análisis resume la gran aportación y el sentido último del MC, pues llamando la atención Marx sobre la insólita apertura e insolencia del pro-

¹⁴ MC, p. 139

¹⁵ 15, *Ibid.*, p. 141.

yecto burgués, que se constituye como semilla exuberante de palabras disparas, de una emulsión incontrolada de sombras productoras de cadencias extrañas, aún bárbaras, pero, en todo caso, inscritas en la urbanidad reconocida de la más abierta pluralidad, se ve necesariamente abocado a considerar que existen proyectos alternativos que son auspiciados y controlados por la propia dinámica del proyecto burgués. De donde, como resultará obvio, se plantea, por un lado, la exigencia de denuncia de tan engañosas propuestas, y, por otra parte, la producción de un corpus teórico y político empeñado en marcar la estricta distancia entre lo que deviene como producto natural del «hechicero burgués» y lo que ya no puede dominar.

Tal análisis es el que determina la necesidad del MC como propuesta política, y, obviamente, dirigido contra las palabras que crecen, según su dictado, como naturales efectos que prueban la brillantez y especificidad del poder constituido o que vendrán a resultar discursos reubicados en el particular archivo de la burguesía. Esto es, Marx pretende en las páginas del MC detectar la profunda inconveniencia de los discursos en apariencia críticos con la lógica del capital y la suficiencia política de la burguesía para proponer la urgencia de un combate que afecta especialmente a la voluntad emancipatoria.

Es sobre tal territorio donde hay que situar el MC: texto orientado a deshilar la caótica presencia de las palabras disidentes que han surgido para deteriorar los desarrollos estratégicos de la burguesía. De aquí que los capítulos II y III deban ser leídos como invitación a un debate interno que, por un lado, acata el mandato emitido por el consejo de la Liga de los Comunistas y, por otra parte, sea aprovechado por Marx y Engels para iniciar la aventura selectiva de las palabras proletarias.

Merece la pena detenerse, aunque haya de hacerlo con brevedad, en este punto. Desde luego, la pretensión mar-

xiana apunta a la unificación política y organizativa del proletariado: «de todas las clases que enfrentan hoy en día a la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria»¹⁷. Su potencialidad discurre entre dos posibilidades que se niegan: Marx reconoce que el resultado positivo de los combates obreros no reside en «el éxito inmediato, sino (en) la cada vez más amplia unificación de los obreros»¹⁸, pero certifica a un tiempo que «esta organización de los proletarios en una clase, y con ello en un partido político, vuelve a ser destruida a cada instante mediante la competencia entre los propios obreros». De aquí que aparezca como políticamente urgente la depuración de la diversidad proletaria que, como se desprende de la referencia inmediata, es el efecto o bien de la astucia dinámica de la burguesía, o bien de la inmadurez teórica de la clase obrera.

En consecuencia, Marx se dispone a llevar a cabo la depuración señalada. Se trata del interés que le obsesiona y en tal sentido debe calibrarse la dureza de los juicios emitidos en relación a los contrincantes internos al propio movimiento emancipador. El lumpenproletariado aparecerá dibujado con trazos sumamente negativos, aunque debiera parecer lógica su situación si se toma en serio la advertencia sobre la progresiva indigencia que envuelve la existencia proletaria: «producto pasivo de putrefacción de los estratos inferiores de la antigua sociedad»¹⁹, escribe Marx, marginando que tales estratos inferiores, como había observado Engels, son, estrictamente, el terrible embrión del proletariado moderno. Sin embargo, no se trata del combate fundamental, aunque vendrá a alcanzar consistencia en la literatura de Marx y Engels. La polémica central apunta al intento de excomuniación de los contemporáneos discursos socialistas que han ido abriéndose camino entre la clase obrera en la primera mitad del siglo. Nada merece respeto. Ni el socialismo alemán, al que Marx considera «tejido con telarañas especulativas, bordado de flores retóricas, embebido en un

rocío sentimental cálidamente amoroso»²⁰, juicio que viene a renovar una consideración ya explícita en la carta remitida a Engels el 18 de octubre de 1846 donde considera que la filosofía de Feuerbach «reste la plupart du temps au niveau d'un materialismus vulgaris <humanisé>»²¹, ni el socialismo burgués, cuya improcedencia se ejemplifica trayendo a colación a Proudhon y su *Filosofía de la miseria*, texto con el que Marx ha ajustado cuentas y que, como le había confesado a Annenkov, «je prouve le livre en général mauvais et tres mauvais», puesto que se fundamenta en «una philosophie ridicule»²². Tampoco queda en pie el socialismo crítico-utópico, que, sin embargo y significativamente, no recibe dardos en exceso afilados debido, como es obvio, a que no representa un real problema político para Marx.

Conclusivamente, el MC aparece como el texto de la depuración política de la palabra proletaria que sólo aparece como tal, y como capacitada para disentir de la turbulencia burguesa que ha sido capaz de fagocitar a Feuerbach, Proudhon o Fourier y Saint-Simon, y de subyugar al proletariado en harapos, esa lúgubre presencia del ejército de reserva, bajo la condición de su adscripción al ideario que Marx ha diseñado, al menos, en las páginas de *La ideología alemana*, aún cuando la obra no sea conocida, y de *La miseria de la filosofía*.

Es preciso introducir en este momento una consideración que acaso pudiera parecer marginal. Porque la preocupación política que situamos como central de las páginas del MC se remonta años atrás. Se conserva ese texto de notable relevancia que es la carta remitida por Marx a Ruge en septiembre del 43 en la que, aludiéndose a los obstáculos objetivos que dificultan la progresión del movimiento, se subraya, no obstante, que «parece existir algo más grave aún que los obstáculos exteriores: se trata de las dificultades interiores al movimiento. Pues si nadie duda sobre <de dónde venimos>, reina por el contrario una

¹⁶ Ibid., p. 142.

¹⁷ Ibid., p. 146.

¹⁸ Ibid., p. 145.

¹⁹ Ibid., p. 146.

²⁰ Ibid., p. 163.

²¹ *Correspondance*, I, p. 426.

²² Ibid., p. 447.

²³ Ibid., p. 297.

²⁴ Ibid., p. 298.

confusión enorme en relación al <hacia dónde vamos>»²³, cargándose sobre la responsabilidad de Cabet, Demazy o Weitling, sobre su idea del comunismo, que le aparece a Marx como «une manifestation originale du principe de l'humanisme»²⁴, el perezooso surgimiento de una alternativa efectiva.

La constatación de la vieja inquietud marxiana ayuda a entender la explosión culminada en el MC. Pero la preocupación no hubiera apurado su ofensiva sin otra realidad paralela que determina el convencimiento de Marx: y es que resulta que esos idearios que llegan a provocarle auténtica irritación, del humanismo de Weitling al socialismo burgués de Proudhon, se han constituido como el sustrato teórico y como los referentes políticos del movimiento real del nuevo poder constituyente, de esa fuerza social que, con lentitud y entorpecimientos, va fraguándose como una palabra resonante, como praxis diferenciada y marginal a la permisibilidad del poder constituido.

Así, Marx, a la altura del 48, animado y seducido por la cercana agitación polaca y la resistencia de las trade unions, entre otros avatares históricos, piensa que es preciso ejecutar un rápido movimiento de desautorización de las ofertas reales que tejen la criticable consistencia proletaria. Y lleva a cabo la operación desde una situación de inferioridad numérica y organizativa, que recordaría Engels en el prólogo a la edición alemana de 1890, donde habla de una vanguardia «poco numerosa a la sazón». Acaso esto explique su agresividad y, por otra parte, el sorprendente tono conspirativo que enmarcará en buena medida su praxis política hasta la década de los 80.

He subrayado en otro lugar²⁵ cómo se forja entonces la idea del proletariado/saber, que arrinconca el pensamiento de una revolución democrática protagonizada por la mayoría de la

sociedad civil. Las conclusiones políticas y las repercusiones históricas que se derivan de la consideración marxista respecto a que ha llegado la hora propicia para abrir el combate teórico interno al movimiento obrero son tan inolvidables como transcendentales: pues toda disidencia interna resultará desautorizada y, en suma, se posibilita la aventura hacia el dogmatismo y la operación cainita. Es más, y para no atenuar lo más mínimo la gravedad de lo que se establece, se vitupera, precisamente, el único horizonte al que, por entonces, se remitían las amargadas esperanzas de la aventura popular. Y, muy pronto, junto a los fantasmas bamboleados por el MC, se añadirá la sombra alargada del movimiento libertario.

Es preciso escribirlo sin rodeo alguno: entre las hipótesis del agrupamiento político de la clase obrera y del inmediato esclarecimiento teórico, Marx opta por la segunda opción. Los efectos de tan aventurada apuesta jalonan 150 años de triunfos parciales y desarraigos dolorosos, de confianzas mesiánicas e Irritaciones melancólicas.

III

Entiendo que Marx y Engels perciben de inmediato que han cometido un craso error. La espontaneidad de la insurrección parisina de junio del 48 y la ofensiva antipopular desatada parecen aconsejar ante todo la conveniencia de un acuerdo que deje a un lado las confrontaciones teóricas. Por eso nacerá la AIT, que, según el juicio de Engels, contenido en el prólogo a la edición inglesa del 88, «debía tener un programa suficientemente amplio como para resultar aceptable para las trade unions inglesas, para los partidarios franceses, belgas, italianos y españoles de Proudhon y para los lasalleanos en Alemania»²⁶. Idea que se reitera en el texto que abre la alemana del 90: la AIT tenía por finalidad «la de fundir en un solo ejército a todo el proletariado combatiente de Europa y



América. Por ello, no podía partir de los principios fijados en el Manifiesto»²⁷. Redactados los estatutos por Marx, no puede subrayarse, cuando se tiene en cuenta el aperturismo de que hacen gala, que se trata de un organismo de naturaleza distinta a la preconizada desde el MC. Esto sólo es cierto en parte, pues, de hecho, los estatutos reconocen que el objetivo de la AIT apunta a «la defensa, el progreso y la completa emancipación de la clase obrera»²⁸, sosteniéndose en el punto 7 que «en su lucha contra el poder unido de las clases poseedoras, el proletariado no puede actuar como clase más que constituyéndose él mismo en partido político distinto y opuesto a todos los antiguos partidos políticos creados por las clases poseedoras».²⁹

Estamos ante una distinta orientación política, determinada, aunque sea cierto que una tonalidad oscura, por la impresión de que, como comentara Bettelheim, «lo que las luchas de los trabajadores engendran más a menudo no es un proletariado revolucionario, sino una clase obrera animada por una conciencia de clase tradeunionista», debido a lo que puede suscribirse que «la tesis de Marx referente al surgimiento de un proletariado

²⁵ Cfr. Rodríguez García, J. L.: *Marx contra Marx*, Madrid, Endymion, 1996, especialmente el capítulo III.

²⁶ OME-9, p. 378.

²⁷ *Ibid.*, p. 384.

²⁸ Marx, K.: «Estatutos de la AIT», en *Obras escogidas*, I, Madrid, Ayuso, 1975, p. 372.

²⁹ *Ibid.*, p. 373.

³⁰ Bettelheim, Ch.: «Reflexiones sobre los conceptos de clase y lucha de clases en la obra de Marx», en *Repensar a Marx*, Madrid: Revolución, 1988, p. 73.

revolucionario parece, por tanto, ser errónea»³⁰. Desplazamiento desde la geografía del MC, marginación de lo que vengo considerando su interés central, y que evidencia un soberano trasfondo teórico: pues, frente a la noción de un poder constituyente nucleado en torno a una vanguardia legitimada por la consistencia teórica que habría de abrirse paso inapelablemente, por ese saber que se postula como necesario por los propios postulantes, la aventura de la AIT y, por otra parte, las reflexiones marxianas que se explicitan en los momentos de eferescencia popular apuntan, más bien, a un poder constituyente ordenado a partir de la federación de las diferencias que pueden suponerse propias del movimiento obrero y, aún más, de los sectores socialmente desfavorecidos o cuya identidad es negada, coyunturalmente, por la estrategia histórica de la burguesía. O, si se quiere, jacobinismo adaptado a las condiciones del capital versus democraticismo radical.

Es sabido que la segunda tesis, que inspira la propuesta de la AIT, reapareciendo una y otra vez en la literatura marxiana, sucumbirá a los encantos de sirena del jacobinismo jerárquico y militarizado. Engels canonizará la densidad de la tesis que alimenta la euforia del MC: «en 1887 el socialismo continental ya sólo era casi la teoría que se proclama en el Manifiesto. Y de este modo, la historia del Manifiesto refleja, hasta cierto punto la historia del movimiento obrero desde 1848. Hoy es, sin duda, el producto más ampliamente difundido y más internacional de toda la literatura socialista, el programa común de muchos millones de obreros de todos los países, desde Siberia hasta California»³¹. Póngase entre paréntesis las agudas localizaciones geográficas de Engels. Dejémoslo.

Pues si se sugiere en el prólogo de la edición alemana del 90 que «el MC ha tenido vida propia» es ahora, 150

años más tarde, cuando, centrándolo como el texto de confrontación política que abriría profundas heridas en la primaria consistencia del poder constituyente, estamos en condiciones de reabrir la reflexión sobre su extraña actualidad: acaso proclamada estrategia la del MC que deba evitarse, ésa de acelerar confrontaciones y marcar límites profundos entre las palabras críticas emanadas de los territorios críticos. Pues acaso tan sólo la pretensión de acumular <potencia> plantee la hipótesis de que es posible un fuerte deterioro de las estrategias que desembocan en la subsunción real de los sujetos y colectivos.

Terrible lección ésta que telegrafía el MC, pues, a partir de un análisis de aristas de sobresaliente perspicacia, desemboca en una propuesta política-interna al cuerpo social de los explotados y ausentes- que, sin embargo, provocara la deflagración de su capital emancipador. ■

³¹ OME.9 p. 385.

Butlleta de subscripció al setmanari AVANT

Companys/es:

em subscriu al setmanari **Avant** d'acord amb les següents condicions:

- / / Subscripció anual (45 números)..... 6.000 ptes. (7.100 estranger)
 / / Subscripció 4 mesos (15 números)..... 2.000 ptes. (2.400 estranger)
 / / Subscripció d'ajut ptes.

Forma de pagament / / Xec adjunt / / Domiciliació bancària

Dades personals:

Nom i cognom: _____
 Adreça: _____
 Codi postal _____ Localitat _____
 Teléfon: _____

Dades bancàries (per a domiciliació):

Títular del compte _____
 Banc o Caixa _____ Núm. Oficina: _____
 Control (2 dígits) / / / /
 Nº. del compte (10 dígits) / / / / / / / / / / / /

Autorització de domiciliació bancària

Sr. Director:

Li agrairé que fins a nova ordre aboni, amb càrrec al meu depòsit bancari, els rebuts que li seran presentats per «AVANT»

Signatura: _____

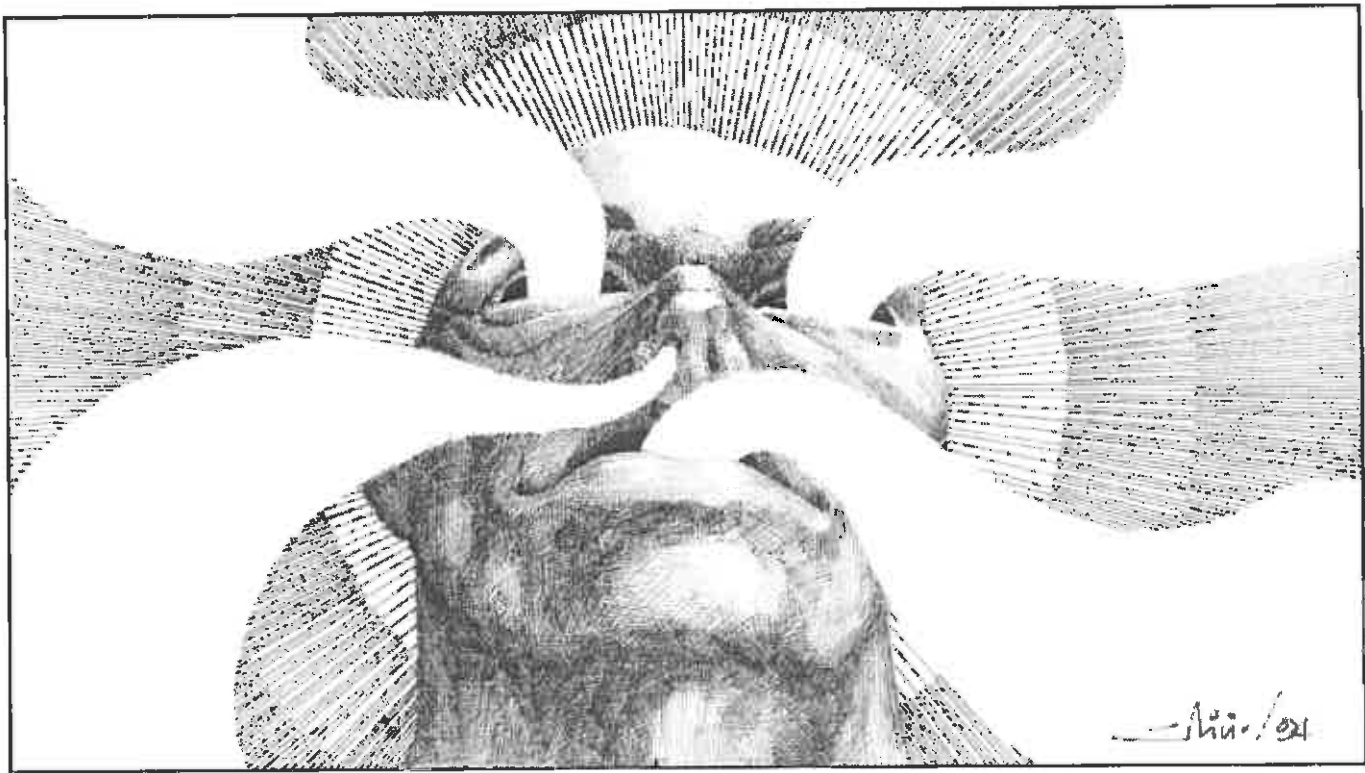
Títular del compte: _____

Banco o Caixa _____

Núm compte (10 dígits)

/ / / / / / / / / / / /

Remeteu aquesta butlleta per correu a AVANT, Portal de l'Àngel, 42, 2n 2^a 08002 Barcelona. O bé al fax 31848 35



Globalización, Posmodernidad, y otras nuevas eras: los intelectuales de izquierdas y las habituales obsesiones con los cambios de época

*Ellen Meiksins Wood**

SI se pregunta cual ha sido el acontecimiento singular más decisivo en la transformación de la cultura de la izquierda a fines del siglo XX, con casi total seguridad la respuesta será: «el colapso del comunismo». Pero, a pesar de que se invoque ese derrumbe histórico, cualquiera de las corrientes intelectuales dominantes en la izquierda actual sitúan la gran ruptura política y cultural de nuestra era en otro momento anterior.

Resulta notable comprobar cuantos intelectuales de izquierda sitúan en los comienzos de los setenta, hacen aproximadamente veinticinco años, el cambio histórico, el comienzo de una nueva era, el mayor salto cualitativo operado el proceso de desarrollo capitalista. Esos intelectuales, que pueden ser tanto economistas marxistas como teóricos culturales posmodernos, denominan a la nueva etapa con diversos nombres, «era de la globalización» o «período de la posmodernidad», o, incluso, utilizan ambos simultáneamente. El rasgo básico es que el mismo concepto de «cambio de época» funciona como una especie de leitmotiv para un amplio espectro de corrientes intelectuales.

El perfil general de la llamada nueva era resulta familiar. Desde la perspectiva de la «globalización», sus rasgos más importantes son, obviamente, la presencia del capital internacional, un mercado global, la internacionalización de la producción, un desplazamiento de la soberanía desde el estado-nación a las agencias internacionales del capital. Si existe algún proceso histórico de larga duración que lo explique, probablemente sea el cambio tecnológico, el advenimiento de la era de la información. Esta evolución ha sido reforzada, pero no causada, por el colapso del comunismo, incapaz de mantenerse ante la globalización del capital.

Desde el punto de vista posmoderno podemos observar un paisaje similar: estamos inmersos en la era de la

*.- Ellen Meiksins Wood es historiadora marxista norteamericana, que colabora en prestigiosas revistas de la izquierda. La traducción de este artículo ha sido realizada por Alejandro Andreassi

información, junto a una economía globalizada. Pero destaca las transformaciones culturales, ideológicas y psicológicas: la desaparición de las antiguas certidumbres, la desintegración de los principios morales y políticos, la fluidez de las "identidades", el sujeto "descentrado". También en este caso el "colapso del comunismo" puede haber acelerado el distanciamiento con las "grandes narrativas" y los "proyectos ilustrados", pero no provocó el comienzo de la época posmoderna.

A primera vista, estas definiciones de nuestra época pueden parecer suficientemente plausibles. Se han producido grandes transformaciones en la economía del capitalismo desde el final del boom de la posguerra. Han habido cambios políticos; así como una interminable recesión, algo diferente a las clásicas crisis coyunturales del capitalismo, que han debilitado al movimiento obrero. Pero aunque dejáramos momentáneamente de lado nuestras reservas sobre la validez de los términos "globalización" o "posmodernidad", no queda clara la forma en que significan un momento de ruptura.

Vale la pena contrastar nuestra época "globalizada" o "posmoderna" con algunos de los más famosos pasajes del Manifiesto, los que con seguridad serán citados con frecuencia en el curso de esta conferencia. Los periódicos del mañana podrían apropiarse con éxito del concepto "globalización" utilizado por Marx (aunque seguramente con menor habilidad estilística e ideológica): la "autosuficiencia y el aislamiento local y nacional" son sustituidos por la "interdependencia universal de las naciones", la internacionalización del capitalismo "derribando todas las murallas chinas" y "creando un mundo a su imagen y semejanza", y así sucesivamente. Incluso la reciente crisis asiática está prefigurada en "el brujo incapaz de controlar los poderes invocados... basta mencionar las crisis comerciales recurrentes que periódicamente ponen a prueba la existencia misma de la sociedad burguesa... durante esas crisis se extiende sobre la sociedad una epidemia que en cualquier época anterior hubiera parecido absurda: la epidemia de la superproducción"

¿Y quien ha superado el retrato que el propio Marx hace de la "posmoder-

nidad"?

"La revolución continua en la producción, la conmoción ininterrumpida de todas las condiciones sociales, la incertidumbre y agitación constantes... todas las antiguas relaciones, que parecían fijas y congeladas, son barridas; mientras las nuevas se hacen añejas antes de llegar a consolidarse. Todo lo sólido se disuelve en el aire".

Pero estos pasajes no se refieren ni a los aspectos específicos de nuestra época, ni a ninguna otra etapa del capitalismo. En realidad señalan las características generales del propio capitalismo.

Si Marx pudo, con su extraordinario presciencia, definir los rasgos básicos de nuestra época; ¿qué significa hablar de "cambio de era"? Una cosa debe quedar clara: el problema planteado no es el de definir tal o cual estadio del capitalismo, sino las leyes de funcionamiento, la lógica del sistema que desde el comienzo ha gobernado su constante proceso de cambio. No se trata de afirmar que el capitalismo, en el umbral del siglo XXI sea el mismo que a mediados del siglo pasado. Al contrario, el capitalismo cambia constantemente, y que ese proceso de transformación incesante es y ha sido dirigido, desde el principio, por una "lógica del proceso" perfectamente inteligible; lo que se manifiesta tanto en su expansión global como en la constante alteración de las condiciones sociales.

¿Porqué, entonces, hay tantos intelectuales de izquierda decididos a tratar la globalización como una época en lugar de un proceso? ¿Porqué insisten en considerarlo como el estadio de una historia discontinua, antes que como un proceso de transformación radicado en la lógica capitalista desde sus comienzos?

La respuesta a esta cuestión es sin duda compleja, pero en su mayor parte es de carácter ciertamente político y tiene raíces históricas específicas. La cultura de la izquierda académica actual ha sido modelada por la experiencia histórica de quienes la dominaban, y todavía estamos instalados en esa cultura generada por quienes se desarrollaron política e intelectualmente en las décadas de 1950 y 1960. Por supuesto, no hay que suponer que todos los que hablan del cambio de era pertenecen a esa generación,

pero creo que su sensibilidad ha infiltrado la totalidad del mundo académico.

¿Qué es lo realmente específico de este período? En primer término, se me ocurre que es el fermento de los sesenta, y la necesidad de la izquierda de esa generación de ajustar cuentas con su última derrota. ¿Pero de qué derrota se trata? Por lo menos en el caso de los Estados Unidos, no podemos pretender que la corriente principal de la cultura crítica de los sesenta condujera a una revolución socialista, o que quienes la pretendían hayan tenido un papel fundamental en la formulación de la cultura académica de la década actual. Independientemente de lo que se pueda pensar sobre el destino del comunismo de tipo soviético, el fracaso del socialismo, antes o después de su "caída", no constituye una condición suficiente para explicar la cultura actual de izquierdas. Por lo tanto, ¿qué podemos afirmar, en términos generales, sobre la generación de los sesenta que pueda ayudarnos a explicar nuestra actual situación?

Permítanme centrar el análisis en los Estados Unidos, no porque subestime la importancia de Mayo del 68 o el radicalismo de la década en otros países, sino porque las modas intelectuales al uso a las que me refiero, aún cuando dependieran estrechamente de la filosofía francesa, eran más evidentes y difundidas en Norteamérica. Quienes lean esta comunicación deberán adaptar sus conclusiones a las condiciones de sus propias experiencias nacionales, pero creo que encontrarán que, *mutatis mutandis*, (y a pesar de las persistentes peculiaridades ideológicas y políticas norteamericanas), gran parte de lo que afirmo sobre Estados Unidos puede aplicarse, en términos generales, a otros países.

La generación de los sesenta, especialmente en Estados Unidos, se desarrolló en lo que algunos han denominado la "edad dorada" del capitalismo. Y si existe realmente un salto histórico real en nuestro siglo, seguramente es el que se produjo entre la generación que creció en ese contexto y la precedente. La generación anterior tuvo experiencias formativas completamente diferentes: la Gran Depresión y la Segunda Guerra Mundial. La crisis económica y la guerra fueron sus

principales experiencias bajo el capitalismo.

¿Qué sucedió entonces con la generación de posguerra? ¿Cuáles fueron sus presupuestos básicos? Hace poco leí un artículo escrito por un radical británico de los sesenta que todavía continúa en el ámbito de la izquierda. Sugería que la mayoría de los activistas de la década de los sesenta eran "fervientes keynesianos". Se refería a que la mayor parte de la retórica revolucionaria utilizada no se refería ni a la revolución ni al socialismo, en cambio tenía que ver con la realización de las promesas de 1945. Explicaba que esa postura se basaba en la asunción de que el capitalismo del bienestar se había instalado para durar, alimentando las expectativas de progreso en la generación de los sesenta.

Lo que realmente afecta a la izquierda actual, continuaba, no es el fin del comunismo sino el de esas expectativas. En otras palabras, no es que la izquierda haya hecho las paces con el capitalismo porque (correcta o erróneamente) asocia socialismo con el experimento fallido del comunismo. Por el contrario, el problema es que asocia el socialismo con el experimento fracasado de un capitalismo relativamente humano.

Hay que tener en cuenta que este autor escribe en el contexto británico, donde las promesas de 1945 fueron bastante diferentes a las de los Estados Unidos. Después de todo, la generación de los sesenta en Gran Bretaña tenía el recuerdo de los soldados pertenecientes a la clase obrera que al volver del frente habían elegido un gobierno laborista, y que incluso algunos de ellos alimentaban expectativas revolucionarias. Son esos aspectos de la situación británica los que me inducen a considerar si es posible hacer afirmaciones similares respecto a los Estados Unidos.

Existen algunas diferencias importantes entre ambos países. La mayoría de los estudiantes radicales norteamericanos, incluyendo algunos de los que se consideraban a sí mismos como socialistas, no se referían a la economía capitalista en su conjunto, ni siquiera en términos keynesianos, a pesar de la difusión que alcanzaron las denuncias contra el poder de las grandes empresas y del estado. Para la

mayoría de quienes estaban comprometidos en las luchas por los derechos civiles o contra la guerra del Vietnam, no era la economía capitalista su principal objetivo. Por supuesto existían grupos antiimperialistas y a favor de la liberación de la población de color, que se reclamaban leninistas o maoístas, pero incluso pienso que estos tenían verdaderas dificultades para librar una batalla frontal contra el capitalismo. Sin embargo, su caso merece un tratamiento que excedería los objetivos de este artículo.

De cualquier modo, incluso las posturas más radicalmente antiimperialistas y antirracistas no eran necesariamente anticapitalistas. Hasta el punto de que aquellos que estaban reflexionando sobre la economía capitalista pensaban menos en su abolición que en la forma de integrar a los excluidos en el sistema. Por ello no resultaría excesivo calificarlos, en cierto modo, como estrictos keynesianos o socialdemócratas no conscientes (aunque desde el momento en que los Estados Unidos han carecido de un estado de bienestar o una socialdemocracia al estilo europeo, la aparición de una formación de esas características habría constituido, sin duda, un avance significativo). En todo caso, supongo que probablemente sea cierto que la mayor aspiración de muchos radicales de mi generación era alcanzar una forma más humana y democrática de capitalismo, sin racismo y sin imperialismo.

Pero la situación es más complicada. Incluso manteniéndose las aspiraciones "revolucionarias" de muchos activistas estudiantiles dentro de los límites del capitalismo, existían poderosos obstáculos que impedían alcanzar sus aspiraciones. Independientemente de si eran o no anticapitalistas, se enfrentaron con las potentes fuerzas del racismo, y más aún, con las de la Guerra Fría. Y específicamente chocaron con el poder estatal, a veces de modo violento. Se produjo, de este modo, una desproporción entre lo conseguido y los esfuerzos empleados para obtenerlo. En otras palabras, que algunos consideraran a la década de los sesenta como un momento revolucionario tuvo menos que ver con el alcance de los cambios perseguidos que con la oposición que debieron afrontar para alcanzarlos. Se alcanzaron lo-

gros importantes, pero la naturaleza del capitalismo impidió que la situación mejorara de forma notable. En realidad, cuando la expansión de la posguerra llegó a su fin y el capital contraatacó con ánimo de revancha, la situación comenzó a empeorar.

Hasta aquí mi relato es el de una decepción histórica. Para muchos se fracasó en el objetivo de conseguir un capitalismo más humano. Mi argumento básico es que fuimos la generación con más motivos que cualquier otra anterior para creer en las posibilidades del capitalismo, y seguramente más que aquellos que alcanzaron su madurez en los años treinta. Pero también existieron razones específicas y particulares para desilusionarse. De algún modo, la gente se sintió defraudada y derrotada al mismo por lo conseguido como por lo que no pudo alcanzarse.

También hay que tener en cuenta otra cuestión. Muchos miembros de esa generación, especialmente en los Estados Unidos, dejaron de creer en la clase obrera como agente del cambio. Esto sucedió también, con diferente intensidad, en otras partes, pero en los Estados Unidos adquirió un nivel distintivo ya que incluso la izquierda socialista se convenció de que el consumismo había domesticado a la clase obrera. Probablemente el legado intelectual más perdurable de esa tendencia haya sido el de aquellos que creyeron en la posibilidad de sustituir, como intelectuales y estudiantes, a los trabajadores como agentes de la historia. Para algunos esto puede haber agravado la sensación de frustración histórica. El fracaso de la revolución implica el de los estudiantes e intelectuales como sus agentes. Otros, en cambio, extrajeron conclusiones distintas. En lugar de abandonarse a la desesperación, adoptaron una singular combinación de derrotismo y arrogancia intelectual: abandonando cualquier intención de cambio social, sustituyeron la revolución social por la deconstrucción y la "transgresión" posmodernas practicadas en el ámbito académico. De todos modos, y cualquiera que haya sido la postura adoptada en último término (la "globalización" combinada con la convicción de que "no existen alternativas"; o "posmodernismo" y "transgresión"), es probable que esta generación haya

sido la primera en enfrentarse con los límites reales del capitalismo. Puede haber sido la primera generación que experimentó al mismo tiempo un capitalismo relativamente próspero y lo que ese capitalismo es incapaz de ofrecer.

Frente a tan desagradable sorpresa se produjeron dos tipos de reacciones, o dicho de otro modo, para algunos la sorpresa fue más desagradable que para otros. Para unos el capitalismo era incapaz de brindar el mundo mejor deseado por la generación de los sesenta. Para otros significaba que las promesas antes incumplidas por el capitalismo difícilmente se pueden realizar actualmente. A la pregunta ¿a qué se debe esto?, responden: a que hemos sufrido un cambio de época, una ruptura histórica que ha transformado los cimientos lógicos del capitalismo de un modo fundamental.

Con estos antecedentes, no es difícil advertir porque el discurso del cambio de época resulta tan atractivo. Supongamos que pueda pensarse en un capitalismo humanizado como una posibilidad real y sostenible. Incluso que es el resultado inevitable de su desarrollo, para lo cual sólo necesita del empuje de las luchas populares. En lugar de considerar que esta expectativa es irreal, puede parecer perfectamente natural argumentar que se ha producido un cambio histórico de proporciones considerables, una transformación de tal envergadura en la lógica del capitalismo que lo que antes era factible, resulta imposible de alcanzar en la actualidad. La globalización, en particular, aparece, desde este punto de vista, como una nueva época histórica, caracterizada por una lógica capitalista diferente; y no como un proceso histórico de larga data inserto en la dinámica fundamental del capitalismo desde sus inicios.

En concreto, es como si algunos hubieran descubierto el capitalismo por primera vez. Lo que designan como nueva era podría ser justamente la lógica esencial del capitalismo imponiéndose nuevamente después de la situación excepcional y anómala que representó la expansión de la posguerra. Se trata de capitalismo real aunque lo llamen globalización o posmodernidad, y crean que ha surgido alrededor de 1972 acabando con sus

esperanzas.

Supongamos, en cambio, que se ha mantenido la duda sobre la perdurabilidad a largo plazo de un capitalismo de rostro humano, aunque esta actitud no niegue la validez del estado de bienestar y las principales conquistas obtenidas por las luchas populares dentro del sistema. Que esa duda se extendía a la capacidad del sistema para sostener un orden social realmente democrático y humano. Y que la socialdemocracia fue un momento pasajero en la historia del capitalismo, dependiente de unas condiciones históricas transitorias y específicas y no el resultado final de su progreso. Supongamos, además, que se mantiene la convicción de que los imperativos capitalistas de acumulación y maximización del beneficio establecen límites estrictos para la democracia, la justicia social, el equilibrio medioambiental, y así sucesivamente. Entonces en esos procesos reconocerá, no la transformación cualitativa en la lógica del capitalismo, sino a éste como siempre ha sido. Con lo cual, reconocer la existencia de numerosos cambios durante el proceso de desarrollo capitalista, no implicaría necesariamente admitir que los acontecimientos recientes significan una gran ruptura.

Nadie puede negar que el capitalismo ha devenido más universal, más incontestado, más puro que nunca. Pero lo que significa su universalización difiere según el punto de vista adoptado. Quienes consideran la globalización como el signo de un cambio de época no ven más que el triunfo del capitalismo. En cambio, la globalización considerada como proceso histórico permite observar lo mismo que Marx: las contradicciones fundamentales del sistema, la lógica contradictoria de la expansión capitalista. Desde esta perspectiva, la globalización confirma, tal como Marx esperaba, que los esfuerzos para superar las crisis capitalistas sólo preparan el camino a crisis más destructivas y reducen las posibilidades para prevenirlas. Las contradicciones del capitalismo se manifiestan bajo formas nuevas y agravadas precisamente porque las viejas formas para superarlas son cada vez menos asequibles debido a la universalización del capitalismo. Habitualmente el capitalismo salta de la crisis

mediante la expansión imperialista. Ahora que es prácticamente universal, resulta impensable la expansión colonial militarizada. Las nuevas formas que adopta el imperialismo: control financiero, manipulación de mercados o deuda, están más insertos en la lógica del mercado capitalista, y, por lo tanto, más dependiente de sus contradicciones.

La universalización del capitalismo significa la incorporación creciente de diversas economías a una mayor competencia en el ámbito global, los principales países dependen de las exportaciones en un grado casi suicida ya que aumentan sin cesar los competidores que producen para el mismo mercado global. Al mismo tiempo, para aumentar su competitividad restringen la capacidad de compra de los consumidores a los que, en su competencia, tratan de llegar. En lugar de la creación de valores de uso reales, surge una falsa riqueza que se desplaza alrededor del globo a la velocidad de la luz, produciendo una expansión bursátil desvinculada de la realidad material. En la actualidad el máximo beneficio para el capital depende cada vez menos del crecimiento absoluto o de la expansión exterior y mucho más de una redistribución que amplía la brecha entre ricos y pobres, en el interior de las naciones-estado como entre estas. Mientras tanto el movimiento obrero muestra signos de recuperación en diversos puntos del planeta, de Canadá a México y de Francia a Corea del Sur, movilizándose contra el neoliberalismo y la globalización.

La evolución actual no significa una ruptura histórica, sino que forma parte del proceso de desarrollo y expansión capitalista a largo plazo. Ha sido y es todavía profundamente contradictorio, ya que en su fuerza reside también su debilidad. En realidad, lo que se denomina como globalización, con sus contradicciones crecientes, posibilita más que nunca el diseño de una política anticapitalista. Las contradicciones de su expansión tienen un doble significado. Por una parte demuestran que jamás ha existido la posibilidad de un capitalismo verdaderamente humano y democrático duradero. Por otra, la posibilidad de que pueda recuperarse una política socialista. ■

Las Lecciones del Manifiesto

Georges Labica*



Mujeres en las barricadas junto a la puerta de Saint-Denis. Junio de 1848

El Manifiesto del Partido Comunista¹ posee algunas características destacables, que a menudo han sido ignoradas. Todas nos remiten a una cuestión preliminar: ¿cómo es posible que estas pocas páginas destinadas a formular, en circunstancias determinadas, el programa de una organización política, secta más que partido, hayan podido conocer una audiencia tan considerable durante 150 años? Porque el Manifiesto, traducido a todas las lenguas e impresos millones de ejemplares, sólo puede ser comparado, como ha sido dicho y repetido hasta la saciedad, a partir de Duncker², con los Evangelios.

La paradoja destaca aún más clara-

mente si consideramos que la característica más destacada del Manifiesto, al cabo de 150 años, es la de su actualidad. Es objeto de una declaración *de actualidad permanente*, en todas las épocas y por parte de sus lectores más sagaces.

Los mismos Marx y Engels declaran en su Prefacio a la edición alemana de 1872, es decir después de la Comuna de París y la Asociación Internacional de los Trabajadores (AIT o Primera Internacional): «Por mucho que se han modificado las condiciones imperantes durante los últimos veinticinco años, los principios generales desarrollados en este Manifiesto aún conservan hoy en día, en líneas generales, toda su corrección.» Únicamente «algunos detalles» merecían

precisiones o revisiones, pero podían esperar a que los autores dispusiesen de algo más de tiempo. Sin embargo, la experiencia de la Comuna tan atentamente escrutada por Marx, había aportado una nueva visión, e incluso, como se ha avanzado, una «rectificación» en lo concerniente al Estado revolucionario³. Sin embargo, ya había escrito *El Capital* y publicado su primer libro, lo que había dado, al menos a las categorías con un estatuto todavía frustrado, el espesor científico que les hacía falta: «el trabajo especificado en fuerza de trabajo, las crisis o el proletariado, entre otros ejemplos». «Detalles» que Engels, sólo, treinta y cinco años más tarde, en 1883, y cuarenta años más tarde, en 1888, no modifica. Al repasar la historia de las traducciones⁴, subrayan-

*.- George Labica es filósofo y miembro de *Espaces Marx*. Profesor de la Universidad de Nanterre. El presente artículo ha sido traducido por Carlos Valmaseda. Salvo mención particular, se remitirá a Marx, Engels, *Manifiesto del Partido comunista*, Introducción de Jean Bruhat, Paris, Editions sociales, 1972, porque esta edición, que es bilingüe, contiene los Prefacios escritos por Marx y Engels, así como los *Principios del comunismo* de F. Engels y el *Proyecto de catecismo comunista*. La obra de referencia es en adelante *Das Kommunistische Manifest (Manifest der Kommunistischen Partei) von Karl Marx und Friedrich Engels*, von der Erstaussgabe zur Leseausgabe, Mit einem Editionsbericht, von Thomas Kuczynski, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, Trier, 1995.

² Cf. H. Duncker, «Il Vangelo del proletariato mondiale in lotta», apud *Il Manifesto e i suoi interpreti*, a cura di G.M. Bravo, 1973.

³ Cf. E. Balibar, «La rectification du Manifeste», apud *Cinq études du matérialisme historique*, Paris, 1974.

⁴ Engels menciona (p. 133), como en el caso del «Prefacio» de 1872, una traducción francesa que habría aparecido «poco tiempo antes de la Insurrección de

do las líneas directrices y cuanto le deben éstas a Marx, ya desaparecido, muestra, por el contrario, hasta que punto los grandes acontecimientos posteriores han confirmado el *Manifiesto*. Llega incluso, en 1888, a recopiar lo esencial del *Prefacio* de 1872. En los años 90, ya no se realiza ningún cambio. Si se subrayan algunas lagunas, a destacar, en la última parte, la ausencia de Rusia y de los Estados Unidos⁵, el *Manifiesto*, que «ha tenido su propio destino»⁶, es evaluado a partir de ahora por su audiencia en el movimiento obrero: «Y así la historia del *Manifiesto* refleja, hasta cierto punto, la historia del movimiento obrero moderno desde 1848. En el momento actual, es incontestablemente la obra más extendida, la más internacional de toda la literatura socialista, el programa común de millones de obreros de todos los países, desde Silesia hasta California»⁷. Se ha dicho que la AIT había confirmado completamente este juicio al considerarse la descendencia directa del *Manifiesto* y retomando, al final de su «Manifiesto inaugural», el llamamiento a la unión de los proletarios del mundo entero.

Inmediatamente después de la muerte de Engels, con el que había tenido una larga correspondencia⁸, Antonio Labriola toma el relevo en su famoso ensayo *En memoria del Manifiesto de los comunistas*⁹, aparecido en

1895. *Se guarda de proponer una refundición, ni un comentario. Afirma que el Manifiesto ha abierto «una nueva era» y quiere despejar la necesidad de su triunfo en la actualidad. Porque en medio siglo, asegura, a pesar de una III parte¹⁰ anticuada y de su carácter «fechado», el Manifiesto ha sido alcanzado por la historia y afirmado en su «previsión morfológica»¹¹. Al mismo tiempo, Lenin escribe: «este folleto vale por tomos enteros».¹²*

Las únicas voces discordantes se elevan en Francia, durante el cambio de siglo. Charles Andler, en 1901, no encuentra ninguna tesis, en Marx y Engels, que no haya sido ya propuesta por sus predecesores¹³. Este juicio le valdrá las iras de un Mehring¹⁴, de un Riazanov, que lo encuentra «superficial» y «trivial»¹⁵, e incluso las de un Sorel, pretendiendo este último, en 1908, orientar sus propias críticas del *Manifiesto* hacia el restablecimiento de la «verdad del marxismo»¹⁶. Pero el juicio más negativo, contemporáneo del de Labriola (1901), viene de Jean Jaurès, en el análisis que confía a los *Cahiers de la Quinzaine* de Péguy¹⁷. Para Jaurès la concepción de la revolución expuesta en el *Manifiesto* está completamente «anticuada», porque es blanquista¹⁸ y consiste en trasplantar el comunismo proletario sobre la revolución burguesa. Su programa es incluso cualificado de pre-babouvista. A la inmadurez de los acto-

res y de las condiciones del *Manifiesto*, se opone el proletariado contemporáneo, desarrollado, organizado en partido y sindicato, que no tendrá ninguna necesidad de comportarse de forma despótica, sino que utilizará su fuerza adquirida para imponerse democráticamente mediante el sufragio universal y la legalidad¹⁹.

Después de Karl Kautsky (1906), Franz Mehring, para el centenario del nacimiento de Marx (1918), dedica al *Manifiesto* el capítulo V de su suma, *Karl Marx, histoire de sa vie*. «No hay nada nuevo y original», dice, apuntando ciertas lagunas y evaluando los cambios considerables que no dejan de influir en su lectura. El mismo año, en diciembre, Rosa Luxemburg, al exponer el programa del Partido comunista alemán, desarrolla la idea de que el *Manifiesto*, siete decenios más tarde, «retoma» literalmente una actualidad que entretanto había perdido: «retomamos así la trama que habían tejido Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* (...) nos volvemos a colocar así en el terreno que ocupaban Marx y Engels en 1848 y que en lo fundamental no abandonaron jamás»²⁰. Es en esta ocasión cuando lanza su célebre fórmula: «En el momento presente el socialismo es la última tabla de salvación de la humanidad. Más allá de las murallas derribadas de la sociedad capitalista, se ve brillar en letras de fuego el dilema

1848» (p. 123). Esta traducción, si existe, no ha sido encontrada jamás. La primera traducción francesa, aparecida como folleto, en *Le Socialiste* de Nueva York, en 1872, fue editada por el esmero de Philippe Videlier, *La Proclamation du Nouveau Monde, suivie du Manifeste de Karl Marx*, Vénissieux, Editions Paroles d'Aube, 1995.

⁵ Cr. *Préface* de 1890; éd. cit. p. 149; el pasaje precisa que Rusia y los EEUU «no son mencionados justamente» porque no estaban implicados en las luchas. Sin embargo la IV parte del *Manifiesto* contiene, bajo la forma de una alusión (p. 115), lo que decía, con una mayor precisión, los *Principios*: «En América, donde se ha introducido una Constitución democrática, los comunistas deberán aliarse con el partido que quiere utilizar esta constitución contra la burguesía, en interés del proletariado, es decir, con los reformadores nacionales agrarios» (p. 235).

⁶ *Ibid.*, p. 153.

⁷ *Ibid.*, p. 157.

⁸ Cf. Marx e Engels, *Corrispondenza con Italiani*, a cura di G. Del Bo, Feltrinelli, Milano, 1964.

⁹ Apud Antonio Labriola, *La concezione materialistica della storia*, introduzione di Eugenio Garin, Universale Laterza, Bari, 1965; trad. Francesa por Albert Bonnet, apud *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, Marcel Giard, 2^e éd., 1928

¹⁰ Se trata del capítulo titulado «Literatura socialista y comunista», que es tan extenso como el segundo, consagrado a «Proletarios y comunistas».

¹¹ «La previsión que indicaba el *Manifiesto* no era cronológica, no era una profecía o una promesa, sino una previsión morfológica»; ed. cit. P. 44 (trad.)

¹² «Friedrich Engels», *Rabotnik*, n° 1-2, 1896, apud *Oeuvres*. Moscou/Paris, 1966, t. 2, p. 18.

¹³ *Introduction historique et commentaire*. Paris, Bibliothèque socialiste, 2. vol. 1901.

¹⁴ Cf. «Le Manifeste communiste», apud *Le mouvement socialiste* del 8.2.1902.

¹⁵ Cf. *The Communist Manifesto of Karl Marx and Friedrich Engels: with an introduction and explanation notes*, London, Martin Lawrence, 1930, p. 256. Riazanov al reproducir la mejor traducción rusa, la de Plejanov, consagra al *Manifiesto* una amplio comentario literal, que no olvida sus predecesores (Andler y Labriola) y conserva, todavía hoy, un valor ejemplar.

¹⁶ Cf. *La décomposition du marxisme*, Paris, Marcel Rivière, 1908; reed. Bona fide 1979, p. 34 y siguientes.

¹⁷ «Questions de méthodes», reedición bajo el título *Le Manifeste communiste de Marx et Engels, Comment se réalisera le socialisme?* Paris, Spartacus, Cahiers mensuels, février 1948.

¹⁸ G. Sorel tiene una opinión completamente diferente, cuando hecha en cara a Bernstein el haber establecido una analogía entre «las ideas blanquistas y las concepciones deducidas por Marx del hegelianismo» (op. cit. p. 49).

¹⁹ Es cierto que nos podemos interrogar, con L. Lévy-Bruhl, sobre la relación con el marxismo del socialismo de Jaurès (cf. *Quelques pages sur Jean Jaurès*, Paris, Librairie de l'Humanité, 1916, p. 46).

²⁰ Cf. «Discours au Congrès de fondation du PCA (Ligue Spartacus)», apud Rosa Luxemburg, *Oeuvres II (écrits politiques 1917-1918)*, Paris: Maspéro, 1969, p. 101 et p. 108.

profético del *Manifiesto del partido comunista*: ¡Socialismo o recaer en la barbarie!»²¹ En 1922, Riazanov, considerando que la obra «fecha» le dedica un amplio comentario continuo que lo aclara a la vez históricamente, por la restitución del contexto de la época, y teóricamente, por la referencia a los *Principios del comunismo* de Engels y de otros escritos de los mismos años. El *Manifiesto*, afirma, mantiene un alcance internacional, en el desarrollo del pensamiento social y del pensamiento político en general. Ha abierto «una nueva época de la historia de la cultura»²²

Quince años más tarde, en el «Prefacio» (1937) que redacta para la primera edición en lengua afrikaaner, León Trotski²³, que deliberadamente construye su análisis según el modelo contable del debe y del haber, declara de entrada: «¡Cuesta de creer que solo nos separen diez años del centenario del *Manifiesto del Partido Comunista*! Este manifiesto, el más genial de todos los de la literatura mundial, todavía sorprende hoy en día por su frescura. Las partes principales parecen haber sido escritas ayer.» Haciéndole estrictamente eco, para el 100º aniversario (1948), a partir de una posición muy distinta, Georges Hourdin, escribe: «Hoy en día, leemos el *Manifiesto comunista* con un espíritu no dispuesto, y estamos obligados a reconocer que tiene, a pesar de su edad, una frescura sorprendente (...) el *Manifiesto comunista* mantiene su actualidad, y desafío a un hombre inteligente, sea cual sea el medio al que pertenezca, a leerlo sin obtener ningún beneficio y sin reaccionar»²⁴. Jean Bruhat, cuya Introducción de 1972 ha sido citada frecuentemente, plantea de nuevo la cuestión: «Cómo explicar que, redactado en 1848, este texto conserve todavía hoy en día una sorprendente actualidad»²⁵. No existen otros textos políticos, escribe Umberto

Cerroni, en su *Prefacio* a la reedición de la traducción de Labriola (1973), que hayan conocido tal fortuna y que hayan llegado a convertirse en el programa de grandes movimientos y de grandes estados, de un tipo de civilización»²⁶. Para Gérard Noiriel (1981), el *Manifiesto*, «el libro más traducido, el más leído en el mundo, ... uno de los textos que ha provocado las discusiones más vivas», no ha llegado a ser solamente «una vía de acceso privilegiada al marxismo», conserva, a pesar de sus debilidades, su fuerza de arrastre.²⁷ Stefano Garroni (1994) ve «una síntesis no superada»²⁸ y Luciano Colletti (1995), cuyo juicio es muy crítico, «el nuevo mundo» de una «nueva clase», la de la burguesía empresarial.²⁹ Eric Hobsbawm, al principio del *Prefacio* que acaba de escribir para una reedición israelí (1997) evoca «un documento clásico a secas», dotado de una «fuerza casi bíblica».

Estos rápidos sondeos, en una literatura que desafía el recuento, están lejos de agotar la cuestión. Convendrá que para saber más remitamos a trabajos de fondo, como los de Gian-Maria Bravo, *Il Manifesto e i suoi interpreti* (1972), de Bert Andreas, *Le Manifeste communiste de Marx et Engels: histoire et bibliographie 1848-1918*, (1963), o de Thomas Kuczynski, *Das Kommunistische Manifest*, (1995)³⁰. Sea como sea, recordemos también, por una parte, las reediciones que suscita en todo el mundo el 150º aniversario, como las de Francis Combes, de Claude Mazauric y un cuaderno encartado de *L'Humanité*, en Francia, la de Francisco Fernández Buey, en España, la de Eric Hobsbawm, ya citada, en Israel, el millón de ejemplares anunciado solo en Brasil o, la más reciente y bella, en China (feb. 1998). Por otra parte, el llamamiento a contribuciones del Buró de preparación del Congreso internacional, convocado en París, el

próximo mes de mayo, ha sido honrado con más de doscientas respuestas: en el trasfondo de su excepcional riqueza de análisis, una constante, la de la actualidad. ¿Cómo, desde entonces, no habría de imponerse el juicio de Mehring según el cual el *Manifiesto* es «irrefutable en sus verdades fundamentales e instructivo incluso en sus errores»?

Repitamos, con el fin de acentuar aún más la paradoja, que hablamos de un librito, un opúsculo, un fascículo o un folleto como dice Lenin, -23 páginas en el original alemán-. Que se trata, por otra parte, de un encargo hecho a Marx por parte de la Liga de los comunistas. Ahora bien, la Liga en cuestión acababa de constituirse, en ruptura con la Liga de los Justos, su denominación anterior. Marx apenas acababa de adherirse, con sus amigos Engels y Wolff, y dispuso de apenas dos meses para redactar el programa que le había reclamado el Segundo Congreso de la Liga, realizado en Londres, entre finales de noviembre y principios de diciembre de 1847. Por otra parte, no se dedicará a esta tarea sino tras un llamada de atención para que se apresurase. Aprovechemos la ocasión de subrayar que el *Manifiesto* es una obra militante, que Marx y Engels no actúan como investigadores, ni como sabios, sino que cumplen su función, de *hombres de partido*, según su propio vocabulario, de militantes. Sorel veía en el marxismo, y no únicamente en el del *Manifiesto*, «una filosofía de los brazos y no una filosofía de las cabezas»³¹. Marx incluso había podido pasar por «un obrero» en Nueva York³². José Martí destacaba, por su parte, ante una multitud reunida en un homenaje a Marx, que se veía «más músculos que joyas y más miradas honestas que ocultas bajo lujosos ropajes»³³. Pero tales juicios podrían no ser valorizadores, como revela M. Tronti: «Muchos intelectua-

²¹ «¿Qué quiere la Liga espartaquista? (Programa del PCA)», apud Rosa Luxemburg, *Textes*, Paris: Éditions sociales, 1969, p. 227-228.

²² Cf. *Op. cit.*, p. 256.

²³ Cf. Franz Mehring, *Vie de Karl Marx*, Paris: Pie. G. Bloch, 1984, p. 586 y ss.

²⁴ *Le Monde*, 12 marzo 1948 (reproducido el 12 de marzo de 1998)

²⁵ Cf. *Ed. cit.*, p. 18.

²⁶ Roma Tascabili Economici Newton, 1994, p. 7. Cerroni destaca que los juicios de Labriola siguen siendo válidos.

²⁷ Cf. Marx / Engels, *Manifeste du Parti communiste*. Paris: Nathan, 1981, p. 7.

²⁸ *Manifiesto del Partido comunista*. Napoli: Laboratorio politico, 1994, p. 5.

²⁹ *Manifiesto del Partito comunista*. Bari: Laterza, reed. 1995 (ant. 1958, 1985), p. 3.

³⁰ Cf. *Supra*, nota 1.

³¹ Cf. *op. cit.*, p. 59: lo que no impedía al mismo Sorel considerar que Marx era más avanzado como filósofo que como «hombre práctico» (p. 51).

³² Cf. Bert Andreas, *Le Manifeste...*, *op. cit.*, p. 33.

³³ Citado por P. Videlier, *op. cit.*, p. 27.

les universitarios, llamados «serios», están dispuestos a admirar como máximo el Marx científico del *Capital*, pero cierran los ojos y se hacen los delicados ante las páginas crudas y políticas del *Manifiesto*³⁴.

La Europa de la época conocía una crisis con múltiples facetas, industrial y comercial en Gran Bretaña, agrícola en Alemania, en una situación social profundamente degradada, -insurrecciones violentas, motines, surgimiento de movimientos nacionalistas-, que traducen la miseria y cólera de las masas. En función de diferentes contextos, las burguesías, tanto se dirigen contra los regímenes monárquicos o feudales (Alemania y Europa central) como se esfuerzan por consolidar su poder frente al levantamiento de oposiciones obreras y campesinas (Gran Bretaña, Francia). Mientras el cartismo representa la única organización de trabajadores de importancia, un abanico de doctrinas pretenden convertirse en el portavoz de los más desfavorecidos y de los descontentos, incluidos los intelectuales. Es así como concurren, a menudo en la mayor confusión, socialismos, comunismos, proyectos o sistemas de reformas utópicas, inspirados en el cristianismo social o en radicalismos anarquizantes. En una palabra, Marx y Engels, por instancia de muchos de sus amigos y adversarios, que a veces son lo uno y lo otro, tan porosas son las fronteras doctrinales, se persuaden de que la coyuntura es revolucionaria y de que las naciones europeas se encuentran en vísperas de conmociones sin precedentes. Los meses que siguieron a la aparición del *Manifiesto* confirmaron este análisis, como se sabe, pero se cumplen tan poco sus promesas como fallan en la realización de sus finalidades, porque el texto, no leído, no tendrá ningún papel en los sucesos del periodo. Añadamos además que el contenido de la obra no ofrece, de hecho, nada nuevo en relación a las obras anteriores de Marx y Engels. Volvemos a encontrar las principales tesis ya expuestas destacadamente en el *Esbozo de una crítica de la economía política*, los *Progresos de la re-*

forma en el continente, los dos *Discursos d'Elberfeld*, *Los socialistas verdaderos*, *La situación de la clase obrera en Inglaterra* o los *Principios del comunismo* de Engels, la *Crítica del derecho político hegeliano*, la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, los *Manuscritos* llamados de 1844, las *Tesis sobre Feuerbach*, la *Circular contra Kriege*, *Miseria de la filosofía*, de Marx, *La Sagrada Familia* y la *Ideología alemana* de los dos autores. Sin embargo, nueva paradoja, el *Manifiesto*, tal como el mismo Marx convino, ocupa una posición de bisagra en la obra común. Hay un antes y un después del *Manifiesto*. Y el libro no fue nunca objeto de contestación o de rechazo, como en el caso de otros escritos, algunos de ellos entre los más importantes. Se puede incluso avanzar que a diferencia de la mayor parte de otras obras, como *El Capital*, está enteramente escrito en positivo, y no situado bajo el signo de la crítica, de la reacción o del contraataque. Ya se trate de la tenaz voluntad de no dejar en paz ninguno de los dominios de la filosofía, de la política o de la religión, de la exposición del materialismo histórico establecido sobre el terreno de la economía política, o del compromiso militante, que ha redefinido el comunismo y ha unido la Liga, todas las tareas se han cumplido. Sea. El *Manifiesto* sin embargo, no por ello deja de permanecer completamente nuevo y debidamente inédito. Es este cedaño que no conserva sino lo que necesita³⁵.

¿De dónde procede entonces esta actualidad permanente del *Manifiesto*, esta audiencia que se repite y se mantiene, más allá de los ritmos históricos a pesar de sus lagunas, errores u obsolescencias? Tiene algunos otros trazos remarcables. Para empezar, el *Manifiesto* posee un estilo que asocia, en una síntesis exitosa, géneros y hechuras tan diversas como la historia, el panfleto, la pedagogía, la recopilación de consignas, la utopía e incluso la profecía. Inaugura un nuevo género de escritura. Según la expresión de M. Sacristán: «El trabajo cien-

tífico de Marx es la fundamentación de una práctica integralmente social»³⁶. Precisamente en aquello que *manifiesta*, sigue siendo manifiesto, poniendo ante nuestros ojos, volviendo a los hechos. Este texto político es un texto teórico. Este texto histórico es un texto literario. Un acto de demolición muestra el plan de una Kallipolis. La unidad de estilo representa en primer lugar una unidad de escritura, la de un Marx particularmente inspirado, más volteriano que hegeliano, concisión, brevedad, densidad, ramillete de fórmulas a la vez penetrantes, percutientes y brillantes, que caen en el dominio público, del «espectro que atemoriza al mundo», a los «ojos helados del cálculo egoísta», del «obrero simple accesorio de la máquina» a la burguesía engendrando «sus propios enterradores», del derecho como «voluntad de clase erigida en ley», a «los obreros no tienen patria» del «libre desarrollo de cada uno condición del libre desarrollo de todos» a la gran «consigna» (E. Bloch) «¡Proletarios de todos los países, uníos!». A su vez, una tal unidad de escritura -y esto no es una paradoja-, toma su fuerza del hecho de haber sido dual, producto de dos itinerarios estrechamente convergentes, los de Marx y Engels, en el momento en el que habían acabado de «pasar cuentas con su conciencia filosófica anterior», por lo tanto de «ver claro» ellos mismos. «El *Manifiesto del partido comunista* -dice Marx, en su famoso *Prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política, redactado por Engels y por mí en colaboración*»³⁷, cuando dicha redacción es obra solo suya. Tranquilos, a doce años de distancia, no es que falle la memoria de Marx y no se trata de una flor tardía a su amigo. Simplemente reconoce una deuda. Sin el *Catecismo comunista*, en el que había colaborado Engels (junio 1847), sin los *Principios del comunismo*, que él había escrito (octov. 1847), sin los combates intelectuales y políticos que había llevado a cabo y en los que le había precedido y entrenado a menudo, Marx no hubiera podido escribir nunca el *Manifiesto*, con tal vigor y tan rápidamen-

³⁴ Cf. *Ouvriers et capital*, Paris: trad. franc. Bourgois, 1977; citado por Noiriél, *op. cit.*, p. 87.

³⁵ Cf. G.L. *Le statut marxiste de la philosophie*. Paris: Bruxelles: Complexe; PUF, 1976, p. 351.

³⁶ Cf. *Karl Marx* (1971), reproducido en *Anthropos*, «Marx en España, 100 años después», n° 33-34. Madrid, 1984, p. 27.

³⁷ Paris: Éditions sociales, 1977, p. 4.

³⁸ Cf., en particular, la carta de Engels a Marx de 23 y 24 de noviembre de 1847, en *Marx/Engels Correspondance*. Paris: Éditions sociales, 1971, t. I, p. 508; igualmente G.L. *Le statut...*, *op. cit.*, C. III et passim.

te³⁸. Es fácil demostrarlo también en los contenidos, los *Principios* pasan al *Manifiesto*, cambiando de forma: las doce medidas de Engels, surgidas de un comentario de 4 páginas³⁹ se reducen a 10, justificadas en 15 líneas en Marx, el cual sabe igualmente, cuando hace falta, desembarazarse de algunas precauciones oratorias con el fin de endurecer el trazo (atenúa, por ejemplo, en el punto citado, el carácter «progresivo» de las medidas). Incluso la renuncia a la presentación en forma de «catecismo» o de «principios» es debida a Engels, quien propone un «Manifiesto» con el fin de dejar espacio a la exposición histórica⁴⁰. La «consigna» final misma, que substituye, en la Liga a «Todos los hombres son hermanos» y proclama por tanto el carácter de clase del nuevo programa se debe también a Engels, tal como ha establecido Bert Andreas⁴¹.

Pero, ¿de que valdría el teclado para cuatro manos sin la partitura que le permita dar su medida? El *Manifiesto* fue posible por el trabajo de decantación al que se dedicaron sus dos autores, a partir de la confrontación de las doctrinas en competición ante sus ojos. Al escrutar estas doctrinas, al proceder a las críticas indispensables de las sistematizaciones utopistas, pero igualmente de la filosofía alemana y de la economía política y sobretudo al analizar las situaciones concretas, tanto de la Inglaterra obrera como de la revuelta de los tejedores de Silesia, se impone la idea de que la historia puede ser objeto de un desciframiento científico, en el sentido de que el modo de producción dominante en la época moderna —el capitalismo— debía ser asido bajo la plantilla del antagonismo de las dos clases que había engendrado. El materialismo histórico, del que el *Manifiesto* es precisamente la primera versión popular, afirma su pretensión de determinar las vías del cambio real, exigido por la crisis, es decir, revolucionario. Autoriza, como recordaron

Marx y Engels en su *Prefacio* de 1872, «el programa detallado, a la vez teórico y práctico, del partido y destinado al gran público»⁴². El artículo primero de los *Estatutos* definitivos de la Liga, adoptado el 8 de diciembre de 1874, durante su Segundo Congreso, declara: «El objetivo de la Liga es la caída de la burguesía, la dominación del proletariado, la abolición de la antigua



Engels trabajando

sociedad burguesa basada en los antagonismos de clases, y la fundación de una nueva sociedad sin clases y sin propiedad privada»⁴³. El comunismo, así redefinido se deshace de sus figuras anteriores e impone la más declarada ruptura con todos los proyectos de reforma utópicos o morales, emanados de otras clases diferentes del proletariado. Esta es la razón por la que a IIIª parte del *Manifiesto*, dedicada a la «Literatura socialista y comunista», ocupa un espacio tan importante (el equivalente de la IIª, «Proletarios y comunistas») y la hace objeto de un minucioso examen. Engels, en su largo *Prefacio* a la edición inglesa de 1888, volviendo sobre este punto, explicará que el *Manifiesto* no hubiera podido titularse «socialista», porque «el socialismo era, en 1847, un movimiento burgués y el comunis-

mo un movimiento obrero. El socialismo, por lo menos en el continente, era «decente» [respetable]; con el comunismo, sucedía exactamente lo contrario»⁴⁴. Labriola, particularmente sensible a esta divergencia, asegurará que la expresión «comunismo crítico» es la más adecuada para designar «la nueva concepción de la historia», que rompe en bloque con los utopistas, los teóricos de la evolución, los darwinistas, el positivismo del «reaccionario» Comte y otros «socialistas» calificados de «charlatanes», de «filántropos», de «inmaduros», de «sentimentales», de «un poco histéricos» o de «farmacéuticos de la cuestión social»⁴⁵.

¿Bastan estas consideraciones para dar razón de la actualidad del *Manifiesto*? ¿Si, seguramente, lo deslocalizan, llegan sin embargo, a hacerlo escapar de su propia coyuntura histórica? No nos podemos ahorrar el preguntarnos que es lo históricamente fechado en el *Manifiesto* y singularmente para el lector contemporáneo. El comanditario-destinatario puede plantear la cuestión. Un partido comunista, la Liga, sea. Sin embargo el partido (el grupúsculo) en cuestión no conocerá una larga carrera. No interpretará ningún papel durante los acontecimientos revolucionarios de 1848 y no sobrevivirá apenas sino a través de sus miembros ellos mismos divididos. En 1849, mientras la Comuna de Hamburgo reedita las *Garantías de la Armonía y de la Libertad* de W. Weitling, otros se unen a Marx o colaboran en la *Nueva Gaceta Renana*⁴⁶. Por otra parte, es notable que los *Prefacios* sucesivos evoquen el «*Manifiesto*» y no el «*Manifiesto del partido comunista*»; Engels hablará, en 1882, del *Manifiesto comunista* (*Kommunistische Manifest*)⁴⁷, título que había propuesto de partida; señalará una nueva traducción polaca con este título (1880) y es con este título con el que Kautsky lo publicará en 1906⁴⁸. Marx mismo empleó este acortamiento⁴⁹. Las

³⁸ Cf. *Le Manifeste*, ed. cit., p. 219 y ss.

³⁹ Ya citado supra, nota 36.

⁴¹ Cf. *La Ligue des communistes (1847): documents constitutifs*. Paris: Aubier, 1972, p. 42.

⁴² Cf. *Le Manifeste*, ed. cit., p. 123.

⁴³ Citado por B. Andreas, *La Ligue des communistes...*, op. cit., p. 39.

⁴⁴ Cf. *Le Manifeste...*, ed. cit., p. 139.

⁴⁵ Cf. *Essais...* op. cit., p. 15, 72, 91.

⁴⁶ Cf. B. Andreas, *La Ligue...*, op. cit., p. 52.

⁴⁷ Cf. *Le Manifeste...*, ed. cit., p. 151.

⁴⁸ Cf. Kuczynski, *Das Kommunistische Manifest*, éd. cit., p. 217.

numerosas reediciones utilizaron tanto uno como otra denominación, como se puede ver en la más reciente traducción china, que reproduce una selección de cubiertas en diversas lenguas⁵⁰, sin que sea posible determinar una regla o una cronología⁵¹. La función de la Liga ha consistido en cerrar una etapa y abrir otra. No es poco. Y se recordará sobretodo que fue el primer partido comunista, la primera «asociación obrera internacional», según los propios términos de Marx y Engels en 1872, que anticipan el uso institucionalizado de la palabra *Partei*, en alemán, a partir del francés, *parti*, menos específico. Si, por otra parte, se deja de lado, al menos provisionalmente, la estructura demostrativa y el estatuto de los conceptos, tres elementos aparecen como coyunturales en sentido estricto y por otra parte son señalados como tales en el primer *Prefacio*. Se trata para empezar de las 10 medidas del final del capítulo II, que podrían «ser puestas en aplicación de forma bastante generalizada» en «los países más avanzados». Jacobinas sin duda, no juzgaremos aquí su contenido. Señalemos que no son, en efecto, más que «relativas» y que serían reconsideradas tras la Comuna de París, tal como deja entender el *Prefacio* de 1872. El segundo está formado por el conjunto del Capítulo III, ya recordado, del que sus autores remarcan que debería ser prolongado más allá de 1847. Es cierto que es poco accesible a los espíritus no advertidos, en particular en lo que concierne a la variedad del «socialismo verdadero», al que se dedica la mayor parte de la rubrica del «socialismo reaccionario», y del que se comprende, puesto que es específicamente alemán, que haya podido retener a Marx y Engels, de la *Sagrada familia* a *La ideología alemana*⁵². La primera traducción francesa, aparecida en folletín en *Le Socialiste* de Nueva York, en 1872, la suprimirá pura y simplemente⁵³. ¿Hay que renunciar a esta sección? O

se la considera como un programa de trabajo, si se quiere admitir, con Mehring, que «lleva el análisis tan lejos que no ha podido nacer después ninguna tendencia socialista o comunista que no sea criticada de antemano»⁵⁴. El último elemento «fechado» trata de la posición de los comunistas frente a los diferentes partidos de oposición (Cap. IV). Ha perdido todo interés que no sea el erudito porque la situación ha cambiado, tal como revelan sus mismos autores y que la mayoría de estos partidos han desaparecido. Lo coyuntural de estos análisis, sea declarado sobrepasado o resueltamente caduco, no tiene en cuenta sin embargo las hechas del *Manifiesto*, una de las reglas maestras del materialismo histórico que impone precisamente el percibir, bajo el inevitable cambio de las situaciones, la constancia de los principios que los hacen inteligibles y permiten una acción lo mejor ajustada posible a sus retos. Es por esto por lo que el *Manifiesto* recomienza siempre, a partir de la actualidad -de las actualidades sucesivas que lo solicitan-.

Por consiguiente, aparece un nuevo trazo que, de ser probado, sería absolutamente destacable, su *universalidad*. Es por tanto esta hipótesis la que conviene examinar ahora. El suspense, como habrán adivinado, será de ínfima duración. La universalidad del *Manifiesto* es la misma que la de su objeto. Gobierna su actualidad. En cuanto al objeto, está perfectamente identificado. Se trata del *modo de producción capitalista* o *sociedad burguesa*. Marx da las características en el Capítulo I°. Sin volver sobre ellas, porque el texto es de una claridad meridiana, destaquemos:

Que la sociedad actual no ha existido siempre; es el producto de una historia que, por medio de la extensión del mercado y la revolución industrial, la ha hecho suceder a la sociedad feudal.

Que esta sociedad ha llevado la bipolarización de clases, a saber, la burguesía y el proletariado, a su punto de máxima simplicidad; de un lado el capital, del otro el trabajo, despojados de todas las vestiduras que disimulan el antagonismo de clases.

Que la burguesía que detenta el poder e impone la única ley del «pago al contado»⁵⁵ en todos los dominios, -político, económico, cultural, moral...-, ha engendrado, en su desarrollo, la fuerza que representa a la vez su complementario y su antítesis, el proletariado.

Que las fuerzas productivas que la burguesía ha liberado y acumulado se dirigen ahora contra ella y el cuadro social en cuyo seno las pensaba contener; de igual forma que ha puesto fin, desde el interior, a la sociedad feudal, el proletariado prepara su desposesión. Si es verdad que «la burguesía ha interpretado en la historia un papel eminentemente revolucionario»⁵⁶, hoy en día «la existencia de la burguesía ya no es compatible con la de la sociedad»⁵⁷.

Tres palabras bastan para resumir la hechura: *historia, lucha, revolución*. Que bastan igualmente para expresar la novedad del *Manifiesto*. La toma en consideración de los procesos históricos pone fin a las especulaciones de la Ciudad ideal que tienden a exorcizar el presente. Denuncia la naturaleza pretendidamente eterna de las categorías bajo las que el orden existente entiende legitimarse y consagrarse, en primer lugar las de la economía política, -por donde, con razón, ha comenzado la crítica-. Las confrontaciones -de clases, al menos en el periodo de la historia escrita, como precisa Engels⁵⁸-, dan testimonio y fundamento a la inteligibilidad de los movimientos y evoluciones que atraviesan los cuerpos sociales. Por lo que son dan lugar a los choques de opiniones o las batallas de ideas -efectos de superficie que no dirigen el mun-

⁴⁹ Cf., por ejemplo, «Lettre à Engels», del 3 de julio de 1869, en *MIE Corr.*, éd. cit., T. 10, p. 118; Marx, a propósito de una petición de W. Liebknecht, se plantea: «¡Tengo que arreglar el *Manifiesto comunista*!».

⁵⁰ Ya citado supra.

⁵¹ En francés, parece que existe una preferencia por mantener la palabra «partido».

⁵² Se ha podido incluso considerar que rompiendo con la forma de «catecismo», se consagra la ruptura entre Marx/Engels y M. Hess y los «socialistas verdaderos» (cf. M. Espagne, presentación de *M. Hess, Berlin, Paris, Londres, (La Triarchie européenne)*. Tusson: Ed. du Lérot, 1988, p. 39).

⁵³ Cf. P. Videlier, *op. cit.*, p. 45 y ss.

⁵⁴ Cf. *Karl Marx: histoire de sa vie*. Op. cit., p. 182.

⁵⁵ La expresión «bare Zahlung» habla sido ya utilizada por Engels en su *Situación...*, cf. MEW, t. 2, p. 487; trad. fr. P. 337.

⁵⁶ Cf. *Le Manifeste...*, ed. cit., p. 39.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 65; Engels escribe: «el orden social actual, que ya no se adapta a la situación» (*ibid.*, p. 211).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 31, n. 2.

do-. Aquellas fuerzas son completamente materiales. Por tanto, costase lo que costase, la filosofía y sus «combates de Diadocos»⁵⁹ debía ser también atacada con los colmillos afilados. Cuando es debidamente constatado y condenado, lo que no es siempre el caso, el cara a cara de los opresores y los oprimidos puede suscitar la voluntad de su rebasamiento. Pero este último no se operará ni por una transformación de las mentalidades, ni por una sucesión de reformas, ni, menos aún, por los votos o plegarias. Será necesaria una *revolución*, cuya violencia no se deriva de ningún modo de una decisión, aunque sea colectiva, sino de una práctica, inscrita en las relaciones sociales y surgida de sus contradicciones. Es indecente tener que recordar que la violencia del *Manifiesto* (y en otros textos), acusada tan constantemente, como si surgiese de una manía de exaltado, -Marx en este caso-, no es por parte de los explotados sino una respuesta a la violencia que les ha sido infringida y de la que ellos pagan más que todos los demás el peso del dolor, del sudor y a menudo de la sangre. Sobre este asunto, también la historia, desde hace mucho tiempo, nos enseña sus lecciones.

Sin embargo, es la historia lo que está en cuestión en el corazón del *Manifiesto*, la historia de un tipo de sociedad, el capitalismo, que no era viejo en absoluto a mediados del siglo pasado, que apenas contaba con algunos decenios de existencia, de la que Marx y Engels, gracias, es cierto, a numerosos predecesores, han sabido establecer el diagnóstico, con una pertinencia superior, pero también prever algunos de los desarrollos (como veremos). Ciertamente es posible, hablando en abstracto, considerar que una tal historia ha terminado, que nuestras sociedades han llegado hoy en día a la era de los post-, singularmente el post-capitalismo, él mismo una figura del «fin de la historia», o de «la era de la nada», pero los turiferarios de esta tesis se hacen al mismo tiempo, apologistas de la «globalización» (capitalista evidentemente), se nos dice que las ideologías de legitimación lle-

van siempre una vida tan dura y que hay que volver a las luchas serias. Es en referencia a este hecho que podemos decir que el periodo, del que el *Manifiesto*, a su manera, ha saludado el advenimiento, no ha terminado en absoluto. El capitalismo no ha terminado su carrera. El *Manifiesto*, como afirmó ya Mehring, «seguirá siendo verdadero mientras la lucha mundial entre la burguesía y el proletariado no haya llegado a su término»⁶⁰.

Precisado ésto, vale la pena preguntarse sobre otro punto. Se refiere a la evolución del capitalismo desde 1847. Las transformaciones que ha conocido, ¿no han modificado su esencia, hasta el punto de hacer inevitables ciertas revisiones? Convendría aquí volver a trazar su historia. Lo que, como se comprenderá, está descartado por razones de espacio. Se pueden sugerir sin embargo algunas observaciones. La primera, de valor únicamente programático, vería un retorno a la historia del *Manifiesto* destinado a apreciar sus formas de recepción, en relación a contextos determinados. Sin duda, si no hubiésemos tenido las Introducciones que le han sido dedicadas, y que no forman precisamente un magro resultado, nos llevaría a distinguir juicios reflejando diversas etapas. Los mismos Marx y Engels dieron ejemplo. Sin embargo, a 45 años de distancia, Engels, en su último *Prefacio* a la edición italiana, si bien vuelve sobre las expectativas insatisfechas de 1848 y evalúa el progreso conseguido desde entonces, no cuestiona en absoluto los basamentos de la obra. Ya hemos dado alguna idea anteriormente. A continuación, la estrecha imbricación de política y economía, estimada desde el punto de vista del movimiento obrero y de sus intereses del momento, ha dado ocasión a cuestionamientos, más o menos radicales (por ejemplo Bernstein o Jaurès), pero que no alcanzaban, en su naturaleza, al modo de producción, las posibilidades que parecía ofrecer, pudiendo variar de la suavidad a la dureza, -de la reforma al levantamiento-. Muchas familias políticas, como se sabe, han correspondido, en la sucesión tanto como en la simultaneidad,

a estas tomas de posición. Me arriesgaré, para la actualidad (1998) a una segunda observación, puramente alusiva, a saber, que el diagnóstico del *Manifiesto* es más adecuado que nunca a nuestra situación, esto es, a la configuración tomada por el capitalismo contemporáneo, sean cuales fueren las denominaciones o las características que le afecten. La prueba es aportada por los análisis del mercado mundial y de sus consecuencias destacadamente sociales, que merecen un examen. Creado por la gran industria, «el mercado mundial ha acelerado prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación, de las vías de comunicación (...) Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía da un carácter cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países. (...) En lugar de las antiguas necesidades que satisfacía la producción nacional, nacen nuevas necesidades, reclamando para su satisfacción los productos de las zonas y los climas más lejanos (...) y esto sirve tanto para la producciones del espíritu como las de la producción material...»⁶¹. Ya lo dijo Engels en sus *Principios*: «La gran industria, al crear el mercado mundial, ha establecido entre todos los pueblos de la tierra, principalmente entre los pueblos civilizados, tales relaciones que cada pueblo se resiente del contragolpe de lo que les sucede a los otros»⁶². El «fetiche autómatas», última ecuación del Libro III del *Capital*, bajo la forma A-A', ha llegado a ser dominante: el dinero produce dinero, reina el capital especulativo⁶³. Cuando se sabe que los autores del *Manifiesto* no han captado el fenómeno sino en tanto que *tendencia*, porque la globalización sólo estaba en sus inicios, es forzoso convenir el carácter literalmente profético de sus deducciones.

Si se considera ahora la universalidad en su extensión, y no en su comprensión, será fácil ver que el *Manifiesto* no se detiene en los países que no sean los «más avanzados». Deja en la sombra lo que nosotros llamamos Tercer Mundo, naciones subdesarrolladas, semi-feudales o ex-colonizadas, que cuentan con millones de hombres,

⁵⁹ La expresión se encuentra en *La ideología alemana*. París: Éditions sociales, 1968, p. 41.

⁶⁰ Cf. op. cit., p. 182.

⁶¹ Cf. *Le Manifieste...*, ed. cit. p. 37, *Manifieste* 41-43, igualmente, 47.

⁶² *Ibid.* p. 223.

condenados a las condiciones de existencia más dramáticas. Es cierto que tanto Marx, como Engels, eran todavía hombres de las Luces -del *Aufklärung*-, creían en el progreso y estaban verdaderamente fascinados por lo que había hecho conseguir a la humanidad una burguesía que interpretaba en la historia «un papel eminentemente revolucionario» y que «no puede existir sin revolucionar constantemente los instrumentos de producción y por tanto las relaciones de producción, es decir, el conjunto de las relaciones sociales»⁶⁴. Por consiguiente, no podían escapar -se les ha reprochado a menudo, y con razón-, al eurocentrismo, convencidos como estaban, por ejemplo, de que las anexiones territoriales de los Estados Unidos arrancarían de la barbarie a los perezosos mejicanos. ¿Significa esto que el *Manifiesto* es indiferente ante estos «olvidados»? Decir ésto sería estar ciegos ante los considerables efectos que su lectura ha provocado en ellos. Porque los dominados, todos, se pueden reconocer. En caso contrario, la mundialización en curso vendría en su ayuda: «incluso la China, -escribe Engels-, se encuentra en vísperas de una revolución. Se ha llegado al punto de que la invención de una nueva máquina en Inglaterra puede, en el espacio de un año, reducir al hambre a millones de trabajadores chinos...»⁶⁵. La *proletarización*, el *pauperismo* del *Manifiesto*⁶⁶ y sus continuaciones, en adelante, en el movimiento obrero, han hecho correr ríos de tinta. Y sin embargo, para el punto de vista de hoy, que sabe que la *rareza* natural ha desaparecido, y que el mundo dispone de bastantes recursos y produce suficientes mercancías para asegurar, más allá de la supervivencia, adecuadas condiciones de existencia a todos sus habitantes, ¿cómo no persuadirse que una vez más la actualidad, la nuestra, se une al *Manifiesto*? ¿No hemos llegado, por

primera vez en la existencia de la humanidad, y después de revoluciones tecnológicas aceleradas, a aquel punto que pronosticaba y esperaba el *Manifiesto* en el que se encontrarían dadas las condiciones para que al menos las bases materiales para la felicidad estuviesen aseguradas? Mientras se exacerbaban, como nunca, las contradicciones sociales e incluso se depuran más nítidamente aún en la bipolarización entre poseedores y desposeídos, llevando al extremo todas las desigualdades, -económicas, intelectuales, políticas o sexuales...- Engels de nuevo: «... la gran masa del pueblo está cada vez más proletarizada y su situación deviene más miserable e insostenible a medida que se acrecientan las riquezas de los burgueses»⁶⁷.

No obstante, no habríamos investigado todavía completamente la actualidad, si nos contentamos con el objeto del *Manifiesto*, por probada que esté su universalidad. Porque el *Manifiesto* no fue escrito en vistas a esta demostración. La ha subordinado a la finalidad que le ha permitido ponerse al día y que representaba la falta de doctrinas anteriores, la del reemplazo de este objeto, -la sociedad burguesa- por el sucesor que ella misma ha designado, -la sociedad comunista-. Lo que lleva a Engels a escribir: «La revolución comunista no será pues una revolución nacional únicamente, se hará simultáneamente en todos los países civilizados, es decir, al menos en Inglaterra, en América, en Francia y en Alemania»⁶⁸. *Lucha, revolución*: en el terreno de estos retos, ¿todavía nos habla el *Manifiesto*? ¿Qué conocimientos teóricos y prácticos puede dar a los hombres -y a las mujeres- de nuestro tiempo?

La primera pregunta, en realidad la primera dificultad que nos encontramos, puede ser formulada así: ¿cual

es la naturaleza del cambio anunciado y quienes serán sus actores?

En cuanto al cambio, la lección del texto parece completamente clara. Es del orden de la *necesidad*. Igual que la burguesía ha madurado en el seno de las relaciones feudales, antes de hacerlas estallar, la sociedad burguesa contiene en su seno el principio de su propia superación, mejor dicho, produce, con los proletarios, sus propios enterradores. Los dos procesos históricos son explícitamente declarados «análogos»⁶⁹. «Las armas de las que se ha servido la burguesía para abatir la feudalidad se vuelven hoy contra la misma burguesía»⁷⁰; su caída y la victoria del proletariado son igualmente inevitables»⁷¹. Se comprende evidentemente que se haya podido imponer una lectura, sino fatalista, al menos determinista del *Manifiesto*. Tiene sus partidarios resueltos e incluso sus entusiastas. Antonio Labriola figura en primera fila entre estos últimos. Asegura que el conocimiento teórico del socialismo, en cualquier época, pertenece a «la inteligencia de su necesidad histórica... a la conciencia del modo de su génesis»⁷²; que el socialismo moderno es un «producto normal, y, por tanto, inevitable de la historia»⁷³; que la «muerte fisiológica del capitalismo» está anunciada⁷⁴. «La previsión -escribe- que indicaba el *Manifiesto* no era cronológica, no era una profecía o una promesa, sino una previsión *morfológica*»⁷⁵; y evoca «suo fatale andare» («su marcha fatal»)»⁷⁶. Sin duda se trata, a sus ojos, de acabar con todo utopismo, como ya hemos observado. Pero ésto conlleva consecuencias que el mismo Labriola enuncia: «El comunismo crítico no fabrica las revoluciones, no prepara las insurrecciones, no arma las revueltas. Se confunde con el movimiento proletario ... es únicamente la conciencia de esta revolución»⁷⁷. Según una lógica así, que podría sin duda invocar el

⁶³ Cf. *Le Capital*, III, 2, cap. XXIV, p. 55 y ss. (Paris: Éditions sociales, 1959).

⁶⁴ Cf. *Le Manifeste*, p. 41.

⁶⁵ *Ibid.* *Principes...*, p. 203.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 53 y p. 65.

⁶⁷ *Ibid.*, *Principes...*, p. 215.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 223.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 47.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 49 y 59.

⁷¹ *Ibid.*, p. 67.

⁷² Cf. *Essais sur la conception...*, op. cit., p. 22.

⁷³ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 44 (subrayado por Labriola)

⁷⁶ Cf. *La concezione materialistica...*, op. cit., p. 27 (trad. fr. p. 44).

aval de Engels⁷⁸, ¿qué parte le correspondería a la acción política? ¿Qué lugar ocuparía el proletariado? ¿Serían nulos uno y otro?

Pero el *Manifiesto*, ¿es tan categórico sobre este punto? Si se tiene en cuenta que la relación ciencia/utopía ha sido endurecida en antítesis, con fines políticos, en un periodo posterior de la historia del marxismo y que no es imputable en absoluto al contenido del folleto de Engels, -*El desarrollo de la socialismo de la utopía a la ciencia, convertido en Socialismo utópico y socialismo científico*, en la traducción de Lafargue⁷⁹-, uno se pregunta si la lectura necessitarista no es excesivamente reduccionista. El principio mismo de un *manifiesto*, dicho de otra manera, de un programa destinado a una formación política basta ya para matizarlo. Lo confirman los Capítulos II y IV que exponen las tareas que incumben explícitamente a los comunistas al describir el cuadro de su acción en la doble dirección de la transición de una sociedad a otra y de la instauración de una nueva sociedad. Se puede considerar igualmente que la alusión al principio del Capítulo I a las luchas de clases que concluyen «sea con una transformación revolucionaria de la sociedad en su totalidad, sea con la desaparición de las dos clases en lucha»⁸⁰, no tiene únicamente una carga histórica, sino que es aplicable a la sociedad burguesa⁸¹. El juego, *en principio*, no estaría ya decidido. Eric Hobsbawm, preocupado con razón por este punto, ha avanzado recientemente otra interpretación⁸². Según él, la ineluctabilidad no sería evidente, porque se trataría de dos análisis, el del capitalismo, y el del proletariado, que no son análogos. El proletariado del *Manifiesto* queda marcado por su origen alemán; sería, como Marx lo presentaba en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, en 1843, la clase encargada de realizar la filosofía al suministrarle a ésta las armas materiales que le faltan y que le permitirán llegar a la emancipación humana. Sin embargo no parece que se pueda mantener una hipótesis como ésta. Porque, el proletariado del *Manifiesto* no tiene nada de filosófico, definida claramente su esencia por el trabajo, la única mercancía de que dispone para venderse al capital⁸³. Hoy en día no es menos evidente que la

superación del capitalismo por medio de la acción consciente del proletariado necesita un programa enteramente sometido a las luchas sociales y a las relaciones de fuerza que las determinan.

Observemos también, sin insistir, que el razonamiento analógico que sostendría el determinismo de los modos de producción, plantea otros problemas temibles a los historiadores, marxistas o no, respecto a las formas de paso de la sociedad feudal a la sociedad burguesa y de esta última a la sociedad comunista. Es verdad que la obra posterior de Marx y Engels ha suministrado sobre estas cuestiones elementos de investigación más profundos y más pertinentes que las recopilaciones abruptas del *Manifiesto*.

Por consiguiente, se plantea, como se preveía, la cuestión conexas de los actores del cambio. Hay que detenerse de nuevo en la objeción de principio según la cual, en nuestras sociedades contemporáneas, ¿las clases y las luchas de clases habrían perdido su sentido con su existencia, dejando lugar a las negociaciones entre «compañeros sociales» y otros consensos «ciudadanos»? El reino del (neo)liberalismo y las «limitaciones» del mercado han echado a perder esta antifona ideológica y aquellos mismos que se felicitaban de las relaciones por fin pacíficas descubren «sobre el terreno» que los antiguos antagonismos han vuelto a resurgir. Siempre está ahí el *espectro*. ¿Quiere ésto decir que los protagonistas del *Manifiesto* han sido despedidos hasta nuestros días? Esto sería hacer un caso singular de un siglo y medio de historia y, más aún, de una concepción, de la que la historia precisamente se considera fundamento. Tomemos al proletariado. Admitamos como tantos de sus detractores, o incluso de sus defensores más autorizados, que ha desaparecido, en tanto que «nudo», «-duro», precisemos de la clase obrera y que hay que enterrar, con él, la perspectiva de poder que le sería inherente (dictadura del proletariado). Esto no nos impedirá volver sobre aquel proletariado que Marx ponía en escena en 1848 y del que quería que se constituyese «en clase dominante»⁸⁴. Aunque no sea más que para destacar su extraordinaria penetración. Consiguió percibir, en

efecto, en un proletariado de origen todavía reciente que, aparte de la minoría formada por los obreros profesionales, estaba constituido por individuos, la mayoría mujeres y niños, recientemente arrancados de la vida rural, sin cualificación, sin experiencia, totalmente desorganizados e incultos, los *enterradores* resueltos de la vieja sociedad y los constructores tenaces de la nueva. Los canuts lioneses pertenecían a una elite, los tejedores silesios eran una excepción. Sólo los cartistas ingleses, con los que Engels tenía una práctica directa, constituían un poderoso movimiento obrero de masas, el primero de la historia. Cuando se considera el entorno de Marx, sus amigos de la Liga o del Comité de Correspondencia, más bien artesanos en lo esencial -los Schapper, Moll, Lessner, Eccarius o Wolf⁸⁵-, se dice que seguramente la intuición, la empatía, han debido representar un papel nada negligible. En cierto modo, Jaurès tenía razón, los trabajadores de principios de nuestro siglo tenían muy poco que ver con los de cinco o seis decenios precedentes⁸⁶. Salvo que a través de la indudable inmadurez de estos últimos, los autores del *Manifiesto* veían las fuerzas de futuro y anunciaban su victoria. ¡O cómo la ciencia segura de las relaciones sociales de producción desemboca en los caminos de la utopía!

¿Se concederá que la clase obrera de nuestros días, en el supuesto de que haya subsistido como tal, no tenga otra cosa que perder que sus cadenas? Contestar así sería hacer bien poco caso de las luchas de dicha clase y de sus ganancias, o «conquistas sociales», engarzadas siguiendo el hilo precisamente del *Manifiesto*. Además no es este el tema, sino el de esta realidad flagrante, frente a las dudas ontológicas, que no tienen otro sentido que ocultarla, que obliga a tomar en cuenta al lado de los obreros de nuestros países desarrollados, cuya existencia al menos estadísticamente está establecida, indigentes e inmigrantes, pero igualmente «nuestros» parados y «nuestros» «excluidos», las inmensas poblaciones de trabajadores del resto del mundo, que bastan para dar testimonio de una lucha de clases planetaria, cuyos participantes «proletarios» no se encuentran en absoluto en vías de reducción. No es únicamente que

las condiciones de vida del siglo XIX no hayan sido revocadas para estos últimos, sino que las instituciones internacionales más oficiales no cesan de llamar la atención sobre el trabajo de los niños y su progresión más allá del año 2000, sobre las desigualdades crecientes, las hambrunas, las enfermedades, la miseria y la mortalidad imputables a las «regulaciones de mercado». Marx y Engels podían prever Hiroshima, las hecatombes multimillonarias de las guerras del siglo XX, los genocidios, la venta por los individuos de sus propios órganos para sobrevivir, o las innegables imbricaciones del crimen, de la política y del dinero. ¿Quién sostendría seriamente que «desprovistos de propiedad» ellos también, los *dominados* de hoy no son los sucesores de los *proletarios* del *Manifiesto*?

En frente, la presencia continuada de la burguesía suscita menos dudas aún, con su poder multiplicado por los monopolios económicos y las concentraciones financieras, garantizadas y reforzadas por los órganos políticos supranacionales (FMI, Banco Mundial, pronto AMI) sin otro control que el de la maximización de beneficios, principalmente mediante el canal de una deuda absolutamente impagable. Sin embargo «nuestra» globalización visiblemente no cumple las promesas de las que Marx y Engels pensaban que su «mercado mundial» era portador. Ellos esperaban del «carácter cosmopolita» de la producción y del consumo el final del aislamiento de las regiones y las naciones, preveían el reemplazo de los exclusivismos y de la multiplicidad de literaturas nacionales por «una literatura universal»⁸⁷, mejor aún, el mercado mundial, al substituir los «pequeños mercados loca-

les», debía abrir «la vía a la civilización y el progreso» y provocar la mundialización de la revolución⁸⁸. En cambio nos encontramos, además de las destrucciones programadas de bienes, la congelación de las tierras más ricas y las catástrofes ecológicas previsibles a medio término, las regresiones etnicistas o religiosas, los refugios/confrontaciones de las comunidades y las identidades, la macdonalización y el reino de la subculturas monopolizadas por los medios de comunicación dominantes.

Este pecado de optimismo, esta confianza excesiva en el futuro, nos lo encontramos por todas partes en el *Manifiesto*. No se refiere únicamente al proletariado, son abonados en cuenta de la pequeña burguesía, que va a acabar engrosando las filas del primero⁸⁹, e incluso de los «ideólogos burgueses», en la medida en que serán «elevados hasta la inteligencia teórica del conjunto del movimiento histórico»⁹⁰, mientras que el *lumpen-proletariado*, «esta podredumbre pasiva de las capas inferiores de la vieja sociedad»⁹¹, sirve de contraste. Sin embargo, «nuestras» clases medias no han cesado de crecer y de estar, al menos hasta un periodo reciente, asociadas al desarrollo burgués; «nuestros» intelectuales, en su mayoría, han continuado sirviendo a los príncipes; y el *lumpen* en algunas ocasiones ha dado lecciones de revuelta. Lo mismo sucede con las crisis y la «epidemia de la sobreproducción»⁹², que parecen condenar al enfermo, cuando nuestra experiencia histórica nos ha enseñado duramente que el capitalismo se las apaña muy bien para restablecer sus equilibrios amenazados y que no se puede hablar de infarto de los modos de producción. En estas materias,

como en otras, fácilmente detectables, ¿qué ha sucedido? Si no por un entusiasmo de juventud, Marx y Engels, llevados por la seguridad de su diagnóstico, se convencieron de que la victoria era cierta, sino inevitable, y que estaba próxima, ya que las condiciones, desde su punto de vista, estaban dadas. La historia en persona, como de costumbre, se encargará de moderar sus ardores y desde el mismo 1848, apenas unos meses después del *Manifiesto*, puesto que la revolución no triunfará. Además nuestro texto confirma con esto su función de bisagra: empaqueta lo que le ha precedido y suministra el nuevo estado de la cuestión de los estudios a realizar. Nada se escapará a la reflexión reanudada y a la vuelta al trabajo sobre la masa histórica, que dará lugar a correcciones, rectificaciones, abandonos y profundizaciones, -programa, clases, poder (Estado, democracia), crítica continuada de la economía política (trabajo, crisis, leyes «tendenciales»...), revolución, nación, etc.-. Después de todo, todavía quedaba una obra por escribir y el proletariado de *El Capital*, por ejemplo, atrapado en las múltiples redes de la dominación, hará el papel de pariente pobre tras el héroe regenerador del *Manifiesto*.

Una aporía, por último, parece acercar al *Manifiesto* y su lector contemporáneo: ¿la actualidad siempre renovada no será la de un proyecto incumplido, de una utopía, en el viejo sentido de la palabra? Los 150 años pasados, ¿no se ocultan a la manera de un camino del cual el recorrido anunciado se ha reducido sólo al lindero? De hecho, se impone la doble constatación de que la revolución, o, en su defecto, el compromiso de una transición hacia la sociedad comunista, no

⁷⁷ Ibid., p. 32 (trad. p. 53). Monique Favre-Communal ha mostrado que «el hegelianismo indesarraigable» de Labriola le condujo al rechazo de una «razón interviniente», dialéctica; para él, la razón es solamente «descubridora» del proceso histórico que se auto-desarrolla y se auto-conoce, es «pasiva» en su relación con la historia; de donde se deduce igualmente su subestimación del papel de los intelectuales («Los contratiempos de la dialéctica en «In memoria del Manifiesto del Comunisti de Antonio Labriola (1895)», en *Idéologies et politique*. Paris: Université de Paris-VIII-Vincennes; 1995, p. 61 y ss.

⁷⁸ Cf. la necesidad (Notwendigkeit) situada antes en el *Prefacio* de 1883 (ed. cit., p. 129).

⁷⁹ Cf. G.L. «Le marxisme entre science et utopie» en *Mots*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, n° 35, junio 1993.

⁸⁰ Cf. *Le Manifeste...*, ed. cit., p. 31.

⁸¹ Cf. la observación de J.M. Demaldent, en Y. Guchet; J.M. Demaldent, *Histoire des idées politiques*. Paris: A. Colin, t. 2, p. 119 y ss.

⁸² Cf. *Preface* a la edición de 1997, ya citada; el mismo autor se alza contra la lectura necesitarista del *Manifiesto*.

⁸³ Las definiciones del *Manifiesto* (p. 49) y de los *Principios* (p. 191 y p. 195) no dejan lugar a dudas sobre este punto.

⁸⁴ Ibid., p. 85.

⁸⁵ Recordemos que es a éste último, institutor, hijo de campesino, al que será dedicado *El Capital*.

⁸⁶ Cf. op. cit., p. 17.

⁸⁷ Cf. *Le Manifeste...*, p. 41-43.

⁸⁸ Ibid., *Principes*, p. 203.

⁸⁹ Ibid., p. 53.

⁹⁰ Ibid., p. 61.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid., p. 47.

se produjeron donde Marx y Engels lo situaban, en los países desarrollados y avanzados en riquezas productivas, democráticas y culturales, y que allá, en las naciones todavía agrarias, semi-feudales o semi-coloniales⁹³, como se las suele denominar, las rupturas operadas en nombre del *Manifiesto* han provocado engaños, errores y tragedias y han conducido al fracaso. Sabemos del peso de los dramas, de los cuestionamientos, de las negaciones y los duelos del lado «progresista», de las satisfacciones, de las seguridades y los gritos de victoria del lado «conservador», hemos pagado estas experiencias históricas. Y como las páginas vírgenes han interpretado el papel de partes civiles en el proceso intentado en páginas tan mal escritas... Sin embargo, sin volver al ruido y la furia de tales acontecimientos, que todavía no se han calmado, o, más aún, con el fin de quedarnos en el *Manifiesto*, nuestro objeto asignado, no serán superfluas algunas nuevas observaciones. Tomemos alguna casi al azar, porque no se trata de un gran misterio. El principal actor del cambio, este proletariado sobre el que, en principio, reposa todo, ¿ha cumplido su función, establecido el poder que le era propio y ha obtenido los beneficios descontados? No hay ninguna duda de que la respuesta es negativa. La dictadura del proletariado se ha convertido en dictadura sobre el proletariado. Los trabajadores, en la antigua URSS, seguramente no conocen una situación mejor que la que había antes del hundimiento, no están menos desprovistos de poder político. Bajo una cobertura democrática, este último permanece entre las manos de los sucesores de una burocracia de estado, cuyo código moral (para uso externo) no hacía otra cosa que reproducir el de las burguesías «occidentales». El «autogobierno del trabajo» no ha tenido lugar, a propósito del cual un Labriola, que calificaba la



burocracia de «utopía de cretinos», se hacía grandes ilusiones, en su tiempo, cuando declaraba: «la masa de los proletarios ya no actúa por las consignas de algunos jefes... ha hecho y hace su propia educación... sabe que la conquista del poder político no puede y no debe ser hecha por otros en su nombre»⁹⁴. La identificación proletariado/clase/partido no pertenece en absoluto al *Manifiesto*, que invoca como una tarea a reiniciar, frente a la competencia de los obreros entre sí, «la organización del proletariado en clase, y por ello en partido político»⁹⁵. El proletariado debe siempre convertirse en una clase. A diferencia del siervo, «el proletario no tiene existencia propia. Es la clase en su conjunto la que asegura la existencia» afirman los *Principios*⁹⁶. No hay tampoco monopolio partidista: «los comunistas no forman un partido distinto opuesto a los otros partidos obreros»⁹⁷. ¿Cómo comprender, por otra parte, que las ideas pequeño-burguesas, o burguesas

e incluso abiertamente reaccionarias puedan seducir y penetrar en la conciencia obrera?⁹⁸ ¿O que las alianzas sean necesarias, incluidas con la burguesía⁹⁹. Por no decir nada de la ecuación partido-Estado... La puesta en guardia de Sorel, en su desconfianza extrema, quizá no fue en vano: «el marxismo no debería confundirse con los partidos políticos, por revolucionarios que fuesen, porque éstos están obligados a funcionar como partidos burgueses»¹⁰⁰. En cuanto a las finalidades del proceso revolucionario, la democracia, por una parte, lejos de ser escarnecida o excluida, constituye el horizonte: «el primer paso en la revolución obrera es la constitución del proletariado en clase dominante, la conquista de la democracia»¹⁰¹, y, contrariamente a los movimientos anteriores, siempre minoritarios, «el movimiento proletario es el movimiento autónomo de la inmensa mayoría en interés de la inmensa mayoría»¹⁰²; el individuo, por otra parte, este olvidado de los países del socialismo realmente existente, accede a su propio desarrollo, gracias a «una asociación en la cual el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos»¹⁰³. En pocas palabras, porque entorpecer la argumentación no aportaría nada, el *Manifiesto* nos da la prueba de que no se puede encontrar en sus tesis la justificación de aquello que se ha convenido en llamar estalinismo, que son, por el contrario, su refutación. Tanto más cuando se asegura, además, que el *Manifiesto* «no fue y no pretendía ser el código del socialismo o el catecismo del comunismo crítico, o el vademécum de la revolución proletaria»¹⁰⁴.

Como consecuencia y para concluir, el hecho de que la dominación mundial neo-liberal pueda ejercerse hoy sin competencia (siendo sospechoso que hubiese podido presentarse esta última antes), por los múltiples perjuicios

⁹³ El *Manifiesto* hace una distinción entre «países bárbaros o semi-bárbaros» y «países civilizados», «pueblos de campesinos» y «pueblos de burgueses», «Oriente» y «Occidente» (p. 45).

⁹⁴ Cf. *op. cit.*, p. 60 y ss.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 199; se encuentra la misma idea en la *Profession de foi*, *ibid.*, p. 245.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 95 y 105.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 117.

¹⁰⁰ Cf. *op. cit.*, p. 60. Hace pensar en los Aparatos Ideológicos de Estado del Althusser.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 85. Lenin aprenderá la lección: «Quien quiera marchar hacia el socialismo por otra vía que la de la democracia política llega infaliblemente a conclusiones absurdas y reaccionarias, tanto en el sentido político como en el económico» (*Oeuvres*, ed. cit., t. 9, p. 23).

¹⁰² *Ibid.*, p. 63.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 89.

¹⁰⁴ A. Labriola, *op. cit.*, p. 38

de la que es responsable y los peligros inéditos que hace pasar a la humanidad, bastará para permitir avanzar la idea que el *Manifiesto* es más actual que nunca. No parece ilegítimo, en efecto, considerar que el proceso de globalización en curso, se aviene tan bien al diagnóstico del *Manifiesto* como al del *Capital*, cuyo diagnóstico añade una respuesta estrictamente adecuada, global o globalizada, a su ejemplo. Esta tendencia mundializante puede ser expresada en dos trazos. El primero se refiere a su extensión, que no excluye ningún dominio de la sociedad entendida en un sentido amplio, tanto el orden cultural y simbólico como el económico-político. Sin duda no se trata más que de un principio, porque es verdad que el *Manifiesto* no ignora las consecuencias antropológicas y espirituales de los saltos tecnológicos, de la necesidad para la revolución de no dejar en paz ni la familia, ni el derecho, ni la filosofía; no permanece mudo, de lo que a menudo se le ha acusado, sobre nuestras grandes cuestiones modernas de la liberación de las mujeres o de la protección de los medios naturales, -por no citar más que estos ejemplos-. Sin embargo en estos temas ha dejado al movimiento obrero y comunista una tarea que éste último está lejos de haber cumplido, cuando no lo ha despreciado soberbiamente, a saber, que el proceso de transformación radical no puede, salvo denunciándose a sí mismo, diferir su actuación sobre estas cuestiones como si se tratase de objetivos subalternos. Sabemos hasta que punto ciertos programas políticos han llevado a la caricatura la idea de que una vez haya sido conquistado el poder por la clase obrera (o en su nombre), -la locomotora-, *el resto* -los vagones-, seguirían, dicho de otra forma, confusamente, las costumbres, las ideologías, las religiones, las aspiraciones nacionales, la sexualidad, las artes, los usos y costumbres, las capas medias, etc. La mundialización posee, por otra parte, un carácter transnacional que provoca el júbilo de Marx: «Para gran disgusto de los reaccionarios, [la explotación del mercado mun-

dial] ha quitado a la industria su base nacional»¹⁰⁵. Conociendo, gracias a la perspectiva de la integración europea, sus efectos negativos, en particular lo respectivo al rol de los estados, nosotros seríamos más reservados. El desplazamiento de las formas de explotación sobre los países considerados por Marx «bárbaros» no podría parecernos muy progresista. En cuanto a la fe en las Luces y en la creatividad... burguesa, si no se le puede reprochar estar enteramente limitado por una época que no había conocido todavía los desarrollos nacionales¹⁰⁶, se revela, en este punto más que en cualquier otro, singularmente extraño a los fenómenos que nos son tan familiares, del rebrote de las luchas nacionalistas o nacionalitarias, a menudo con connotaciones étnicas o religiosas. *Trans- o extra- o para- o pre-clasistas*, tales luchas quedan ser pensadas y puede ser cada una en su especificidad, bajo la doble determinación del retroceso de ideologías de clase y de la hegemonía del liberalismo. ¿Representan una mutación que nos invite a poner en cuestión los fundamentos del pensamiento socialista, o traducen, como en el pasado a través de fenómenos análogos (piénsese en las revueltas campesinas), un periodo de preparación transitoria? Aparecen, en todo caso, no como el sustituto de las luchas de clases existentes, sino, a su lado, como las expresiones nuevas o renovadas, a apreciar en cuanto tales, de las insurrecciones que el capitalismo no cesa de suscitar contra su dominación. Se comprenderá que la revolución, rompiendo con todas sus acepciones étnicas, sectoriales o locales, no puede ser más que global, en los dos sentidos distinguidos.

Es así como el primer envite, el primer imperativo de la actualidad asumida del *Manifiesto* consiste en una rehabilitación de términos que la presión ideológica dominante asociada a las renuncias, con un fondo de culpabilidad, ha proscrito del vocabulario político contemporáneo. La neutralidad de las palabras no es más que un falso semblante de inocencia. Ya he-

mos visto que hay *clases, luchas de clase, proletariado y burguesía, explotación y dominación, democracia y dictadura, o revolución*. A su vez, globalización significa *imperialismo*, siendo su antídoto el *internacionalismo*. Uno debe ser combatido, el otro reconstituido. El término *comunismo* no ha sido reemplazado para nombrar la nueva sociedad. Convoca fuerzas, parezca lo que parezca, más aguerridas y más resueltas que hace ciento cincuenta años, incluso si queda por construir su *unidad*, convocada por la última línea del *Manifiesto*¹⁰⁷.

El *Manifiesto*, no nos cansamos de repetirlo, es un programa, por tanto un texto político, o más bien teórico-político. Inaugura un género literario. Manifiesta el comunismo como manifiesta la verdad. Escrito por intelectuales (militantes), se dirige a militantes (intelectuales) y concierne, en consecuencia, a los unos y a los otros. Despojado sin duda de sus partes obsoletas, rectificado, aclarado, enriquecido por los trabajos que le han sucedido y a los cuales ha abierto el camino, para empezar a sus propios autores, pero igualmente para los requerimientos de las contradicciones reales de un futuro, del que se habían, de antemano, adaptado las vicisitudes, lejos de ceder su penetración de origen, prueba de nuevo la actualidad de autorizar el trabajo de reescritura ya sugerido por sus autores. El *Manifiesto* del siglo XXI es algo más que una suma. Seguramente no han faltado las doctrinas, especialmente económicas y sociológicas, que se hayan esforzado en penetrar «la sociedad burguesa», ya sea para defenderla, denigrarla o mostrar sus límites, sin embargo ninguna ha conseguido, a pesar de aportaciones creadoras, dominar el paso del diagnóstico al pronóstico, de la constatación a la superación. El *Manifiesto* ha sido la *primera* obra, conjugando indisolublemente pensamiento crítico y voluntad de transformación, que ha propuesto una alternativa al capitalismo. Un siglo y medio después, permanece como la *única*. ■

¹⁰⁵ *Le Manifeste*, ed.cit., p. 41.

¹⁰⁶ El concepto de nación en Marx y Engels, es laxo; no solamente no es teorizado, sino que es a menudo tomado como sinónimo de patria o de pueblo; de aquí que, tanto en la *Situación...* de Engels como en el *Manifiesto*, «los obreros no tienen patria».

¹⁰⁷ *La famosa frase «¡Proletarios de todos los países, uníos!» ha sido víctima de una sorprendente tachadura en la traducción francesa de 1872 (cf P. Videlier, op. cit., p. 76).*

Idealismo ético y Materialismo político en el Manifiesto Comunista¹

Luis Martínez de Velasco*



París, 24 de febrero de 1848. Combates en la plaza frente al palacio real

AL IGUAL que la crispada superficie de un mar bajo el cual se encuentran profundas corrientes submarinas enfrentadas y en perpetua colisión, el MC aspira a ordenar y encajar en el nivel visible del texto todas las convulsiones que presiden las luchas obreras registradas a lo largo de la primera mitad del siglo XIX. El escenario histórico y social de la Europa de esta época es bien conocido. De él pueden entresacarse, siguiendo la terminología de Levi-Strauss, unas cuantas «fechas calientes».

En 1797 fueron guillotinado los «comunistas» Babeuf y Dorthé bajo la acusación de traidores y conspiradores. Su delito no fue otro que la petición de una democracia económica que amparase una «comunidad nacional de bienes».

Desde 1791 a 1824 los principales parlamentos europeos mantuvieron la prohibición de cualquier asociación de trabajadores bajo penas que podían llegar a la pena de muerte.

En 1830 estallan los primeros conflictos sangrientos entre las organizaciones obreras y los gobiernos burgueses de Francia, Bélgica y Alemania.

Medio siglo antes Inglaterra ya tuvo oportunidad de conocer el alcance de dichos conflictos en su propia carne.

En 1832 el parlamento inglés introduce el denominado **Reform Bill** por la que se autoriza por fin la presencia de diputados elegidos por la burguesía artesanal e industrial. El proletariado permanece fuera de esta institución.

En 1848 estallan de nuevo violentísimos combates entre obreros y gobiernos en París, Viena, Bruselas, Berlín, etc. Los historiadores calculan que en París los tres días que duraron los choques se cobraron alrededor de

*.- Luis Martínez de Velasco es filósofo y miembro de la Fundación de Investigaciones Marxistas

10.000 víctimas. Muy poco tiempo antes, a finales de 1847, Marx y Engels habían redactado el MC.

En 1864 se celebra en Londres la Primera Internacional Trabajadora donde se fijan las estrategias de la clase obrera de cara a la lucha de clases mantenida contra la burguesía y su expresión política, los gobiernos burgueses de los principales países capitalistas. En Francia se procede a la redacción del denominado **Manifiesto de los Sesenta**, en donde se solicita, por millonésima vez, una democracia económica al más puro estilo de Babeuf.

En 1871 la célebre Comuna de París es el violento escenario de una lucha directa que se cobra entre 30.000 y 40.000 muertes, mientras que una Prusia asustada acelera un doble proceso político y social: unificación política y rígido control de los mercados interiores, quedando terminantemente prohibido todo género de asociación reivindicativa.

Como podemos ver, el fantasma comunista que recorría la vieja Europa no podía encontrar un escenario más convulso y complicado. La situación general resultante, además, no hacía sino reflejar el viejo principio político de acción-reacción cuyas manifestaciones empíricas eran paradójicas sólo de un modo aparente. Allí donde los gobiernos establecían medidas ocasionales para el aflojamiento de la tensión social los conflictos disminuían su intensidad, mientras que allí donde los gobiernos endurecían las posturas los conflictos ganaban en radicalidad y violencia. Por eso precisamente Inglaterra logró reconducir su situación económica de un modo bastante más pragmático que Francia y Alemania. A éstas sólo les quedaba una salida: la restitución de algo parecido a una intervención estatal en todas las esferas de la economía. El carácter militar de sus instituciones les fue de gran ayuda. Bonapartización y prusianización de la economía fueron sus dos grandes resultados, a la vez que claros gérmenes de la posterior experiencia fascista en Alemania.

El **Manifiesto Comunista** constituyó, como sabemos, el documento oficial de la Liga Comunista durante el congreso de noviembre-diciembre de 1847. En él aparece un breve y penetrante análisis de la historia de la lucha de clases, sigue una durísima

discusión con las posiciones liberales más características y, por último, se refleja un ajuste de cuentas con la denominada «literatura socialista», así como una rápida aclaración de la posición estratégica de los comunistas ante problemas sociales y nacionales. El estilo es breve, brillante y, por encima de todo, absolutamente demolidor. Aunque sólo fuera por esto, ya merecería ser leído una y mil veces. Ahora bien, el MC posee, además, una especial fuerza magnética que aún hoy, a 150 años de distancia, logra atraer poderosamente nuestra atención. Parece que la respuesta a la pregunta de en qué consiste dicha fuerza sonaría así: reside en su profunda valentía a la hora de proponer un (por decirlo con las hermosas palabras de Blas de Otero) **redoble de conciencia** por parte de la clase trabajadora, cuyo único futuro (¡y esto dicho en circunstancias abiertamente desfavorables!) no es otro que la lucha de clases **una vez despejadas ya todas las dudas acerca de las verdaderas intenciones de la burguesía**. En efecto, constatada la naturaleza profundamente fraudulenta de la democracia burguesa, la acción política del proletariado sólo puede ser la lucha de clases, el franco enfrentamiento con la burguesía. Ya en 1843 Marx había escrito, en carta a Arnold Ruge, lo siguiente: «No es, pues, ningún problema para nosotros [los comunistas] atenernos en nuestra crítica a la crítica política, a la toma de posición política, o sea, a las luchas reales (**an wirkliche Kämpfe anzuknüpfen**), **identificándonos** con todas ellas. No abordamos, por tanto, el mundo de una manera doctrinaria... sino que desarrollamos nuevos principios del mundo partiendo de los principios ya existentes. Nosotros no le decimos al mundo que deje de luchar porque la lucha es algo inútil. Al contrario, lo que nosotros queremos es proclamar bien alto la palabra «lucha» y enseñar por qué se lucha (**wir zeigen ihr nur, warum sie eigentlich kämpft**). La conciencia es algo que el mundo ha de conquistar aunque no quiera (**das Bewußtsein ist eine Sache, die sie sich aneignen muß, wenn sie auch nicht will**)» [1,345]. Conciencia y lucha: así de sencillo, así de valiente y así de abstracto. Abstracto, desde luego, no en el sentido trivial de la palabra. Marx y Engels han dejado ya para

esta fecha un importante número de escritos indispensables (los célebres **Manuscritos de Economía y Filosofía**, por citar un solo ejemplo). Abstracto aquí equivale a desconexión entre el plano crítico de la reflexión y el plano propositivo, entre el diagnóstico y la terapia. Marx y Engels permanecieron en esta abstracción y no pudieron proceder de otra manera dado el estado vigente de la lucha de clases. No trataron de decirle al proletariado qué debía hacer o cómo podía llegar a tomar el poder, sino sólo subrayar la absoluta necesidad de estos tres elementos de combate: unidad, conciencia y lucha. Por eso precisamente nos atrae extraordinariamente el MC en la actualidad: porque tales elementos han sido cuidadosamente borrados, tachados, deformados o ignorados allí donde la ideología liberal se ha visto mínimamente amenazada por los acontecimientos sociales, y ello no pocas veces con la inestimable ayuda ocasional de socialistas, progresistas y demás «istas» posibles.

El MC refleja una sencillez aparente y un tanto engañosa. No se trata de un tratado descriptivo o científico (aunque lo supone necesariamente en cada una de sus líneas), ni muchísimo menos un programa electoral hecho a base de palabras altisonantes y frases explosivas. Es más bien un escrito sencillo (insistimos: aparentemente sencillo) que funciona exactamente igual que el dedo del sabio del célebre refrán chino: lo que realmente importa, lo esencial de todo este asunto es hacia dónde apunta el dedo. La verdad del MC apunta hacia fuera, a un **desideratum** racional, a una verdad político-moral: no cómo son o pueden ser las cosas sino cómo **deben** ser. Un positivista estrecho diría que el MC es un escrito «metafísico». Nosotros decimos: es un escrito **problemático**, y ello justamente en el sentido de imbricar hechos y valores, acontecimientos e ideas, apuntándolo todo hacia el futuro. Naturalmente, el «esqueleto argumentativo» del MC refleja con bastante claridad este carácter problemático y futurible, este carácter **revolucionario** de su contenido. Parece que, en este sentido, pueden distinguirse hasta cuatro momentos lógicos en la constitución del MC.

Lo más importante de todo esto se halla precisamente en el mundo abstracto (aparentemente abstracto) de las ideas morales así como en su especial «modo de aterrizar» en el campo de la práctica política concreta.

-I-

Humanismo real, premisa esencial de la lucha política del proletariado.

Que la victoria del proletariado significa la liberación del género humano en su conjunto no es una simple frase retórica, pero tampoco refleja una verdad absoluta de la que cupiera esperar algo así como el definitivo final de la historia en tanto que escenario de la lucha de clases. Se trata más bien de un programa ético que refleja, entre otros, el hecho de que la parte más explotada y vejada de la sociedad -el proletariado- ha de ser realmente liberada para que toda la humanidad pueda llegar a considerarse libre. En otras palabras, el humanismo capitalista es, y no puede dejar de ser, profundamente retórico (aún más: culpablemente retórico) en la medida en que presupone de un modo necesario el envilecimiento sistemático, cotidiano, de una gran parte de la población. La cosa no es nueva en absoluto. No ya sólo Sismondi, Saint-Simon, Bazard, entre otros muchos, centraban su atención en el carácter necesariamente inhumano del capitalismo. Autores liberales como Smith, Ricardo o Mill no tenían más remedio que mostrar una profunda y sincera perplejidad ante el hecho de que, paradójicamente, la parte de la población trabajadora, o sea, la que alimentaba y sostenía a la población en general, vivía en condiciones cercanas a la miseria más absoluta. Valga un solo ejemplo de esto. Con su habitual inocencia escribe Adam Smith: «Ninguna sociedad puede florecer y ser feliz si una gran parte de sus miembros son pobres y viven en la miseria (*No society can surely be flourishing and happy, of which the far greater part of the members are poor and miserable*). Lo menos que debería poder ocurrir, además, a aquéllos que alimentan y visten a la nación es que pudieran compartir de su propio producto (*should have such a share of the produce of their own labour*) la cantidad suficiente como para alimentarse, vestir y vivir razonablemente»

[*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*: Penguin Classics, Middlesex, 1986, 2 vols.; vol 1, p.181]. Sin embargo, más allá de la denuncia de la inhumanidad del capitalismo, lo cierto es que la rígida separación empirista entre hechos y valores y la férrea limitación de la ciencia a los primeros parecía exigir la aceptación, como de una simple cuestión natural, de la existencia de beneficios y salarios y de la inevitable contraposición entre ambos. El enjuiciamiento moral podía recorrer, en efecto, todos los trayectos posibles desde la perplejidad a la indignación, pero prácticamente todos los autores liberales, aun los más honrados, compartían un planteamiento básico: la solución de los males del capitalismo viene a recaer **única y exclusivamente** en un férreo control de la natalidad entre las familias proletarias.

La burguesía, sin embargo, no parece estar dispuesta a renunciar al humanismo teórico que tan buenos frutos le ofrece en el plano de la legitimación, sólo que se ve en la obligación de mantenerlo sobre la base de una profunda escisión entre el cuerpo y el espíritu, escisión que, al igual que ocurre con la duplicidad hechos/valores, funciona por compensación: la negatividad en el terreno de los hechos viene a quedar compensada en el reino del espíritu, es decir, allí donde se sitúa el plano de lo esencial humano. Tal escisión, que se desarrolla, en principio, en el campo de la experiencia religiosa en general, adopta un aire muy característico en Alemania, donde la casi absoluta preponderancia del protestantismo permite la superación de la transcendencia divina en su sentido más antropomórfico y su recuperación «abstracta» en el reino del espíritu. Como sospecharon desde un principio los jóvenes Marx y Engels (y desde luego Feuerbach), todo el desarrollo del idealismo alemán viene a quedar lastrado por una fuerte hipoteca religiosa. Planteamientos, soluciones y hasta giros lingüísticos reflejan la huella de la religión y reproducen, proyectadas en el espíritu, casi todas las fantasías trascendentes de que se nutre buena parte de la especulación poskantiana. De esta manera, el humanismo abstracto puede desentenderse de las formas sociales que revisten los hechos y mantenerse incólume al margen de las in-

justicias de un sistema político y social que, al decir del siempre clarividente Norbert Elias, reúne lo peor del feudalismo y lo peor del capitalismo.

Reivindicar, pues, el humanismo real exige situar el pensamiento por detrás de la escisión cuerpo/espíritu, establecer una reflexión previa a tal escisión recuperando el complejo fáctico-normativo de las ciencias denominadas «sociales». No hay humanismo real si no se atiende a las necesidades reales del cuerpo, ni existe el espíritu al margen de la comida, el vestido, el techo, etc., que exige ineludiblemente la dimensión física del hombre. Decir que el marxismo reduce al hombre a un cuerpo no deja de ser sangrante. Lo que hace es anular la reducción «idealista» del hombre a un simple espíritu, cosa que el idealismo consigue no sólo en un plano metodológico, sino condenando al cuerpo a una efectiva miseria. No son casuales, en este sentido, las palabras con que, en 1847, Marx y Engels abren **La sagrada familia**: «El humanismo real no tiene un enemigo más peligroso en Alemania que el espiritualismo o idealismo especulativo (*Der reale Humanismus hat in Deutschland keinen gefährlicheren Feind als den Spiritualismus oder den spekulativen Idealismus*), que sustituye al hombre real, individual, por la autoconciencia o por el «espíritu», coincidiendo con los evangelios: el espíritu es la vida, la carne no es nada. Es evidente que este espíritu descarnado sólo existe en la imaginación. Lo que nosotros combatimos en la crítica a Bauer no es otra cosa que una especulación que acaba en caricatura (*die als Karikatur sich reproduzierende Spekulation*)» [2,7].

Por eso no se trata aquí de ninguna sutileza semántica sino de toda una distinción esencial: no es posible seguir confundiendo realismo y materialismo ni en el plano de la reflexión ni en el de la acción humana. El realismo es perfectamente compatible con el idealismo especulativo porque su legitimidad se nutre de éste último. El materialismo, por el contrario, representa la articulación entre un realismo teórico y un idealismo ético. El realismo conserva la realidad, mientras que el materialismo la supera y transforma. El primero supone **ya realizada** la idea en el espíritu. El segundo aspira a realizarla **en la materia**. No es

casualidad, pues, ni mucho menos, que tanto Marx como Engels, en el MC y otros escritos, enfilen la proa de su análisis **contra** los idealismos especulativos de toda índole, y sobre todo y por encima de todo, **contra** el más inteligente y reaccionario de todos, el idealismo absoluto de Hegel.

-II-

Proletario, simple mercancía. ¿Para qué sirve la democracia?

El modo de producción capitalista se desarrolla inevitablemente, como sabemos, a base de dividir cotidiana y sistemáticamente a la sociedad en dos grandes clases sociales, la de los burgueses y la de los proletarios. Tal desarrollo, pese a estar escoltado no pocas veces bajo la ambigua noción de «contrato», no puede dejar de reflejar el hecho de que una parte cada vez mayor de población se ve en la ineludible obligación de venderse a la otra con el fin de poder subsistir. El contrato viene a ocultar esta profunda asimetría dando por supuesto, con Locke, que cualquier actividad realizada por un hombre -en este caso vender su fuerza de trabajo- es producto de su soberana voluntad (bajo el argumento contrafáctico de que «si no hubiera querido hacer esto o lo otro simplemente no lo habría hecho»), sólo que, al margen de la relación jurídica plasmada en un supuesto contrato «entre iguales», la cuestión refleja con absoluta nitidez el carácter de simple **cosa** que adopta la vida del trabajador, que posee, como el resto de las cosas o mercancías, una especie de «precio natural». Y, sin embargo, esta situación -ya de suyo intolerable desde un punto de vista moral- resulta ser profundamente contradictoria con las afirmaciones realizadas dentro de un marco reflexivo liberal. Veamos en qué sentido ocurre esto.

Como sabemos, Adam Smith recoge de sus maestros, John Locke y David Hume, una noción básica desde el punto de vista de la ciencia económica, a saber: la noción de que la fuente de valor de las mercancías no es otra que el **trabajo plasmado en ellas**. En este sentido, el precio del trabajo -el salario como relación aún abstracta- debería ser constante y no ir fluctuando en función de unas leyes de oferta y demanda. Así lo expresa Smith: «Puesto que nunca varía su

propio valor, el trabajo constituye la verdadera medida del valor de todas las cosas [medida del valor= fuente del valor]. Sin embargo, para la persona que lo contrata el precio del trabajo parece variar tanto como el resto de las cosas (**to him [the person who employs him] the price of labour seems to vary like that of all other things**)» [op.cit.,1,136]. La segunda afirmación, desligada mediante un oportuno «sin embargo» de la lógica que rige la primera, posee la dudosa ventaja de situarse en el nivel de los fenómenos **aparentes** y comenzar el análisis dando por sentada la lógica inmediata del modo de producción capitalista **ya desarrollado, renunciando** así a todo el peligroso potencial reflexivo -a la vez que crítico- de la equivalencia valor-trabajo. La operación de camuflaje arroja el siguiente resultado: «En toda sociedad existe, como una cuestión de hecho, una proporción constante entre los salarios y los beneficios (**there is in every society... an ordinary or average rate both of wages and profit**)» [op.cit.,1,157]. No obstante, pese a constituir un punto de partida capaz de obviar todo el lastre que supone la necesidad de una doble legitimación, a saber, del salario abstracto como relación **asimétrica** donde unos pagan y controlan la producción de otros, y del salario concreto como cantidad de dinero que fluctúa en función de la oferta y la demanda de bienes necesarios para la supervivencia del trabajador, cantidad que, en cualquier caso, tiende a situarse por detrás de los precios vigentes en el mercado; pese a este punto de partida, decimos, Adam Smith no puede dejar de mostrarse crítico señalando, aunque un tanto elípticamente, la profunda **negatividad** -no sólo moral sino incluso económica- de una situación gobernada por la presencia de los beneficios: «Si en los primeros tiempos -escribe Smith- todo el producto pasaba a las manos del productor, ahora, al acumularse el capital en unas cuantas manos privadas (**as soon as stock has accumulated in the hands of particular persons**), se pasa a la contratación de trabajadores con el objetivo de extraer un determinado beneficio por la venta del producto, o mejor, por el incremento de valor añadido a los materiales por dichos trabajadores» [op.cit.,1,151]. Las consecuencias

económicas y sociales de la situación tan certeramente descrita por Smith (donde, notémoslo de pasada, regresa de nuevo a una concepción económica crítica cuando dice «extraer un determinado beneficio por la venta del producto, o mejor, por el **incremento de valor añadido...**») son obvias: encarecimiento del producto (pues Smith reconoce que las críticas ejercidas contra la renta de la tierra son muy parecidas a las que podrían ejercerse contra las plusvalías), asimetría social, empobrecimiento del proletariado y, sobre todo y por encima de todo, establecimiento de una relación social profundamente alienante en la que el trabajador ve reducida su fuerza de trabajo (o sea, su cuerpo y su espíritu) al rango de cosa entre cosas **en el mismo momento de ostentar un precio de coste**. Smith no llega a decir todo esto **totidem verbis**, desde luego, pero su análisis, al rozar los barrotes de la cosmovisión burguesa, logra señalarlos bajo una luz peligrosamente crítica. Marx y Engels, por su parte, sí consiguen romper tales barrotes y extraer la consecuencia más importante desde el punto de vista del materialismo: «Los trabajadores -escriben en el MC-, **obligados** a venderse a trozos (**die sich stückweis verkaufen müßen**), son una mercancía como otra cualquiera (**sind eine Ware wie jeder andere Handelsartikel**) y se hallan sujetos a todos los cambios de la concurrencia, a todas las fluctuaciones del mercado» [4,468]. Magnífico retrato del humanismo burgués, que aplasta mientras reza y llora mientras deja hambrienta a gran parte de la población.

Ahora bien, una vez hecho evidente el carácter alienante, cosificante, del capitalismo, la pregunta no es ahora cómo legitimar todo esto ante la conciencia ciudadana, sino cómo es que de hecho se hallan articulados democracia y capitalismo en el seno de lo que, de un modo genérico, suele denominarse «democracia liberal» (auténtico círculo cuadrado). La tremenda dificultad conceptual (genialmente vislumbrada por Locke) de coonestar igualdad y libertad políticas con desigualdad y sumisión económicas parece quedar suavizada, al menos en el terreno de las apariencias, por unas instituciones políticas que consiguen albergar a todos los ciudadanos con tal de que posean suficiente riqueza



Talleres nacionales (de sastrería) en la prisión de Clichy, París, 1848

(mediante el llamado «argumento de la responsabilidad»: sólo los ricos son prudentes y responsables, luego sólo ellos son los llamados a dirigir el destino de la sociedad, etc.). Ello supone, desde luego, la sistemática exclusión de una gran parte de la población y la tímida apertura a las capas más favorables a los intereses de la burguesía, sólo que todo esto tiene lugar no tanto mediante una reglamentación dogmática y arbitraria —ésta viene después— **cuanto mediante el propio mecanismo desigualador del mercado.** Las instituciones políticas se limitan así a reflejar la situación social objetiva provocada por dicho mercado, con lo que la democracia burguesa no hace sino devolver —pero ahora santificada— la imagen del destino social de unas capas sociales condenadas, en lo económico y en lo social, a ocupar los últimos escalones.

No obstante, el crecimiento de la conciencia obrera permite ir viendo el carácter **fraudulento** de una democracia que sólo de una manera retórica puede llegar a autotitularse «universal». El denominado **Manifiesto de los Sesenta** escrito en la Francia de 1864, vinculando, como ya hiciera Babeuf, injusticia social y asimetría cultural y educativa, es un perfecto ejemplo de toda esta cuestión: «El sufragio universal nos ha otorgado la independencia política, pero todavía hemos de conseguir la libertad social. Se ha repetido hasta el exceso que ya no hay clases, que desde 1789 todos los franceses somos iguales ante la ley. Pero nosotros, los que no tenemos más

propiedad que nuestros brazos, que cada día hemos de someternos a las legales o caprichosas condiciones del capital, que vivimos constantemente bajo leyes de excepción, no podemos creer fácilmente en ese tipo de afirmaciones[...] Quien, sin capital ni instrucción, no puede resistir, mediante la libertad y la solidaridad con sus semejantes, a la presión de las exigencias egoístas, cae necesariamente bajo la dominación del capital y ha de ver subordinados sus intereses a intereses ajenos».

-III- Redoble de conciencia. ¡Proletarios, en pie!

Las ficciones, con el tiempo, acaban desapareciendo, y esta ficción de la democracia liberal o formal (o como quiera llamársele) desaparece definitivamente de la conciencia proletaria a mediados del siglo XIX. Por fin quedaron bien claras las intenciones de la burguesía. Por un lado, dejar que el mercado actuara libremente colocando a las personas en su sitio «natural», y por otro, mantener una especie de simulacro democrático que, por si fuera poco, reflejaba todas las limitaciones políticas que tenían que sufrir las clases trabajadoras. Éstas, sencillamente, dejaron **ya de creer en la democracia liberal.** La burguesía no sólo había arrumbado la cosmovisión feudal con todas sus complejidades político-sociales: también consiguió anular de raíz cualquier esperanza democrática, cualquier ilusión humanis-

ta. Por eso podemos leer en el MC lo siguiente: «Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma [¡aquí se incluye la organización democrática de la sociedad!] ,lo santo es profanado y, al fin, el hombre se ve obligado a contemplar con ojos fríos su vida y sus relaciones con los demás (**die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen**)» [4,465]. Bien, las cosas quedan claras por fin y empieza a extenderse por las clases proletarias de algunos países el sonido inconfundible de un redoble de conciencia. La sangrante ironía de reprochar al marxismo su falta de sensibilidad democrática no es sino una añagaza más de una burguesía que, en el terreno de la legitimación filosófica, lo tiene todo francamente perdido. La clase burguesa, ciertamente, ha logrado vencer e imponer su dominio en el ámbito de las cosas pero no en el de las conciencias, puesto que «el desarrollo de la industria no sólo nutre las filas del proletariado, sino que las aprieta y concentra. Sus fuerzas crecen y ello se nota cada día más (**seine Kraft wächst, und es fühlt sie mehr**)» [MC.,4,470].

Resulta enormemente interesante la apelación a la conciencia por parte de Marx y Engels, puesto que, en este sentido, no tiene cabida en la reflexión política de ambos autores ninguna versión de filosofía de la historia, ninguna inevitabilidad automática. Las cosas pueden trabajar a favor de la justicia siempre que se erija una inequívoca **conciencia de la injusticia.** Por eso ya en 1843 Marx había escrito a Ruge: «La reforma de la conciencia consiste exclusivamente en esto: en que el mundo puede llegar a descubrir su propia conciencia; en que es capaz de despertar de su sueño sobre sí mismo (**man sie aus dem Traum über sich selbst aufweckt**); en que consigue **explicar** sus propias acciones (**man ihre eignen Aktionen ihr erklärt**). Nuestro fin sólo puede descansar, al igual que en la crítica de Feuerbach, a la religión, en el hecho de que las cuestiones religiosas y políticas sean elevadas hasta la forma humana de la autoconciencia (**in die selbstbewußte menschliche Form gebracht werden**)» [1,346]. Queda así definido el lado subjetivo de la revolución, el trayecto que debe reco-

rer la conciencia de las clases trabajadoras desde la ilusión y el sueño hasta el despertar y abrir los ojos. Razón y revolución: «Autocomprensión de la época sobre sus luchas y deseos: filosofía crítica» [1,346]. En efecto, Marx está hablando aquí, como todos sabemos, de la filosofía crítica alemana que arranca de Kant y Fichte y de la que el proletariado se siente legítima heredera, aquella filosofía capaz de desarrollar la subjetividad humana traspasando los límites de la muerte positivista del mundo objetivo. Éste es precisamente el lado subjetivo de la revolución, de cualquier revolución que aspire a merecer ese nombre: voluntad de cambio, conciencia de la necesidad **subjetiva**, incluso de la absoluta legitimidad moral de dicho cambio. Ahora bien, el idealismo de la subjetividad ha de cuidarse muy mucho de cualquier género de recaída en el espiritualismo estéril, en la clausura en una subjetividad impotente y ofendida que fabrica victorias a base de derrotas y claudicaciones. Y no se está hablando ahora de un espiritualismo romántico y narcisista, sino de aquella derivación histórica tendente a camuflar la inevitabilidad de la confrontación y la lucha entre clases en beneficio de ciertos experimentos sociales que, mediante una puntual realizabilidad y la siempre afirmada posibilidad de su universalización, aspiran sencillamente a realizar una revolución pacífica y sin sobresaltos. Marx y Engels enfilan sus análisis contra los experimentos sociales de naturaleza utópica por considerarlos, pese a su excelente intención, despistados y reaccionarios. Ya en 1843 advertía Marx a Ruge: «No es posible hoy negar que hay dos tipos de hechos (religiosos y políticos) que reflejan los principales intereses de la actual Alemania. Pues bien, tal y como se están dando estos hechos, habrá que enfrentarles algo más que un vago sistema a lo *Voyage en Icarie* (*ist anzuknüpfen, nicht irgendein System wie etwa die «Voyage en Icarie» ihnen fertig entgegenzusetzen*)» [1,344]. Y en el MC el ataque muestra su lado más duro y sistemático. Pese a su longitud, vale la pena leer el siguiente texto: «[Estos experimentos] rechazan todo lo que pueda significar acción política, y muy especialmente acción política revolucionaria. Quieren realizar sus aspiraciones por la vía pacífi-

ca e intentan abrir paso al nuevo evangelio social predicando con el ejemplo, por medio de pequeños experimentos que, como es natural, siempre fallan[...] Y, sin embargo, en estas obras socialistas y comunistas hay ya un principio de crítica, puesto que atacan las bases del orden social existente (*sie greifen alle Grundlagen der bestehenden Gesellschaft an*), y por eso han contribuido notablemente a la ilustración de la clase trabajadora (*zur Aufklärung der Arbeiter*). Pero, al margen de esto, sus doctrinas de carácter positivo acerca de la sociedad futura (p.ej., las que predicaban que en ella se borrarán las diferencias entre la ciudad y el campo, las que proclaman la abolición de la familia, de la propiedad privada, del trabajo asalariado, el triunfo de la armonía social, la transformación del Estado en un simple organismo administrativo de la producción, etc.); todas estas propuestas se apoyan en la desaparición de la lucha de clases (*alle diese ihre Sätze drücken bloß das Wegfallen des Klassengegensatzes aus*), de esa lucha que empieza a dibujarse y que ellos apenas conocen en su primera vaguedad» [4,490-491]. Ahora bien, tanto Marx como Engels añaden a renglón seguido: «Por eso, aunque algunos de estos autores socialistas fueron en muchos aspectos verdaderos revolucionarios (*in vieler Beziehung revolutionär*), sus discípulos forman hoy día sectas indiscutiblemente reaccionarias que no hacen otra cosa que mantener con toda firmeza las viejas visiones de sus maestros frente a los nuevos derrotados históricos del proletariado (*so bilden ihre Schüler jedesmal reaktionäre Sekten. Sie halten die alten Anschauungen der Meister fest gegenüber der geschichtlichen Fortentwicklung des Proletariats*)» [4,491]. Parece quedar claro, por lo tanto, el doble reproche formulado aquí por Marx y Engels. Tal reproche no se dirige contra los objetivos propuestos por los socialistas (abolición de la propiedad privada, de la familia, etc.), porque éstos son precisamente también los objetivos de nuestros dos autores. El problema, por un lado, es que tales objetivos son propuestos sin recurrir en ningún momento a la acción política y, más en concreto, a una acción política dimanante de una concepción nucleada en torno a la lucha de cla-

ses. Y, por otro lado, la defensa de los «experimentos mentales» socialistas por parte de unos epígonos que ya conocen las primeras formas de **lucha de clases** no puede ser concebida sino como un intento de frenar lo inevitable. Las nociones básicas de objetivos, estrategia, táctica, etc., también tienen su historia, su fecha de caducidad. Y si esto ocurría en 1848, ¿qué decir de los experimentos mentales del tipo Salario Universal Garantizado o Bonos de Riqueza Interclase defendidos hoy, y en nombre del marxismo, ciento cincuenta años después?

-IV-

«Toda lucha de clases es una lucha política...»

Como en tantas otras ocasiones, también aquí Feuerbach resulta fundamental. No sólo hay que ser materialistas en religión o filosofía. También hay que serlo en política. **Materialismo político**: la expresión es todo menos ingenua o transparente. Por lo pronto, no tiene nada que ver (mejor: no debería tener nada que ver) con cualquier versión maquiavélica de un realismo político puesto al servicio de hechos objetivos **sin más**. Desgraciadamente resultaría no sólo inmoral sino también perfectamente inútil intentar negar o camuflar la importante tradición maquiavélica que en muchas ocasiones ha gravitado sobre las acciones políticas de los comunistas. Ahora bien, si juzgamos en función de las **ideas** puestas en liza, el materialismo político depende del idealismo ético exactamente en la misma medida en que se aparta del realismo político, pues el materialismo político no es sino la conjunción de una táctica y una estrategia realistas puestas al servicio de unos ideales de emancipación del género humano. No se trata -advértase bien- de una pseudodefinition escolástica hecha a base de amontonar determinaciones extrañas entre sí cuando no francamente contradictorias, sino de una definición que aspira a ser **funcional**. Si en nombre de ciertos ideales éticos se cometen excesos, traiciones y crueldades, sencillamente se ha de sospechar que nos las estamos habiendo con un realismo político (con toda su cohorte de intrigas y paranoias) obsesionado con la conservación del poder a cualquier precio.

Para ello al realismo político le resulta necesario colocar entre sus acciones concretas en el mundo empírico y las ideas emancipatorias retóricamente defendidas una especie de lente curva -filosofía de la historia- encargada de establecer una artificial coincidencia entre ambas mediante una doble actividad: hacia «abajo», reduciendo a cero la negatividad presente en dichas acciones (pactos inexplicables, traiciones, asesinatos, etc.) al proyectar sobre ellas una filosofía de la historia capaz de redefinirlas con el signo cambiado (lo negativo se torna positivo) utilizando un lenguaje hermético y mesiánico plagado de una testaruda confianza en su victoria final en el marco de una «inteligente» -en el fondo resignada cuando no aterrorizada- aceptación de lo real existente como necesario, y hacia «arriba», reproduciendo en su seno, aunque en forma de caricatura, la naturaleza abstracta y aun utópica de unas ideas emancipatorias lo bastante borrosas como para aceptar cualquier traducción oportunista por parte de esta «lente» filosófico-histórica. Por eso precisamente toda filosofía de la historia es (a) una construcción conceptual idealista especulativa que (b) acaba justificando la realidad existente en nombre de un irrefutable «al final se verá cómo el Partido tenía razón, etc.» Las críticas de Gramsci a toda filosofía de la historia son un excelente ejemplo de crítica marxista a todo este galimatías, que, en el límite, puede llegar a ofrecer auténticos monstruos conceptuales del tipo «prefiero equivocarme con mi Partido a acertar contra él» (monstruos conceptuales cuyo abandono, para decirlo todo de una vez, suele ser el prelude de una violenta afirmación contraria mil veces más monstruosa, como, por ejemplo, la perla filosófica que nos regaló no hace mucho el señor Semprún, quien ni corto ni perezoso señaló que la gran culpable de la existencia de los campos de exterminio nazis no era otra que la voluntad de aplicar la razón humana a los problemas de la sociedad ¡vivir para ver!).

Ahora bien, la fecha de publicación del MC indica claramente que el proletariado europeo aún se halla políticamente inmaduro -bastante hace

con plantearse la necesidad de un materialismo político-, de tal manera que, como reflejan Marx y Engels, la ausencia de «lente» filosófico-histórica permite ver todavía con enorme claridad la radiografía de la situación. Conscientes ya de la inutilidad de las instituciones políticas burguesas y una vez constatado el muy limitado horizonte de los experimentos socialistas, las masas trabajadoras no tienen otro remedio que lanzarse al combate al calor de una vieja consigna anarquista y comunista: «si luchas puedes perder; si no luchas ya estás perdido». La situación es tan sencilla como esto: una realidad terriblemente injusta frente a unas ideas emancipatorias aún abstractas y carentes de elementos mediadores. El programa de lucha se encuentra abierto y sólo cuenta, como punto arquimédico, con la afirmación de Marx a Ruge: «Si no es asunto nuestro la construcción del futuro y el adelantarse a los tiempos, al menos es muy cierto que lo que queremos realizar en el mundo no es otra cosa que una crítica implacable a todo lo existente (*die rücksichtlose Kritik alles Bestehenden*), implacable sobre todo en el sentido de que esta crítica no teme sus propios resultados y menos aún los conflictos con los poderes establecidos (*und ebensowenig vor dem Konflikte mit den vorhandenen Mächten [fürchtet]*)» [1,344]. Unas líneas más abajo Marx procura «focalizar» algo más este desideratum afirmando que la crítica debe proceder «partiendo de las formas características de la realidad existente y desarrollar la verdadera realidad como su deber y finalidad (*aus den eignen Formen der existierenden Wirklichkeit die wahre Wirklichkeit als ihr Sollen und ihr Endzweck entwickeln*)» [1,345]. La lucha obrera queda así definida, y ello de un modo perentoriamente necesario habida cuenta de las más que desfavorables circunstancias que la rodean, por medio de un sobrio materialismo político en donde deseabilidad y posibilidad quedan sólidamente anudadas entre sí. Desde luego que se trata de un frágil equilibrio donde la categoría de **posibilidad real** viene a ser la encargada de «echar agua al vino», de enfriar un tanto el entusiasmo revolucionario en

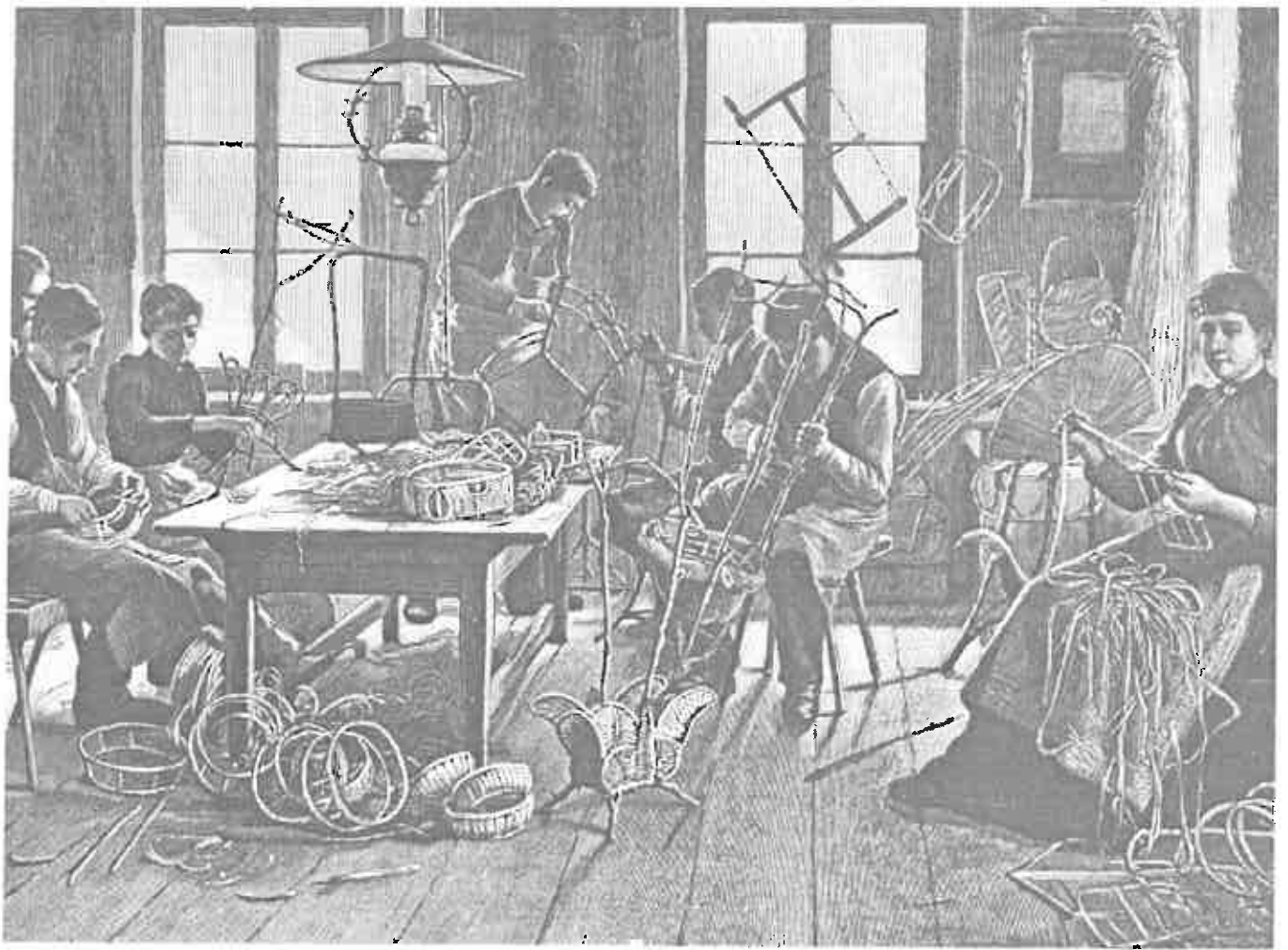
beneficio de un cálculo de probabilidades tan cercano a la responsabilidad revolucionaria como alejado de una simple astucia filosófico-histórica, pues en este caso el dolor del fracaso y la derrota queda artificialmente compensado por un sentido cuasi escatológico siempre desplazado hacia adelante, mientras que en el primer caso se trata, sencillamente, de ahorrar dolor y sufrimiento en la medida de lo posible. A la astucia el número de bajas le trae sin cuidado. Con todo, la advertencia final de Marx y Engels en el MC suena diáfana y hasta amenazante para la clase burguesa, pues viene a hacer hincapié en el hecho de que los objetivos del proletariado «sólo pueden alcanzarse derrocando por la fuerza todo el orden social existente (*ihre Zwecke nur erreicht werden können durch den gewaltsame Umsturz aller bisherigen Gesellschaftsordnung*)» [4,493].

Puede que la meta final sea presentada por Marx y Engels de una manera excesivamente resumida, casi precipitada, y que el hecho de que el proletariado resulte vencedor y con ello haga desaparecer las clases sociales en tanto que tales pueda sonar hoy día a, por lo menos, discutible. Puede también que Marx y Engels no tuvieran suficientemente en cuenta la correlación real de fuerzas que hizo posible la estremecedora cifra de 10.000 muertos en tres días en los sucesos de París de 1848 (Marx dedicó después un interesantísimo artículo al general-carnicero Cavaignac, responsable directo de la matanza). Puede, en fin, que el marxismo haya carecido (o que aún carezca) de una reflexión política materialista y que su inmenso hueco haya sido rellenado por realismos tan nefastos como incluso reaccionarios. Puede que todo esto sea verdad, pero, sea lo que sea lo que nos depare el futuro del marxismo y de las clases trabajadoras, aún resuena hoy, a siglo y medio de distancia, la llamada valiente e idealista (acaso algo ingenua en ocasiones) de la emancipación obrera por parte de Marx y Engels. Sí, es muy posible que aún tengan razón los viejos anarquistas y comunistas:

Si luchas puedes perder.

Si no luchas ya estás perdido. ■

¹ Para éste y otros escritos de Marx y Engels hemos utilizado las obras completas de ambos autores de la Dietz Verlag de Berlín (años 1956 y siguientes). Las citas se encuentran en el texto principal entre corchetes designando número de tomo y número o números de página. Así, por ejemplo, El Manifiesto Comunista (o brevemente MC) se citaría así: [4,461-493].



La Democracia en la Constitución del Proletariado en Clase

...la constitución del proletariado en clase... la conquista de la democracia.

*Joaquín Miras Albarrán**

Las clases sociales para Marx son entidades históricas que deben ser construidas. Trataremos de resumir las ideas de Marx sobre el papel de la democracia en la constitución del proletariado como clase. También trataremos de establecer que el comunismo no es un principio alternativo a la democracia, sino la forma plena o radical de la misma. Esto implica resumir las ideas de Marx sobre democracia, proletariado y comunismo.

-A- La Democracia

Marx fue desde su juventud un demócrata, y consecuentemente un político antiliberal. Los principios de la democracia y el liberalismo, desde su aparición en la Revolución Francesa -el período Jacobino y el Consulado, respectivamente-, fueron antagónicos. En Europa, tan sólo en Francia, durante los años 40, un reducido número de

liberales, nucleados en torno a Lamartine y al periódico **Le National** había comenzado a proponer la fusión de ambos principios. Durante este período, **democracia** era la denominación de movimientos de masas constituidos por clases subalternas, así como su finalidad política -con la excepción problemática de la Suiza del Sonderbund-.

Según Marx, el liberalismo se diferenciaba de la democracia no sólo por la restricción del sufragio -sufragio censitario-. También se diferenciaba por organizar la actividad de la sociedad civil de forma particularista mediante la propiedad privada, entregándola a los intereses privados, y por separar la actividad política de la sociedad civil, mediante la organización del «Estado Político», formado por burocracias políticas profesionalizadas.

La propiedad privada, en la sociedad civil, y el Estado político como ámbito e instrumento de la práctica política son las dos grandes enajenaciones de la soberanía o capacidad de autodeterminación real del Pueblo.

*- Joaquín Miras es director de la revista *Realitat*

Marx desarrolla exhaustivamente estas ideas en el manuscrito de Kreuznach. Allí Marx reconoce que su crítica de la concepción estatista de la política es deudora de autores «franceses modernos»; es decir, de la tradición sostenida por intelectuales revolucionarios que preservan las ideas de la Revolución Francesa -y de la izquierda de la Ilustración- y que, desde 1830, empujan la naciente conciencia política del movimiento obrero francés organizado en torno a las agremiaciones de los «hombres de oficio».

Marx sabe que el «Estado político» moderno, surge con el Directorio napoleónico, el cual continúa y enriquece la tradición burocrática del Estado feudal absolutista. Y que es la contrapartida funcional a la regimentación de la sociedad civil bajo el principio de la propiedad privada. El «Estado Político», que aparenta ser la fuerza dominante de la sociedad, no es sino una consecuencia de la sociedad burguesa, sólidamente unificada, mediante el mercado. Por ello el «Estado Político debe desaparecer en la verdadera democracia».

Pero Marx no rechaza la actividad política. Por el contrario, Marx se define partidario de un democratismo político que tiene como fin imponer el poder del «demos» sobre la totalidad de los ámbitos de la actividad social que organizan la comunidad -»Estado» a secas, en aquel escrito-.

La alternativa que se concluye de los escritos de Marx es el autogobierno directo de todos los individuos asociados sobre su propia actividad colectiva; en primer lugar, sobre la producción, y también sobre las demás actividades socialmente organizadas de la sociedad civil, incluido el poder municipal. Esta alternativa política se completa con el desarrollo de la Centralidad Legislativa, característica propia de la República Una e Indivisible, mediante la creación de una Convención de representantes delegados, mandatados y revocables en cualquier momento, que ejercen la función de instancia de mediación para la adopción de decisiones políticas comunes entre las diversas comunidades políticas de base que se organizan dentro de la república.

Marx rechaza explícitamente la unión entre el principio del Estado burocrático y la democracia, que proponen los liberales demócratas, pues la democracia queda limitada en este caso al ejercicio del sufragio universal y a la elección entre programas políticos que deciden tan sólo sobre la actividad política del Estado burocrático. El rechazo de una alternativa tal, donde la «república es allí tan solo un régimen», se expresa con una contundencia que tiene la virtud de la claridad: Marx compara y asimila los Estados Unidos de América, que es el único estado donde se produce esta situación en los años cuarenta, con uno de los estados que más odia y desprecia: Prusia.

En escritos posteriores -antes, incluso, de su partida hacia París, p. e.: **La cuestión Judía**- volverá sobre estas ideas y rechazará con mucho énfasis que el Estado político pueda ser el medio o instrumento que permita a los revolucionarios transformar la sociedad civil y liquidar la

propiedad privada. Esta posibilidad, que Marx y Engels creen, erróneamente, que se había producido durante el período jacobino de la Revolución Francesa es tratada con desprecio y temor. Marx la denomina «revolución permanente» y considera que conduce directamente a la catástrofe y a la reimplantación de la propiedad privada y de la burguesía, tras haberse mantenido provisionalmente en el poder, tan sólo mediante el terror. En realidad, y sin saberlo -pasarán muchos decenios antes que consigan salir de su error sobre el Jacobinismo- Marx y Engels se inscriben dentro de la tradición de la **democracia jacobina**.

En resumen, antes de su llegada a París, el demócrata Marx considera el Estado burocrático un instrumento político del liberalismo, opuesto al poder popular e incapaz de ser el medio que extienda la democracia a la totalidad de la formación social o comunidad. Aunque aparentemente, es el medio que crea la ciudadanía y posibilita la actividad política de todos los ciudadanos en pie de igualdad, en realidad, limita la posibilidad de apropiación consciente por parte del ser humano de su propia genericidad social mediante la acción política y la pone en manos de profesionales, y posibilita que la actividad de la sociedad civil se constituya como un poder ajeno a la voluntad de los individuos que la producen.

Comprende, además, que una política democrática alternativa a este estado de cosas, capaz de abolir a la vez la ordenación de la sociedad civil mediante la propiedad privada y la competencia, y la limitación de la política impuesta por el Estado burocrático, ejercida por especialistas ha de surgir del propio seno de la sociedad civil, como consecuencia de su propia dinámica de contradicciones y conflictos. Pero Marx ignora cuál puede ser el agente que constituya esa posibilidad. Antes de su viaje a París, Marx se encuentra en un callejón sin salida.

-B- El Proletariado

«Proletariado» es un término que procede de la Revolución Francesa, y que podemos encontrar en los escritos de Robespierre (p. e. «Discurso en defensa del plan de educación nacional de Michel Lepeletier», de 13 de julio de 1793) para definir a la mayoría de la sociedad que se opone a la «nueva aristocracia del dinero». Es el verdadero Pueblo, o demos, expropiado a traición y mediante la violencia de medios de vida y poder político por los comerciantes y propietarios.

«Proletariado» es el término que la clase obrera francesa organizada utilizaba para autodenominarse a sí misma y a los demás grupos sociales subalternos explotados, en vísperas de la revolución de 1848, lo que revela las continuidades políticas entre la democracia de la Revolución francesa y la democracia articulada como proyecto alternativo por los obreros: la misma democracia jacobina.

Marx encuentra en París un movimiento democrático cuyo núcleo es la clase obrera organizada, nacido en la sociedad civil como consecuencia de la propia lucha de

clases, que enarbola la democracia como principio organizativo alternativo al capitalismo, y en el que en consecuencia, se debaten diferentes proyectos para democratizar la sociedad civil, incluida la propia organización del trabajo o economía.

La alternativa democrática a la sociedad y al estado burocrático es el propio movimiento político democrático de la «democ. soc.», que pugna por extenderse a lo largo de todo el país y por constituirse en poder real en la sociedad frente a la burguesía y el «Estado político» o burocrático. Su proyecto político democrático consiste en la asociación directa de los productores-ciudadanos libres, en sus centros de trabajo, en sus asociaciones culturales y cooperativas, en las municipalidades que siempre fueron un enemigo del poder de los aparatos de estado. Por ello, este movimiento que trata de vertebrarse a sí mismo como alternativa directa de civilización frente a la burguesía, concibe la consecución del «sufragio universal» como la etapa final en la que se alcanza «la abolición del Estado y la sociedad burguesa», con frases de Marx.

Marx se incorpora entusiasmado a este movimiento. Su trabajo intelectual, desde entonces, es consecuencia de la observación participante del movimiento, ya que comparte los principios y la autocomprensión del propio movimiento. Realiza nuevos estudios y traduce todos sus conocimientos previos al lenguaje y principios políticos de los obreros, con el fin de ayudar a su desarrollo como agente capaz de organizar a la mayoría de la sociedad.

El tema de estudio primordial de Marx y su nuevo amigo y colaborador, Engels, es la lucha de clases, pues comprenden que a partir de ella ha surgido el movimiento democrático nucleado por la clase obrera. Marx y Engels analizan que las clases sociales son un fenómeno histórico moderno, y que la primera clase social constituida fue la burguesía. El resumen de las conclusiones a las que llegan mediante su método histórico genético es el siguiente.

Las clases surgen cuando determinados grupos de individuos que contraen con el poder social dominante el mismo tipo de relaciones sociales subordinadas, se comienzan a asociar, a consecuencia de la experiencia de fracaso en la lucha individual. Primero se organizan localmente; progresivamente, la organización se extiende por toda la comunidad política en la que se encuentran, como resultado de la propia experiencia exitosa que obtienen de su actividad organizada. Esto genera nueva fuerza y nuevas capacidades y facultades en las individualidades que se organizan. De esta lucha de clases va surgiendo la propia clase, es decir, la organización de individuos que se auto-definen conscientemente como «clase»; que han construido su identidad social, a partir de su propia experiencia, también construida. Pero esta identidad no es una mera elaboración simbólica o lingüística «ideológica»: remite a las nuevas capacidades y facultades individuales, a las nuevas actividades prácticas generadas por el nuevo tejido organizativo, todas ellas substantivas, a la nueva cultura material y al poder real ejercido sobre la materialidad de la sociedad, que surgen de la organización en este proceso.

El ser social -plástico- determina la consciencia social.

Cuando las masas organizadas llegan a desarrollar un poder sobre la actividad práctica material que les permite experimentar la posibilidad de sustituir el orden existente, pasan a autocomprenderse a sí mismas como clase, y a partir de esa experiencia se liberan del proyecto social hegemónico por los grupos sociales políticamente dominantes. La conciencia plena se alcanza y se expresa en la elaboración de una alternativa concreta de sociedad: en una propuesta política, que abarca a la inmensa mayoría de la sociedad y propone una alternativa de civilización.

Sólo tras este proceso concreto de luchas, y de desarrollo concomitante de organización, de capacidades humanas, de alianzas y de proyecto político alternativo para todos los ámbitos de la sociedad, en el que se expresa la propia consciencia plena de ser una clase, Marx y Engels conciben que la clase ha logrado constituirse como tal.

Sin embargo, las condiciones concretas de la burguesía, su propio orden productivo, basado en el dominio privado de los medios de producción y en la competencia entre capitalistas, empuja a los individuos de esta clase a concentrarse en la gestión particular de sus negocios. En consecuencia es una necesidad inherente a su modo de producción la constitución de un poder político como ámbito separado frente a la producción, que garantice el funcionamiento y gestión de los asuntos generales de la sociedad, de los que depende la posibilidad de reproducción de la misma, pero que los capitalistas, concentrados en la gestión de sus negocios particulares, no pueden gestionar directamente. Este poder político separado de la sociedad civil, es confiado a profesionales especialistas.

Cuando la burguesía alcanza la plena autoconsciencia, que se concreta en su propio proyecto político, éste posee como pieza fundamental la instauración del poder político en una forma doblemente especial, como Estado político separado de los asuntos privados de la sociedad civil. El Estado Liberal moderno es el orden político inherente a las necesidades de la burguesía.

El proletariado posee otras características, según perciben Marx y Engels, además de la especial de no poder liberarse sin liberar a los demás grupos de la sociedad. La historia de la constitución del proletariado en clase, estudiada por los dos clásicos, parte también de las luchas inmediatas en la sociedad civil, en el ámbito de la producción, en contra de la explotación y por la mejora del salario y las condiciones de vida; estas luchas conducen a que los explotados comiencen su actividad organizadora, reactivando y reelaborando o creando prácticas organizativas y saberes culturales.

Según los clásicos, los obreros manuales experimentan directamente que la actividad productiva está socialmente organizada y planificada de forma estricta en el ámbito de cada unidad productiva «socialidad del trabajo dentro de la enajenación», hasta extremos antes insospechables, por una clase social, la burguesía, cuyos individuos tienen «la ganancia como su fin». Pero esta actividad social está sometida al poder despótico de un sólo individuo, el capi-

talista.

Las relaciones capitalistas de producción organizan socialmente de forma inmediata las capacidades productivas de los obreros, desarrollan y multiplican su productividad, lo que se convierte en un poder contra ellos mismos, mediante el que se los somete. Los obreros se ven obligados a competir permanentemente entre sí, y durante las crisis de sobreproducción que esta fuerza productiva provoca quedan en paro y caen en la miseria, etc. El pensamiento cotidiano percibe que el capitalismo no permite «entre hombre y hombre, ningún otro vínculo que el interés desnudo, que el insensible «pago al contado»».

Los obreros experimentan la comunitariedad inmediata de la actividad productiva; experimentan también la imposibilidad de enfrentarse individualmente a los capitalistas, y que cualquier tipo de resistencia sólo puede partir de la organización colectiva de los trabajadores, entablada de mutuo acuerdo. Frente a la socialidad despóticamente organizada sólo cabe la socialidad democráticamente organizada.

Con la organización democrática estable para luchar por sus condiciones sociales de vida y por mejorar su existencia los obreros descubren el placer por la propia organización, por la discusión y la reflexión en común sobre los problemas colectivos. Los éxitos en la lucha les inducen a desarrollar nuevas actividades y nueva organización; esto implica el desarrollo concomitante de nuevas capacidades y facultades individuales, y se abre un proceso de «dialéctica positiva». La organización se convierte en una necesidad por sí misma: la democracia se convierte en una característica inherente y necesaria de las organizaciones obreras y del comportamiento de los obreros organizados. Se desarrollan y democratizan también así en los individuos las capacidades y facultades que posibilitan una vida política y que son condición de posibilidad del ejercicio de la democracia directa o radical sobre la totalidad social.

El desarrollo de la organización, que genera la experiencia de control de la actividad y de poder convertirse, consiguientemente, en alternativa de civilización, viene precedida y acompañada de una característica que tanto *Los Manuscritos de París*, *La Ideología Alemana*, *La Miseria de la Filosofía*, e implícitamente *El Manifiesto Comunista*, señalan como condición de posibilidad fundamental: los obreros manuales se dedican a las actividades productivas estratégicas para el sostenimiento del desarrollo civilizatorio, y poseen individualmente y sin mediación el conjunto de saberes que permite desarrollar esas actividades productivas. El saber está compartimentado según una división técnica del trabajo, por ramas, oficios e industrias, pero no está socialmente dividido, o controlado por la clase dominante, ya sea debido a la posesión por las «gents de métier» de conocimientos técnicos complejos, o por la trivialidad de los conocimientos implicados en el proceso productivo. Además, la burguesía «Ha convertido en sus obreros asalariados al médico, al jurista, al cura, al poeta y al hombre de ciencia».

No todos los grupos subalternos, poseen este saber -los

campesinos, mayoría social, no-, pero sí está en posesión de ellos una fracción de los explotados, los obreros manuales. Este acontecimiento, producto de la historia concreta, establece una situación civilizatoria sin precedentes, pues los productores directos se hallan en condiciones de tomar decisiones conscientes sobre la actividad que reproduce la sociedad: su propia actividad, clausurando en la práctica la diferencia histórica entre hacer y pensar.

Esto genera la experiencia inmediata de que el capitalista es innecesario en el proceso productivo. La posesión de estas capacidades es la condición previa de posibilidad -«Dynamis», «potencia», «en sí», o «posibilidad real»- de la que depende la existencia de otros futuros posibles. Esta característica establece la condición de posibilidad para que un movimiento democrático de masas que incluya a estos individuos pueda plantearse la democratización de la sociedad desde su misma raíz, incluyendo el propio proceso productivo. Según escribe Marx en *La miseria de la filosofía*, «De todos los instrumentos de producción, la fuerza productiva más grande es la propia clase revolucionaria. La organización de los elementos revolucionarios como clase supone la existencia de todas las fuerzas productivas que podían engendrarse en la vieja sociedad».

Además los obreros ya no dependen de las pequeñas comunidades inmediatas -familia, gremio, localidad- para reproducir su vida cotidiana. Comprenden desde su experiencia inmediata que la comunidad social de la que depende la reproducción inmediata de su vida es, directamente, la formación social organizada por el capital mediante el mercado. A ella se subordina la posibilidad de apropiación por parte de cada individuo de la civilización -la esencia genérica de la especie, la hominización-. Sin poseer la capacidad política de control sobre la actividad social comunitaria, la vida individual se deteriora y resulta imposible desarrollarla «a nivel de especie». Pero la experiencia demuestra también que el «Estado político», además de excluir a los obreros como ciudadanos, o tratarlos como ciudadanos de segunda categoría, es inservible para generar el control político sobre la actividad social y evitar que se convierta en un poder enajenado, resultante de la colisión ciega entre intereses individuales, pues no interviene en la sociedad civil sino de forma complementaria.

Por todo ello, el tejido organizativo crece en profundidad y tiende a abarcar y luchar por la democratización del control de la totalidad de actividades que constituyen la cultura material, en conflicto con el poder burgués. Se desarrolla también en extensión, abarcando toda la «formación social», nombre que recibe en Marx la «comunidad perfecta» de Aristóteles, es decir, aquella unidad social de la que depende de forma inmediata el desarrollo pleno de los individuos como «seres genéricos» o plenos en sus facultades, y que posibilita la realización de la «vida buena».

Estas condiciones producen la necesidad de desarrollar y extender la organización colectiva de los trabajadores, constituida por infinidad de microasociaciones con múltiples fines cuyo principio general es la autoorganización

democrática de la propia actividad en conflicto con la burguesía, y que abarcan desde la lucha social directa contra la explotación en el trabajo, al desarrollo de una cultura solidaria opuesta a la burguesa. A medida que estas organizaciones de base se van estructurando en un solo movimiento dentro de la formación social, este doble proceso desarrolla el poder material del movimiento democrático sobre la realidad social. Además, esta actividad desarrolla y extiende la experiencia a través de la que se abre paso la democracia como principio o valor axiológico y como alternativa para todo conflicto. Las condiciones de posibilidad de la democracia radical son utilizadas y puestas en obra.

En resumen, la lucha generada por el movimiento democrático organizado de masas en oposición al poder burgués, desarrolla en sus miembros una cuádruple experiencia común: como individuos organizados por el capital dentro de la producción, como poseedores del saber, como personas que perciben su inserción directa en la sociedad civil organizada por el mercado y como individuos libres e iguales organizados democráticamente en organizaciones democráticas propias y que van desarrollando las capacidades y facultades del ejercicio directo de la democracia sobre su actividad colectiva.

El proceso abierto por el movimiento democrático crea las condiciones de posibilidad para dar el salto y elaborar un proyecto político orgánico de su experiencia, que se proponga como fin inmediato conseguir que la capacidad de decisión colectiva consciente esté inherentemente unida a la actividad social organizada que produce y reproduce inmediatamente la sociedad, de la que los miembros del movimiento son los ejecutores. Es decir, están puestas las condiciones materiales de posibilidad para que se abra paso, desde la nueva actividad democrática y la concomitante experiencia construida, la comprensión de que la democracia es el principio organizativo de la totalidad de relaciones sociales.

Las organizaciones de base del movimiento son el producto de la soberana decisión de sus miembros: de la democracia directa. Por esto, cuando el proletariado alcanza a organizarse y autocomprenderse a sí mismo plenamente en un gran movimiento mayoritario, lo hace en concreto, desde esa experiencia, y crea un proyecto político basado en ella como alternativa práctica de sociedad. Ese proyecto es la democracia radical de toda la sociedad.

La democracia es la praxis que constituye al proletariado en clase doblemente: como proceso de autoconstrucción y como proyecto político de sociedad. La constitución del proletariado en clase se logra mediante el proceso de lucha y «conquista de la democracia».

Desde esa experiencia, la política no es concebible como actividad ajena a la propia actividad cotidiana que ejercen los individuos organizados. Desde la vivencia inmediata de una experiencia real, como la que resumo aquí, Marx y Engels escriben en *El manifiesto*, entre otros textos, que el «estado» ha de quedar constituido por el propio «proletariado organizado como clase dominante», y debe ser suprimido todo cuerpo especializado de burocracia profesio-

sional al margen de la sociedad civil y toda decisión política separada de la misma.

La democracia concebida y creada por el movimiento obrero organizado en 1848 y por Marx y Engels es una realidad práxica, vinculada a todas las actividades sociales de forma inherente. La democracia crea sustantivamente al movimiento, que no puede existir sin ésta; crea sustantivamente la nueva sociedad que consiste en el desarrollo de organizaciones directas que posibilitan el ejercicio de la voluntad soberana sobre todos los ámbitos de acción por parte de los agentes directamente implicados, y que surgen de la propia lucha de clases; crea, en la etapa final, el proyecto político democrático concreto que impone la abolición del orden social anterior y abre paso al nuevo orden democrático.

Esto implica democracia en la producción inmediata. Democracia comunal o municipal, en la comunidad local inmediata, mediante la elección de mandatarios. Centralidad legislativa en la formación social, mediante delegados mandatados -y de quienes la agencia gubernamental es un apéndice-, para mediar en la toma de decisiones políticas sobre alternativas a elegir dentro de la «República Una e Indivisible». El sufragio, que en nuestra experiencia de ciudadanos atomizados de democracias estatales liberales -donde «la república es sólo un régimen»-, es un poder tan débil y a la vez, lo único que legitima a los regímenes actuales para utilizar el nombre de «democracias», se convertía para ellos en lo único que habían de conseguir. El poder ya estaba en ellos, como hoy en está en el burgués. La política democrática, en las condiciones de posibilidad que se dieron y que debemos reorganizar para el presente desde nuestras condiciones históricas, no es el medio de creación de un poder, ni de un contrapoder, sino la restitución a los explotados mismos del enorme poder creativo que poseen sus actos.

-C-

El Comunismo

La adscripción de Marx al comunismo ha sido interpretada como un cambio en su pensamiento que le lleva a abandonar anteriores ideas democráticas. No como una radicalización del principio democrático. El ideario comunista es interpretado como una elaboración muy personal de Marx, a partir de ciertas ideas preexistentes, pero todas ellas muy toscas. Marx habría partido de la teleología de Hegel para esta elaboración, que plantea la posibilidad de una nueva etapa evolutiva de la humanidad.

Sin embargo, Marx y Engels explican reiteradamente que el comunismo es un principio político «francés», arraigado en las masas, que ellos asumen precisamente porque es un principio «de masas» -no uno de esos proyectos «inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo»-, y porque da respuesta concreta al deseo de las masas de trastocar materialmente la sociedad y porque no confunde emancipación humana con el estado constitucional o el representativo democrático. Marx y Engels in-



Motín del pan en París, 1846

sisten en el carácter no estatista de la propuesta política en que consiste el comunismo «francés» e «inglés», en oposición al estatismo hegeliano, «alemán», que mantienen por esas fechas Bruno Bauer y otros.

Además recalcan que, si bien, en otro tiempo, hubo un comunismo tosco, existe ya, tanto en Francia como en Inglaterra, al margen de su propia intervención, un «comunismo desarrollado», e insisten en que «el pueblo es comunista, pero dividido en una serie de fracciones diversas» -La Sagrada Familia-. Esta frase, que en su espontánea interpretación actual, resulta falsa debe ser entendida a la luz de lo que, por las mismas fechas, escribía Engels en su artículo «La Fiesta de las Naciones en Londres»: la democracia moderna, emanada de la Revolución Francesa alcanza su desarrollo pleno en el movimiento práctico del comunismo, «La democracia de hoy día es el comunismo». En ese momento, según Engels, no existe democracia que no se plantee la igualdad social y no trate de instaurarse sobre la totalidad de relaciones sociales de las que depende la igualdad social de los individuos.

Ambos autores están señalando que la igualdad real y el poder popular -democracia- sobre la sociedad sólo pueden alcanzarse plenamente si se asume la abolición de la propiedad privada, y dado que la democracia es un movimiento social organizado por la lucha de clases, «Al calcular las huestes comunistas, se pueden contar tranquilamente también las masas democráticas».

Quienes han interpretado el comunismo como una teleología hegeliana, a menudo han recurrido a Los Manuscritos de París de 1844. Esta interpretación se acoge a una frase según la que «El proceso entero de la historia es así la procreación real del comunismo».

Sin embargo, todo el libro, y muy especialmente el apartado en el que trata del comunismo, está repleto de referencias al ser humano como «Ser social», y a la «comunidad humana» como entidad ontológicamente prioritaria a la del individuo; en el mismo folio en el que se encuentra la frase que he reproducido escribe Marx también «la sociedad es la unidad esencial perfecta del hombre con la naturaleza». Quizá la referencia a la naturaleza ha ocultado que estamos ante la definición de la Polis, como unidad

social perfecta, que garantiza la vida buena del ser humano, que Aristóteles da en la *Política* y en la *Ética Nicomáquea*.

Poco después Marx aclara que esa relación perfecta del hombre con la naturaleza se desarrolla mediante la «industria» y las ciencias naturales, que son resultado de las «facultades humanas» -dynamis-.

La interpretación teleológica, hegeliana, contraria a la democracia, del texto de Marx está fuera de lugar. Una vez más, Marx moviliza a Aristóteles contra Hegel. La propuesta intelectual de Marx parte de la ontología social de Aristóteles, a la que considera muy superior al individualismo metodológico «robinsonadas» que se encuentra en los autores de su época. A

partir de ella, elabora Marx su interpretación del origen histórico, y del proyecto comunista como toma de conciencia de que el desarrollo coherente del principio de la democracia implica la radicalización de la misma: su extensión a todos los ámbitos de la actividad humana.

En resumen, su interpretación es la siguiente. El ser humano es un ser social, dado el desarrollo de la división del trabajo, como sabía Aristóteles. La historiografía constata empíricamente que la humanidad ha ido desarrollando su carácter social, haciendo más complejas y extendiendo más las relaciones sociales contraídas entre los individuos para producir y reproducir sus condiciones de vida mediante su actividad. Las relaciones sociales poseen prioridad ontológica sobre el desarrollo de las facultades -en el futuro «fuerzas»- productivas, sin que ello elimine la libertad de hacer y decidir del individuo sobre la propia sociedad, una vez es formado por la sociedad y dotado de facultades -prioridad ontológica de la existencia sobre la esencia-.

El capitalismo ha desarrollado de forma gigantesca este carácter social de las relaciones humanas, poniendo al descubierto el carácter comunitario, interdependiente, de la sociedad, y que el fin al que se orienta esta complejización de las relaciones sociales, es la producción material, que es producción del ser humano, pues el individuo es el ser social. Sin embargo el capitalismo se apropia privadamente de las actividades sociales, públicas, que reproducen la vida de la comunidad y de los individuos. La crudeza con que se pone al descubierto esta doble realidad permite que pueda ser percibida desde el pensamiento cotidiano de las masas. La percepción de que el ser humano es resultado inmediato de la totalidad de relaciones sociales. Esto implica, según Marx, que el movimiento democrático comprenda que el desarrollo coherente de la democracia, o poder popular, es el comunismo. El comunismo no es sino la toma de conciencia del carácter radicalmente social del ser humano, y de la necesidad consecuente de poner bajo el poder popular las condiciones sociales que producen al ser social; muy en particular, la comprensión de la necesidad de extender la democracia a la actividad productiva y las relaciones sociales que la organizan. ■

Democracia, Política, Revolución

(150 años después)

Joan Tafalla*



Federico Engels dirigiendo la construcción de barricadas en Elberfeld

«Tenemos de tener conciencia clara de que se trata de un nuevo comienzo o -si se me permite la analogía- de que no nos encontramos ahora en los años veinte del siglo XX, sino, en cierto modo en los comienzos del siglo XIX, tras la revolución francesa, cuando comenzaba a formarse lentamente el movimiento obrero.»

Luckács

En el Manifiesto Comunista (MPC), los conceptos democracia, política y revolución reciben un uso y un significado muy diversos a los usos y significados dominantes 150 años después, incluso en las organizaciones que se reclaman del viejo tronco del movimiento comunista. El proceso histórico transcurre, la prepotencia del sistema tras sus últimas victorias, su hegemonía cultural y su incidencia en el sentido común de las masas han modificado profundamente esos usos y significados.

Parto de la base de que Luckács tenía razón, cuando percibía con visión prospectiva, hace ya más de treinta años, la integración y compatibilidad del socialismo liberal en el sistema, al tiempo que la derrota y el agotamiento del estalinismo, y afirmaba la necesidad de un nuevo comienzo, comparando la situación de los revolucionarios con la del jacobinismo tras la derrota de Waterloo. Partiendo de ese diagnóstico quizá sea pertinente

examinar los usos y contenidos de estos tres conceptos en el Marx de los años 40 del siglo pasado, rastrear su evolución en el resto de su obra y considerar si, tras los avatares sufridos, pueden formar parte de las bases teóricas de ese nuevo comienzo.

-1-

La democracia, la política y la revolución en el Manifiesto y en la obra de Marx i Engels.

Para Marx y Engels, la democracia se identifica con el acceso de la mayoría o proletariado al poder. El concepto de proletariado en Marx, es diferente del dominante tanto en el marxismo kautskyano como en el estaliniano: Marx no era «marxista».

En el Manifiesto, Marx afirma: «el primer paso de la revolución obrera lo constituye la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia» (MPC). En un borrador del Manifiesto llamado Principios del Comunismo (PC), escrito pocos meses antes por Engels (cuya forma de exposición, no sus contenidos, fue abandonada por M. y E. de mutuo acuerdo) a la pregunta «¿Qué curso adoptará el desarrollo de la revolución?», se contesta: «Antes que nada instaurará un ordenamiento estatal democrático, y con ello, directa o indirectamente, el dominio político del proletariado...»(PC). Es decir, para Marx y Engels, sin ese acceso al po-

der por parte del proletariado no se puede, propiamente, hablar de democracia. Se puede opinar sobre ello lo que se quiera pero no se puede afirmar seriamente que no estamos ante una determinada teoría del Estado, de la revolución, de la democracia y de la política.

La diferencia entre aquello que las clases políticas de los países occidentales llaman democracia y la democracia de Marx, de los jacobinos y de los integrantes del llamado partido democrático y de los cartistas en los años 40 del siglo pasado es, radical. (Miras,1997)(Labica,1990)

La leyenda de que en Marx no había una teoría del estado y, por tanto de la política, ha gozado de gran éxito. Es de notar que esa falsa idea, aparentemente profunda, ha sido la dominante en aquel constructo elaborado por Kautsky y otros, llamado marxismo, tanto en su versión social-liberal, como en la estaliniana.(Eugenio del Río, 1993)

Stalin y los suyos señalaban esta supuesta falta de teoría del estado, de la política y del partido en Marx para autootorgarse la misión de « completar» a su conveniencia la «teoría marxista del Estado»(Labica, 1984). No interesa, en esta contribución, profundizar más en el examen de la adulteración estaliniana del marxismo, puesto que se trata de una tarea que ya ha sido realizada y, también porque la historia ya le ha ajustado cuentas de for-

*.- Joan Tafalla es miembro del Consejo de Redacción de *Realitat*

ma rotunda, incluso catastrófica.

Me interesa más examinar las razones por las que la otra versión (la que se desarrolla entre Berstein y Bobbio) de esa leyenda continúa teniendo tanto éxito, incluso en nuestros días. Esa leyenda sirve para encubrir la conversión de parte de la izquierda a los dogmas del liberalismo. Con ello se fundamenta el accionar de una clase política y sindical funcional al estado liberal, que considera imprescindible la utilización del estado burocrático, procedimental y separado de la sociedad civil, como instrumento de las reformas. Una clase política que se autootorga la representación de la clase obrera y de las clases subalternas, en el seno del estado liberal, y que rechaza toda expresión autónoma de esa clase con respecto a ese estado.

Veamos otro paso del Manifiesto en que se confirma la existencia de una concepción del estado en Marx: «El proletariado utilizará su hegemonía política para despojar paulatinamente a la burguesía de todo su capital, para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del estado, es decir del proletariado organizado como clase dominante, y para incrementar lo más rápidamente posible la masa de las fuerzas productivas»(MPC). Subrayemos: el estado «es decir el proletariado organizado como clase dominante». Eso, desde luego, no puede hacerse utilizando-gestionando el aparato de Estado liberal, ni creando un estado situado por encima, al margen y opresor del proletariado.

El dilema teórico consiste en decidir si consideramos todo esto como fraseología inmersa en el ardor expositivo de un manifiesto revolucionario en las vísperas de la conmoción del 48, o bien si le otorgamos un valor de propuesta teórica.

Cierto que tanto Marx como Engels en el desarrollo teórico y político de su obra, sin abandonar en ningún momento esa concepción, realizaron retoques, a la luz de la experiencia, a esa idea. Véase, por ejemplo, el prólogo a la edición alemana de 1872 del MPC, o en la «Guerra Civil en Francia» (GCF)(1871), cuando tras la Comuna afirma que : « Pero la clase

obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina del Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines». El capítulo III de este trabajo de Marx resume toda una concepción del estado, de la política, de la democracia y de la revolución olvidada al unisono por el estalinismo y por el socialismo liberal, que Marx resume diciendo: «...la comuna era, esencialmente, un gobierno de la clase obrera, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política por fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del proletariado»(GFC).

Cuando criticamos el estatismo predominante en las dos corrientes mayoritarias del movimiento obrero es bueno retomar, como punto de partida, la crítica a la concepción lassalleana del estado presente en la «Crítica al programa de Gotha»(CPG) (1875). Para Marx el estatismo de los lassalleanos consistía en aceptar la separación entre estado y sociedad: «Que efectivamente por «Estado» se entiende la maquinaria de gobierno o se piensa que el estado, por efecto de la división del trabajo, constituye un organismo propio, segregado de la sociedad...». Podemos encontrar un desarrollo de esa idea en el prólogo de Engels de 1891 a la GCF: «En un principio, por la simple división del trabajo, la sociedad se creó órganos especiales destinados a velar por sus intereses comunes. Pero a la larga, estos órganos, a la cabeza de los cuales figuraba el Poder estatal, persiguiendo sus propios fines específicos, se convirtieron de servidores de la sociedad en señores de ella».

Esta crítica se refiere no solo a los estados absolutistas, si no a las propias repúblicas democráticas, cuando en ellas no domina el proletariado. La idea engelsiana de que la forma política de la dominación del proletariado, o sea la democracia es la república democrática comunal, no implica que considere por ejemplo a los USA una verdadera forma de democracia. Esa posición, además incluye toda una visión sobre la política y sobre la clase política, aún hoy muy actual. En el mencionado prólogo, Engels se extiende en la crítica de la clase política de

los USA: «No hay ningún país en que los 'políticos' formen un sector más poderoso y más separado de la nación que en Norteamérica. Aquí cada uno de los grandes partidos que alternan el gobierno está gobernado por gentes que hacen de la política un negocio, que especulan con las actas de diputado de las asambleas legislativas de la Unión y de los distintos Estados federados, o que viven de la agitación en favor de su partido y son retribuidos con cargos cuando éste triunfa»(Prólogo a GCF). Más adelante, califica esto de yugo insostenible y pantano de corrupción. «Y es precisamente en Norteamérica donde podemos ver mejor cómo progresa esta independización del estado frente a la sociedad, de la que originariamente debía ser un simple instrumento» (GCF).

Como limitación superada más tarde, podemos anotar el centralismo presente en textos como PC, el MPC u otros textos de los años 40, consistente en un visión incompleta de la consigna de república única e indivisible será matizado posteriormente por Marx y Engels, en los textos citados y en otros (Texier, 1995). Esas correcciones en el sentido de la república comunal, y de la descentralización han sido olvidados o enterrados bajo toneladas de manuales deformadores y por una práctica centralista burocrática que ha empañado la imagen y la propia concepción del comunismo y del socialismo.

Para tomar nota de otra insuficiencia importante del MPC, debemos recordar también que el concepto de hegemonía del proletariado que se usa en él, parece deber más al concepto helénico de hegemonía como dominación que a la visión más amplia y comprensiva de hegemonía que debemos a una tradición que arranca de Mártov, y pasando por Lenin, hasta llegar a Gramsci y que amplía el significado del concepto añadiendo a la coerción, la capacidad de dirección, la idea de reforma intelectual y moral.

Sobre todo ello se puede opinar lo que se quiera. Pero la afirmación de que Marx ni Engels tuvieron una «teoría del Estado», no se sostiene dentro de una concepción intelectualmente honesta.

-2-

Democracia y política.

La idea marxiana de superación del «Estado Político» en el comunismo, de la que es deudora la idea leniniana de la cocinera que se ocupa de los asuntos del estado no se contraponen en absoluto a la necesidad de hacer política, no significa en ningún momento un antipoliticismo. Pero no es menos cierto que se trata de una invitación a la política como instrumento de transformación social y no de mera gestión del presupuesto del estado existente. En Marx y Engels tanto la democracia como la política van unidas a la idea de transformación social.

En cambio, la concepción liberal de la política es contradictoria con la democracia. Pervierte la democracia cuando la transforma en una mera técnica para la toma de decisiones, cuando olvida su sustancia. La importación de esa idea procedimental de la democracia dentro del movimiento obrero halló un terreno fértil en la corriente que nace con el estatismo de Lassalle, que se desarrolla con Bernstein y que se expresa por ejemplo, en los combates de Norberto Bobbio contra la hegemonía cultural y social del PCI en los años sesenta y setenta del presente siglo, hasta su victoria incondicional con la formación del PDS (Bobbio 1977 y 1989). La crítica del estalinismo que se realizó en los partidos comunistas durante los años sesenta y setenta bebió demasiado de esas fuentes y comportó una integración en el sistema liberal de partes importantes de los mismos.

¿Cuales son las condiciones según Bobbio para que haya democracia? «La podemos reconocer esencialmente en cuatro. Primero: sufragio universal e igual para los adultos; segundo: derechos civiles que aseguren la libertad de expresión y la libre organización de corrientes de opinión; tercero: decisiones tomadas por la mayoría; cuarto: garantías de los derechos de las minorías contra los abusos de la mayoría» (Perry Anderson en Bobbio 1989)

Creo que la definición de Bobbio es correcta, aunque muy insuficiente. Además, esos criterios corresponden, en parte a las propuestas expuestas

tanto en el MPC como en GCF, como en la CPG y en otros textos democráticos del siglo pasado.

La Comuna por ejemplo, fue el primer ejemplo de estado organizado sobre la base del sufragio universal e igual de los adultos. Pero fue algo más que esto. En la Comuna: «En vez de decidir una vez cada tres o seis años qué miembros de la clase dominante han de representar y aplastar al pueblo en el parlamento, el sufragio universal habría de servir al pueblo organizado en comunas, como el sufragio individual sirve a los patronos que buscan obreros y administradores para sus negocios» (GCF). Subrayemos: «el pueblo organizado en comunas». Recordemos cómo se dibuja, para Marx, ese proyecto de democracia comunal: «las comunas rurales de cada distrito administrarían sus asuntos colectivos por medio de una asamblea de delegados en la capital del distrito correspondiente y estas asambleas, a su vez, enviarían diputados a la Asamblea nacional de delegados de París, entendiéndose que todos los delegados serían revocables en todo momento y se hallarían obligados por el mandato imperativo (instrucciones) de sus electores», (GCF). Un esquema en el que no cabe la administración de los negocios comunes de la burguesía mediante la delegación omnímoda, sino la defensa de los intereses de los electores organizados en la sociedad civil. La Comuna era algo más que una república democrática. Ese algo más provocó una reacción brutal por parte de la burguesía liberal.

Volvamos a los criterios de Bobbio sobre la democracia. Si se examina la práctica real los sistemas liberales vemos como, aunque formalmente se respeten esos criterios, en la práctica se vulneran permanentemente. Que el sistema de partidos, en ausencia de partidos de masas, es oligárquico y no un mecanismo de socialización de la política. Que las leyes electorales, la mercantilización y la mediatización de la política, el clientelismo, y que la utilización manipuladora de las nuevas técnicas sociológicas convierten al sufragio universal en una especie de rito consensual periódico de rendimiento de pleitesía al poder establecido. Que el estado ciertamente es algo más, pero

también y substancialmente «una comisión administrativa de los negocios comunes de la burguesía» (MPC). Que los monopolios de la información vulneran permanentemente el derecho a la libre información en medio de un aluvión de información. Que las decisiones esenciales que afectan a la mayoría no las toma ella, sino minorías como la Comisión Europea, los Bancos Nacionales o el FMI. Que la única minoría que ve respetados sus derechos es la de las grandes fortunas y la de las clases dominantes.

Desde este punto de vista el fácil comprender qué pensaba Churchill cuando pronunció su famosa frase: «La democracia es el menos malo de los sistemas». O sea, contra los temores anteriormente expresados por las oligarquías liberales durante todo el siglo pasado y hasta después de la derrota del fascismo, la integración de determinados procedimientos de la democracia dentro de los mecanismos del estado liberal, garantiza los intereses que deben ser garantizados e impide el acceso del pueblo al poder. Durante los años 30 y 40 se produce, por parte de las oligarquías liberales una apropiación indebida de la democracia, hasta vaciarla de contenido.

Es evidente que no podemos seguir a Bobbio en su reducción de la democracia a simple procedimiento de toma de decisiones.

Un célebre antidemócrata, Aristóteles definió con la sinceridad que sólo otorga un espíritu científico, la diferencia entre oligarquía y democracia del siguiente modo: «...pero aquello en que se diferencian la democracia y la oligarquía entre sí es la pobreza y la riqueza; y necesariamente, donde gobiernen por dinero, ya sean menos o más, este régimen será una oligarquía y allí donde los pobres, democracia, pero suele pasar, como ya hemos dicho, que aquellos son pocos y estos muchos» (Aristóteles, 1993). ¿Bebe la concepción de democracia presente en el MPC, en GCF o en la CPG de esa idea? Francamente creo que sí.

Esa sinceridad aristotélica, condena a sus obras de ciencia política (La Política, La Ética Nicomáquea y La Constitución de los atenienses) al olvido, al ninguneo. Aristóteles es, en los tratados de ciencia política actual



Barricadas en Milán, 1848

un «curiosum» perteneciente a una época, anterior a Macquibelli, de la que se afirma que los filósofos eran incapaces de separar la política de la moral (Cerroni, 1976). Esa incapacidad los condenaría a no ser «científicos», a en palabras de Weber «ser unos niños políticamente hablando» (Weber, 1976)

Volvamos a lo nuestro: si la democracia no es simplemente el gobierno de los más, es decir si no es simplemente el gobierno de la mayoría numérica de los electores desorganizados, sino el gobierno de los pobres, podemos llegar ciertamente a la conclusión de que lo fundamental de la democracia será la respuesta a la pregunta pero ¿quien manda realmente? Y si la respuesta es que manda el dinero, por mucho que la forma procedimental sea correcta, habrá que llegar a la conclusión con Aristóteles de que nos encontramos en una oligarquía. Llegaremos a la conclusión de que lo esencial de la democracia es su sustancia (en el hoy tan denostado lenguaje veteromarxista lo llamaríamos su carácter de clase).

Todo ello nos ha llevado a la problemática de la relación entre liberalismo y democracia. De nuevo el viejo Luckács nos facilita una clave de interpretación: «...la gran Revolución Francesa planteó la oposición entre sociedad capitalista liberal y sociedad

democrática, oposición que antes sólo se intuía. Y a principios del siglo XIX parecía que el ideal de la burguesía, es decir, el capitalismo liberal, se veía amenazado de manera creciente por la democracia...» (Luckács, 1971).

-3-

Política y revolución

Si hablamos de revolución deberemos hablar en primer lugar de programa. Existe, sin duda, una contradicción lacerante entre los programas de la izquierda europea y las posibilidades reales de ponerlos en práctica. Sabido es desde hace mucho aquello que nos señalaba el viejo Luckács: «...ninguna de las consignas con las que Lenin derribó al capitalismo ruso eran consignas socialistas» (Luckács, 1971). Ciertamente, las consignas del EZLN (Libertad, justicia, democracia) no son propiamente socialistas. Tampoco los son las propuestas de reducción de jornada o de reparto del trabajo. Sin embargo, el hecho de que las consignas no sean propiamente socialistas no implica, sin embargo que no sean revolucionarias, es decir, capaces de transformar la sociedad de abajo a arriba. Lo que define el carácter revolucionario de los programas es su capacidad de ser incompatibles con las tendencias estratégicas del proceso de recomposición capitalista, por

un lado, su capacidad de reflejar necesidades radicales de la mayoría y su capacidad de organizar sociedad civil alternativa. A partir de ahí nos podemos explicar la aparente distancia entre los objetivos (el comunismo) y el programa político incluido en el MPC y, más extensamente, en los PC.

Los programas de las fuerzas de izquierda europea actual tienen esa misma aspiración: partir de las necesidades básicas de las clases subalternas, proponer reformas que, a pesar de su moderación y de su carácter quizás no socialista, en la medida en que articulen movimientos sociales y en que sean incompatibles con el neoliberalismo pueden generar procesos de superación del capitalismo. Lo esencial aquí, no es el carácter retóricamente radical de las propuestas. Lo esencial son las necesidades que expresen, los movimientos sociales que estas propuestas sean capaces de organizar. Lo importante, también es el método.

Sin salir del marco conceptual del sistema político liberal esos programas no gozan, no pueden gozar de credibilidad. Es decir, para ser revolucionarios, no pueden ser meros programas electorales. Esa es la razón por la que programas diseñados con la aspiración de reflejar las necesidades y demandas de la inmensa mayoría reciben tan poco soporte electoral. El elector individual, disgregado, desorganizado, percibe nuestros programas como algo imposible a aplicar. Su sentido común le dicta, además que se trata de programas potencialmente peligrosos puesto que tocan intereses de los poderes reales (la banca, la patronal, el estado...). Sin organización capilar de base, sin microorganizaciones que articulen la vida cotidiana y ofrezcan desde la experiencia diaria una alternativa concreta al sentido común, en suma, sin contrapoder organizado, el sentido común, conservador por naturaleza, se impone.

Aparece un nuevo pragmatismo de masas, alimentado por la disgregación de los sujetos revolucionarios y por la práctica de la política como espectáculo mediático. Ese pragmatismo de masas prefiere aquellas opciones que tienen reales posibilidades de gobernar, vulnerando incluso el propio

programa electoral. Además, esas vulneraciones, más que provocar indignación y politización, son percibidas por los sumisos como algo inevitable e incluso deseable, y por los cínicos como fruto inevitable de la astucia y «sabiduría» de los políticos.

Nuestra tarea central no consiste en depurar una y otra vez el programa en busca de la piedra filosofal. Los programas, aunque mejorables, suelen estar bien elaborados. Aquello que hay que examinar autocríticamente son los métodos de trabajo, la capacidad para hacer de la política un elemento protagónico de las masas, nuestra capacidad para socializar la política. En resumen, nuestra capacidad de salir del liberalismo para recuperar la democracia.

-4-

Democracia y revolución

Los proyectos políticos son deudores de los métodos que utilizan. Las formas y métodos utilizados dejarán su huella en los sistemas políticos que construyen, así como en los propios sujetos que deben impulsarlos. Si no se abandona el terreno del liberalismo político, será imposible salir de la sociedad capitalista en que éste se sostiene.

Hoy, las diversas corrientes provenientes del tronco del movimiento comunista están ajustando cuentas teórica y prácticamente y convergen por diversos caminos, en conclusiones similares. A veces, lamentablemente, sin saberlo, por falta de transversalidad. Se trata de un nuevo comienzo. En el núcleo de esa reflexión se sitúa la recuperación del espíritu en que Marx se planteaba el tema de la transición al comunismo. Nunca se propuso la idea de socialismo como un modo de producción que formara parte de determinada sucesión obligatoria de modos de producción desde la prehistoria hasta el comunismo. Más bien, Marx lo planteó como un periodo de transición relativamente corto, después de una revolución internacional, que tendría el contenido de dictadura del proletariado (es decir, de expropiación despótica de la burguesía y de abolición de su estado) y la forma de república democrática y comunal.

Si entendemos el comunismo como ese horizonte moral y cultural que nos facilita el rumbo a seguir en las luchas y trabajos de nuestros días, es evidente que será necesario rehacer nuestra visión de la transición a la «asociación libre de productores». En este contexto, se revalida el tema de la democracia que ya no desaparecerá sustituida por la administración de las cosas, sino que será la única forma posible de autogobierno de la sociedad, de reabsorción del estado en la misma sociedad, y también la con-



dición para el no surgimiento de una nueva clase social, que utilizando los mecanismos de un autodenominado estado de transición, en lugar de disolverse crece desmesuradamente. Una democracia que no puede ser considerada solo en la substancia, pero que no debe olvidar nunca ese elemento.

Será preciso reflexionar sobre la democracia ateniense, sabiendo retener su carácter de poder de los pobres. Sobre sus criterios y procedimientos, entre los que a mi me gusta destacar su idea central de que los cargos políticos eran una molestia que se trataba de evitar mediante el sorteo de unos o la rotatividad de otros. Sobre maneras de combatir el liderismo carismático como el ostracismo, o el uso igualitario de las clepsidras durante las asambleas. Son procedimientos quizás ingenuos, por insuficientes, pero que muestran claramente una tendencia a entender la democracia también como mecanismo de igualdad real y no solo formal. (Aristóteles, 1984). Ciertamente es preciso situar el contexto político y social de esta democracia (Luckács,

1987). Pero una vez hecho esto sus planteamientos siguen conmoviéndonos.

La democracia ateniense conecta, a través de los hilos de la tradición política y filosófica que atraviesan siglos de oscuridad, con la Ilustración y con la democracia jacobina. Con la idea de república única e indivisible como proceso de abajo a arriba y no al revés. La centralización y el flujo de arriba a abajo es obra de la reacción antidemocrática de Bonaparte y no del jacobinismo (Texier, 1995).

Conecta con la descripción marxiana de los procedimientos de la Comuna de París, con cosas que horrorizan tanto a la clase política actual como el mandato imperativo, la reducción de los sueldos de los profesionales políticos, la electividad de los funcionarios y su revocabilidad, o el principio de subsidiariedad aplicado a la democracia comunal. Y tras el paréntesis antimarxista del socialismo liberal y del estalinismo conecta con propuestas como las del EZLN: «La política es hoy asunto de élites, democratizarla no significa ampliar esas élites, o suplirlas por unas otras, sino 'liberar' la política del secuestro en que la mantienen los políticos y 'llevarla hacia abajo', hacia los que han de mandar y en quien reside la soberanía: los ciudadanos. El 'mandar obedeciendo' zapatista implica este 'giro' de la política i es un proceso, no un decreto. es, para decirlo con la 'modestia' zapatista, una revolución que haga posible la revolución» (EZLN, 1997).

De forma realista debemos, sin embargo, aceptar que la complejidad creciente de los problemas sociales y políticos, su inmensidad casuística, implica la necesidad de mediaciones jurídicas, de determinadas separaciones de poderes, de instancias globales de gobierno e, incluso del gobierno mundial de determinados problemas. Pero ello no puede ser nunca una excusa, un argumento para enterrar la substancia de la democracia y para obviar la necesidad de anclar los organismos representativos en el terreno real de las necesidades de las masas, de excluirlos del imperio del dinero, en base a una reforma permanente y profunda de la política. Todo ello en

base a la creación y al mantenimiento de una red capilar de microorganizaciones y de mecanismos de democracia directa.

Por su lado, los liberales no cesarán de combatir la democracia con argumentos «de facto». Bobbio ha criticado los referendums y la imposibilidad de que las asambleas populares puedan regir los intereses de los estados-nación de millones de miembros. Ha criticado la facilidad con que estas asambleas son presa de la demagogia y de las personalidades carismáticas. Ha criticado la revocabilidad de los mandatos por ser instrumento fácil en manos de los déspotas. Ha criticado el mandato imperativo, con el argumento de que los parlamentarios son representantes de intereses generales y no sectoriales. (Bobbio 1989). Ciertamente, esas son críticas que debemos contestar desde la práctica concreta. Dicho sea a la manera de José Martí: «Hacer es la mejor manera de decir». Y no será fácil. Pero la respuesta a esas críticas sólo puede venir de la práctica real de los movimientos. Por el momento, no es poca cosa

al intentar dar alternativa, a partir de la idea de que la política liberal es contradictoria con la democracia.

En la época de la mundialización económica, de la división internacional del trabajo, de la fábrica difusa, de las empresas de trabajo temporal, de las maquiladoras y del trabajo cada vez más flexible, del paro permanente, no es posible continuar anclados en las viejas formas de contrapoder diseñadas por el movimiento obrero en los años del fordismo. El neoliberalismo «...pretende subyugar a millones de seres, deshacerse de todos aquellos que no tienen lugar en su nuevo reparto del mundo. Pero resulta que estos 'prescindibles' se rebelan y resisten contra el poder que quiere eliminarlos... Sabiéndose iguales y diferentes, los excluidos de la 'modernidad' empiezan a tejer las resistencias en contra del proceso de destrucción / despoamiento y reconstrucción / reordenamiento que lleva adelante, como guerra mundial, el neoliberalismo» (Marcos, 1997). En el primer y segundo Encuentros Intercontinentales contra el Neoliberalismo y por la Hu-

manidad se ha propuesto tejer una red de redes de todas las resistencias que el sistema genera.

En el nuevo comienzo que se anuncia es imprescindible una nueva cultura política de la izquierda. La creación de una nueva subjetividad revolucionaria solo puede surgir desde la experiencia concreta, y eso solo es posible con métodos y procedimientos democráticos, que permitan elaborar colectivamente las experiencias, como diría Engels : «para la victoria definitiva de los principios postulados en el Manifiesto, Marx confió única y exclusivamente en el desarrollo intelectual de la clase obrera, tal y como debía surgir necesariamente de la acción unificada y de la discusión» (Prólogo a la edición alemana de 1890). Esa acción unificada y esa discusión es precisamente la que 150 años después nos ofrece la propuesta de la red de resistencias.

La concepción de Marx i Engels sobre democracia, política y revolución continúan siendo pues, fuente de inspiración, 150 años después de la redacción del Manifiesto. ■

Bibliografía utilizada

(Se citan todos los textos a excepción de los de Marx i Engels)

Aristóteles

Política. Alianza Editorial, Madrid 1993.
Constitución de los atenienses. Biblioteca Clásica Gredos, 1984.

Ética Nicomáquea. Ética Eudemia. Biblioteca Clásica Gredos, 1993.

Norberto Bobbio

El marxismo y el estado. Con otros autores. Ed. Avance. Barcelona, 1977.

Socialismo liberale. Il dialogo con Norberto Bobbio oggi. L'Unità. Roma, 1989. Con contribuciones de Bobbio, Perry Anderson y de Umberto Cerroni. Citado como Bobbio, 1984.

Umberto Cerroni

Introducción al pensamiento político. Siglo XXI de editores, México 1976.

Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia general del EZLN.

Declaración ante las elecciones. México, 1 de julio de 1977.

<http://spin.com.mx/floresu/FZLN>. Julio, 1977.

Holz, Kofler, Abendroth

Conversaciones con Lukács. Alianza editorial. Madrid, 1971. Citado como Luckács, 1971.

Georg Lukács

L'uomo e la democrazia. Lucarini, Roma, 1987

Georges Labica

Le marxisme-leninisme. Editions Bruno-Huisman, Paris, 1984

Robespierre. Une politique de la philosophie. PUF. Paris, 1990.

Subcomandante Marcos

7 piezas sueltas del rompecabezas mundial.

<http://spin.com.mx/floresu/FZLN>. Julio, 1977.

Claude Mainfroy-Pelliot

Engels, la republique, la democratie de masse et la 'transition' au socialisme. En «Friedrich Engels, savant et revolutionnaire». Actuel Marx Confrontation. PUF. Paris 1997.

Joaquín Miras

El comunismo y su razón de ser. Avant nº 654, abril de 1997.

La democracia, fundamento organizador de la cultura emancipatoria. Realitat nº 37. Octubre-noviembre de 1993.

Las facultades antropológicas que fundamentan la democracia. Realitat nº 48. Primer trimestre de 1997.

Eugenio del Río

La sombra de Marx. Estudio crítico sobre la fundación del marxismo (1877-1900). Talasa, Madrid, 1993.

Jacques Texier

La innovaciones de Engels, 1885, 1891, 1895. Realitat nº 44. Setiembre/octubre 1995. También en «Friedrich Engels, savant et revolutionnaire». Actuel Marx Confrontation. PUF. Paris 1997.

Max Weber

Política y ciencia. La Pléyade, Buenos Aires, 1976.

La noción de revolución burguesa en Marx



4 de julio de 1776: Los representantes de las trece colonias, reunidos en Filadelfia, aprueban la Declaración de Independencia

LA noción de revolución burguesa, en el cuadro de la concepción de la Historia que Marx nos dejó en herencia, constituye uno de los elementos más problemáticos y controvertidos con los que se deben medir la teoría y la historiografía marxistas del siglo XX. Mis observaciones intentarán sugerir, de forma muy sucinta y sin duda incompleta, una respuesta al porqué la introducción de esta noción en el seno de la concepción materialista de la Historia ha sido objeto de tantas disputas, y de indicar algunas de las vías a través de las que se pueda llegar a una definición de revolución burguesa que sea válida para una historiografía marxista empíricamente rigurosa y fiable.

Es conveniente señalar, ya desde el inicio, un hecho paradójico que, sin embargo, tiene más trascendencia de lo que a primera vista pudiera parecer. Marx, al que se le atribuye convencionalmente la paternidad del concepto de «revolución burguesa», vivió y observó, en primera persona, los acontecimientos de aquel período que sucesivas generaciones de historiadores marxistas han visto como una auténtica y verdadera cadena de revoluciones burguesas a escala mundial.

Como se sabe, Marx fue un partícipe y un crítico de la primavera de los pueblos, aquella ola de insurrecciones populares que se abate sobre toda la Europa continental en 1848. Una tras otra, sin excepción, todas fracasaron en su intento originario de derribar el viejo régimen monárquico y absolutista contra el que se habían levantado: tanto en Alemania como en Francia, en Hungría como en Italia, en Austria o en Rumania. Marx y Engels se basaron, por mucho tiempo, en esta experiencia, en algunos de sus trabajos más conocidos: *Las luchas de clases en Francia*, *El 18 Brumario*, *Revolución y contrarrevolución en Alemania*.

Si todo esto nos es suficientemente conocido, menor atención se le ha prestado, en cambio, al hecho de que, desde los últimos años cincuenta hasta el final de los años sesenta, Marx y Engels fueron testigos directos de una vasta oleada de ataques a las estructuras políticas absolutistas o precapitalistas; ataques que fueron conducidos con éxito, utilizando la fuerza de las armas, no sólo en Europa sino también en Norteamérica y en el Extremo Oriente. Por supuesto, me estoy refiriendo al triunfo del «Risorgimento» en Italia; a la unificación de Alemania bajo la égida de Bismarck; a la victoria del Norte in-

dustrial sobre el Sur esclavista en la Guerra Civil americana; a la violenta caída del reinado Tokugawa en Japón, que ha pasado a la historia con el nombre de Restauración Meiji. Todas estas imponentes sublevaciones de la segunda mitad del siglo XIX han sido consideradas, desde una mirada retrospectiva, por los historiadores marxistas de los países en que se desarrollaron -Italia, Alemania, Estados Unidos y Japón-, como momentos decisivos de la revolución burguesa en sus respectivos países; y hasta sus colegas no marxistas o antimarxistas, no importan las etiquetas, quisieron ver en esos levantamientos populares los inicios del proceso de formación del Estado moderno o los orígenes del orden político actual, en el seno de sociedades entre las que se encuentran las tres economías capitalistas más avanzadas de nuestro tiempo, la americana, la japonesa y la alemana. En otras palabras, es absolutamente imposible minimizar el significado histórico global de la amplia oleada internacional de agitaciones y turbulencias que se produjo en aquellos quince años.

Sin embargo, y es una cosa difícil de entender, estas mismas convulsiones políticas fueron muy poco estudiadas por Marx y Engels, que, de hecho, casi no le dieron relevancia al-

(*) Perry Anderson es historiador marxista británico. El texto reproduce, con alguna ligera variación. La ponencia presentada por el autor al encuentro internacional «Marx e la storia». Este encuentro se desarrolló entre los días 6 y 8 de octubre de 1983, en el Palacio de Congresos de la República de San Marino.

La traducción de este artículo ha sido realizada por José Miguel Puertas

guna en sus escritos. Ciertamente, nos debe sorprender su ignorancia respecto a los sucesos del lejano imperio japonés del que, en aquella época, bien pocos europeos sabían alguna cosa. Pero su relativa indiferencia respecto al «Risorgimento» italiano, la incompreensión que mostraron en cuanto a su naturaleza y significado -demasiado evidente, por ejemplo, en el desafortunado artículo de Engels Po y Reno, donde el autor acaba casi por ponerse del lado de la reacción austríaca en la península-son, sin duda, mucho más curiosas. Igual de desconcertante, si no más, es la poca consistencia del análisis que dedicaron al proceso de unificación de Alemania, su propio país. Marx no nos dejó ningún texto mínimamente significativo al respecto. Sólo Engels, un poco después de la unificación, escribiría *El papel de la fuerza en la historia*, un ensayo bastante penetrante. En definitiva, si bien es cierto que Marx y Engels se interesaron, de manera apasionada, por la Guerra Civil norteamericana, a diferencia de lo que hicieron con los otros tres grandes conflictos que antes he mencionado, no se puede decir realmente que sus juicios sobre la misma se distingan por su agudeza política o por su capacidad de comprensión histórica.

Baste recordar las alabanzas, del todo acríticas, tributadas a Lincoln, saludado por Marx como «el más eminente hijo de la clase obrera norteamericana», un título que -más allá de los méritos que se puedan atribuir a este político, burgués por excelencia- él mereció menos que ningún otro. Considerando todo lo que hemos dicho hasta ahora, podríamos concluir que Marx y Engels no fueron conscientes del alcance y significado de las revoluciones políticas que efectivamente se produjeron en su tiempo, un período que inauguraba una nueva época en la historia del capitalismo, preocupados como estaban por las posibilidades de otro tipo de revoluciones que hubieran desbrozado el camino hacia el deseado gobierno de los trabajadores.

Ahora bien, si tomamos los escritos teóricos de Marx en su conjunto, creo que, en parte, es posible entender por qué le fue tan difícil comprender la importancia y las dimen-

siones de las insurrecciones contemporáneas. Y es que, contrariamente a lo que se pudiera pensar, la noción de «revolución burguesa» -que, posteriormente, los marxistas han aplicado a aquellos acontecimientos- apenas podemos encontrarla en los trabajos de Marx, al menos formulada exactamente en estos términos y a tutte lettere. No la hallaremos, por ejemplo, en el Manifiesto del Partido Comunista, el texto en el que, más que en ningún otro, esperaríamos encontrarla. En muchos sentidos el Manifiesto es un auténtico himno a la vocación revolucionaria, a escala mundial, de la burguesía: pero esta vocación es entendida esencialmente en términos de impacto económico de la gran industria capitalista y de expansión del mercado mundial, y no de violenta ofensiva política de la burguesía contra el Ancien Régime o contra los estados del ordenamiento feudal. Si Marx no utiliza casi nunca, de forma exacta, la expresión «revolución burguesa», Engels, en cambio, sí lo hace, al menos ocasionalmente, aunque en ningún momento intenta construir, respecto a la misma, sistematización teórica alguna.

En efecto, en el seno del debate sobre el materialismo histórico, la citada expresión, en sus términos exactos, no fue de uso corriente hasta finales del siglo XIX. De hecho, fue el movimiento revolucionario ruso quien, con los escritos de Plejanov y de Lenin, le dio por primera vez un lugar establecen el vocabulario marxista. Esa noción asume su forma definitiva precisamente en el movimiento obrero ruso por razones esencialmente políticas y estratégicas. Plejanov y Lenin, en efecto, tuvieron que distinguir la revolución que se estaba avecinando en el Imperio zarista, de los proyectos de los «Narodniki». Éstos propugnaban una revolución directa y completamente socialista, porque estaban convencidos de que Rusia podía saltarse todas las fases de la dominación capitalista y alcanzar así, directamente, desde las condiciones feudales existentes en el campo, una forma más o menos campesina de comunismo.

Contra esta ilusión Plejanov y Lenin insistieron, durante largo tiempo, en afirmar que la inminente revolución sería burguesa, no proletaria,

una hipótesis que, como sabemos, la historia no confirmó, al menos en estos términos tan rotundos y explícitos.

Pero para los fines que ahora perseguimos, es importante subrayar que las primeras elaboraciones teóricas del concepto de «revolución burguesa» fueron el fruto de un análisis centrado en los problemas de la revolución proletaria que -no habría necesidad de decirlo- para un pensador como Lenin constituían la preocupación principal. Por tanto, la idea de revolución burguesa surgió esencialmente desde una definición negativa de revolución proletaria y no por lo que en sí misma representaba.

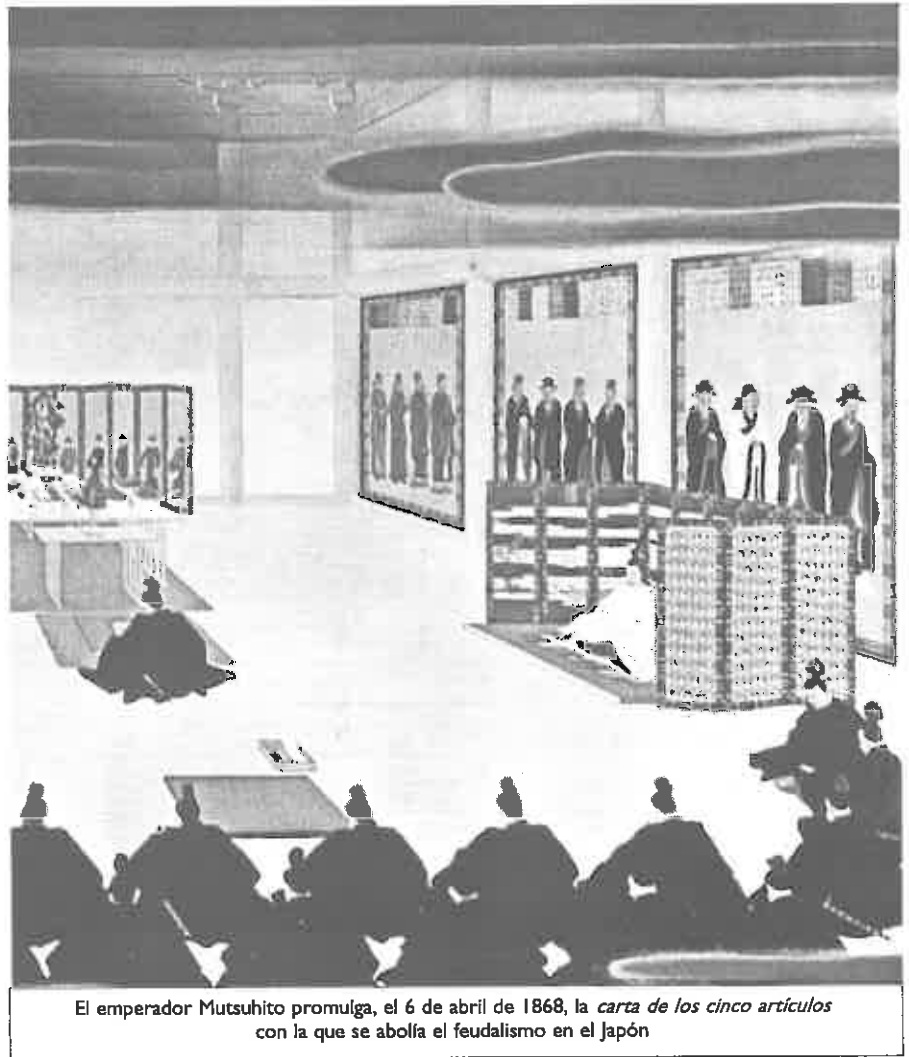
Esto tuvo dos consecuencias. Por una parte, el concepto no fue considerado digno de ser objeto de desarrollo teórico; por otra, el concepto fue reconstruido mediante una especie de proyección retrospectiva, cuyo modelo lo constituía la revolución proletaria. Así tomó cuerpo implícitamente la idea de que la naturaleza y la estructura de la revolución burguesa eran homólogas a cuanto se conocía -o se presumía conocer- de las revoluciones proletarias. En otras palabras, el fenómeno no fue objeto de ninguna tentativa de teorización independiente.

En aquella época la revolución socialista se concebía esencialmente como producto del antagonismo directo entre burguesía manufacturera y proletariado industrial, en lo que podríamos definir como un choque bilateral entre dos clases. Por analogía, a partir de aquí, la revolución burguesa se concibió como una colisión, igualmente directa, entre la clase de los propietarios terratenientes feudales y la naciente burguesía industrial. Esta era, más o menos, la interpretación de aquel concepto que prevalece durante la edad de oro del marxismo clásico, precedente a la Primera Guerra Mundial y durante el desarrollo de la misma.

Es importante hacer notar que en aquel período no existía todavía una historiografía marxista, en el sentido que actualmente se le atribuye a este término. Sólo a partir de los años cuarenta y cincuenta de este siglo empezaron a nacer escuelas de historiadores marxistas en sentido estricto. Una característica común de estas

escuelas es que centran sus intereses en la investigación de aquellos acontecimientos del propio pasado nacional que pudieran ser identificados con la revolución burguesa de sus respectivos países. Eso ocurre, por ejemplo, con los trabajos de Christopher Hill en Inglaterra, de Albert Soboul en Francia o de los historiadores Koza y Rono en Japón, de cuyos integrantes el más conocido en Occidente sea quizás Takahashi Kohachiro.

Por eso, cuando estos historiadores empezaron a estudiar la Guerra Civil inglesa, la Revolución Francesa o la Restauración Meiji, no pudieron dejar de registrar una larga serie de anomalías y de desviaciones del presunto modelo de lo que habría debido ser una revolución burguesa. Así, por ejemplo, se reveló que era muy difícil individualizar, en una clase inequívocamente burguesa y portadora directa del modo de producción capitalista en fase ascendente, el sujeto histórico principal de aquellas insurrecciones. Por ello a los historiadores no marxistas y a los adversarios antimarxistas les fue relativamente sencillo poner en duda o rechazar las interpretaciones y clasificaciones que los marxistas avanzaban sobre aquellos episodios. Por ejemplo, el historiador conservador inglés Hugh Trevor-Roper negó de manera absoluta que la Guerra Civil inglesa del siglo XVII fuera una «revolución burguesa», sosteniendo que, en aquel conflicto, el papel central fue protagonizado por un estrato de la pequeña nobleza agraria en declive y que, realmente, para la Guerra Civil inglesa no era ni siquiera apropiado el uso del término «revolución», cualquiera que fuese el carácter que a ella se le atribuyera. En Francia es bien conocida la postura adoptada por historiadores como Alfred Cobban, François Furet, Denis Richet y otros, que rechazan cualquier intento de aplicación de la noción de revolución burguesa a los acontecimientos que se iniciaron en 1789, basándose en que, por una parte, los que ocupaban posiciones destacadas en la Convención no procedían de la clase manufacturera o industrial, y por otra, en que, después de la caída de la monarquía, en Francia se produjo una ralentización, más que una aceleración, del desarrollo



El emperador Mutsuhito promulga, el 6 de abril de 1868, la *carta de los cinco artículos* con la que se abolía el feudalismo en el Japón

del capitalismo. Y la historiografía marxista, en su conjunto, no ha conseguido ofrecer una respuesta convincente a este tipo de objeciones.

Para superar el callejón sin salida en el que se encuentra, en este tema, tanta literatura marxista, intentaré experimentalmente, por decirlo de alguna manera, proponer una aproximación alternativa. En vez de examinar primero los particulares episodios insurreccionales, nación por nación, para intentar después someterlos a verificación y confrontarlos con un modelo puro de lo que se presupone que es una revolución burguesa -con el resultado de encontrar inevitablemente un conjunto de anomalías y discrepancias en cada caso particular-, me parece más adecuado proceder en el sentido exactamente opuesto. Esto es, comenzar tratando de definir la estructura formal y los límites de una revolución burguesa en general, antes de pasar al examen de cada uno de los distintos escenarios, o, en

otras palabras, intentando construir el concepto de revolución burguesa antes de proceder al estudio de sus particulares manifestaciones históricas.

Creo poder sostener que, si procedemos de esta manera, seremos capaces de descubrir que las especificidades de aquella cadena de grandes convulsiones sociales, que los historiadores marxistas han definido como revoluciones burguesas, no representan una simple suma de anomalías y discrepancias, que resaltan la distancia existente entre concepto y realidad en una epistemología empirista, sino más bien constituyen variaciones inteligibles en el interior de un mismo campo.

Con este propósito quisiera añadir que el procedimiento que he sugerido no nos dispensa totalmente de realizar un examen detallado y escrupuloso de los hechos históricos en sí, esto es, del concreto desarrollo de un determinado proceso denominado «re-

volución burguesa» en todo el particularismo y la complejidad de los hechos que pueden proveernos de pruebas o refutaciones de su validez. La realidad de los hechos constituye tanto la fuente de los interrogantes iniciales, como el supremo Tribunal de Apelación que juzga la fundamentación y la seriedad de cualquier teoría histórica. Pero una teoría sólo será tal -será como un caldero capaz de suministrarnos generalizaciones significativas para la interpretación del pasado- si está dotada de una serie orgánica de conceptos dispuestos de un modo claro y coherente. Examinando estos conceptos no pretendo, de ninguna manera, mantener mi exposición solamente en un plano abstracto. En efecto, también es mi intención introducir en el centro de mis reflexiones precisamente aquel conjunto de grandes convulsiones políticas que han sido universalmente consideradas -más allá de su categorización- momentos clave en el proceso histórico de formación y de afirmación del Estado moderno en las sociedades capitalistas más avanzadas de nuestro tiempo: éstas son, por orden cronológico, la Revuelta de la Países Bajos en el siglo XVI, la Guerra Civil inglesa en el siglo XVII, la Guerra de Independencia norteamericana y la Revolución Francesa del siglo XVIII; el «Risorgimento» italiano, la unificación de Alemania, la Guerra Civil americana y la Restauración Meiji del siglo XIX. Con una aproximación como ésta intentamos hallar un fundamento conceptual capaz de reagrupar, en el seno de una unidad histórica inteligible, episodios tan diversos como los mencionados, que se sucedieron a lo largo de un período de cuatro siglos.

En el terreno teórico general del materialismo histórico, tal como lo conocemos, ¿qué se puede decir sobre las estructuras formales y sobre los límites de cualquier revolución burguesa en la que podamos pensar? Me parece que, a priori, al menos se pueden identificar cuatro elementos distintos. Tomando prestado un término de Althusser, pero sin obligarme por ello a utilizarlo plenamente en su misma acepción, es mi intención considerar estos cuatro elementos como las características constitutivas de lo que podríamos definir como la

necesaria -no contingente- sobreterminación de cualquier revolución burguesa. Analizaremos ahora estos cuatro elementos.

En primer lugar debemos recordar que, es un hecho bien conocido, el carácter específico del modo de producción feudal permitió un cierto grado de acumulación de capitales y de circulación acrecentadora de bienes en el seno mismo del propio orden económico. El capitalismo, como nuevo sistema económico, se desarrolló entre los intersticios del feudalismo; la burguesía, como nueva clase social, emergió del interior del sistema de la monarquía absoluta. La relación entre feudalismo y capitalismo es, en este sentido, fundamentalmente distinta de la que existe entre capitalismo y socialismo, ya que el socialismo no tiene ninguna forma determinada de existencia histórica, como modo de producción, antes de la conquista del poder político por parte de la clase obrera.

Durante un largo período de tiempo, la base objetiva de la coexistencia entre feudalismo y capitalismo, en el seno de formaciones sociales en transición, vino representada por su común definición de sistemas de propiedad privada. Por supuesto la propiedad feudal y la propiedad capitalista son fenómenos muy distintos pero, para los fines que nos hemos propuesto en nuestra investigación, el dato central es que entre ellas no existe el abismo que separa la propiedad privada -feudal o capitalista- de la propiedad socialista o colectiva. Esto significa que, en el proceso de desarrollo de cualquier revolución burguesa que tomemos como objeto de nuestro análisis, debe existir siempre la posibilidad de que burguesía y nobleza convivan y prosperen de manera pacífica y de que, en cuanto clases sociales, entretengan una sutil red de intercambios recíprocos. Dicha posibilidad queda, en cambio, absolutamente excluida en la esfera de las correspondientes relaciones entre burguesía y proletariado. Podemos definir todo esto como la sobreterminación de las revoluciones burguesas desde arriba.

En segundo lugar debemos señalar que la transición del feudalismo al capitalismo no supone nunca una simple relación entre nobleza o aris-

tocracia, por un lado, y burguesía por el otro. En efecto, el feudalismo, en cuanto modo de producción, implica necesariamente la existencia de otra clase: los campesinos, de cuyo trabajo toda aristocracia terrateniente obtiene sus riquezas y su poder social; por su parte, el capitalismo implica, también necesariamente, la existencia de otra clase: los obreros, de cuyo trabajo la burguesía extrae la plusvalía generadora de sus riquezas y de su poder social.

Con todo esto quiero hacer notar que ninguna revolución burguesa puede consistir simplemente en un enfrentamiento entre nobleza y burguesía ya que su estructura formal siempre implica una relación a cuatro bandas antes que bilateral. En otras palabras, la presencia difusa de clases populares -sean de la ciudad o del campo- en el proceso de desarrollo de las revoluciones burguesas, no es ni accidental ni extrínseca. Es, al contrario, profundamente inherente a su auténtica naturaleza. Este aspecto que hemos comentado puede ser calificado como la sobredeterminación de las revoluciones burguesas desde abajo.

Es preciso recordar, en tercer lugar, que para Marx el capital, en cuanto propiedad privada de los medios de producción manufacturera o industrial, viene siempre tendencialmente definido por su grado de concentración, lo que quiere decir que tiende a convertirse en el atributo de un número siempre más restringido de grupos sociales a medida que avanza el proceso de acumulación del capital mismo. Por consiguiente, la esfera pura y simple del capital, entendido en sentido estricto, o de los propietarios de los principales medios de producción, es siempre demasiado reducida para actuar como fuerza autónoma en el ámbito de la lucha de clases. Para entrar en la escena política debe, por esta razón, dotarse de una fuerza gravitacional, de una masa de maniobra, en cierto sentido externa a ella. Esta masa se compone típicamente de una completa gama de grupos profesionales, técnicos y administrativos, esto es, de todo lo que habitualmente se incluye en el término burguesía, cuando se usa como concepto opuesto al de capital en sentido estricto.



Por otro lado, esta misma burguesía no tiene una frontera claramente delimitada que la separe por abajo de los estratos de la pequeña burguesía, ya que la diferencia entre estas dos clases es a menudo más cuantitativa que cualitativa. Baste pensar, por ejemplo, en las figuras del pequeño empresario o del pequeño contratista. Es muy frecuente que entre los dos estratos exista una línea gradual de continuidad socioeconómica. La burguesía, por tanto, se distingue netamente, como clase histórica, tanto de la nobleza como de la clase obrera.

La heterogeneidad es un elemento presente en el seno de cada una de estas clases en conflicto. Sin embargo, podemos decir que la aristocracia viene típicamente definida por una condición de derecho en la que habitualmente se combinan privilegios jurídicos y títulos civiles. Por su parte, la clase obrera, por muy diversos que sean sus componentes, se caracteriza, en su conjunto, por el trabajo manual que se desarrolla en el ámbito urbano. En cambio la burguesía, como grupo social, no posee ninguna forma similar de unidad interna: es una clase que, por naturaleza, tiene una estructura irregular. Todos estos elementos pueden incluirse en la definición de sobredeterminación de las revoluciones burguesas desde el interior.

En cuarto y último lugar, el capitalismo, como modo de producción, para imponerse en un determinado espacio territorial, necesita de la existencia de un Estado nacional. Por ello toda burguesía nace, por definición, como enemiga potencial de cualquier otro Estado o, en general, de cualquier otra clase dominante extranjera, sea ésta feudal o capitalista. Lo que significa que cualquier revo-

lución burguesa contiene en sí misma, ab initio, como parte integrante de su propia lógica, una dinámica que tiende hacia el enfrentamiento y el conflicto con las clases propietarias extranjeras. No puede existir ninguna revolu-

ción burguesa en cuyo curso la presencia y la presión de semejantes fuerzas externas no sean observadas en el seno del proceso mismo de insurrección. Podemos clasificar este último fenómeno bajo la definición de sobredeterminación de las revoluciones burguesas desde el exterior.

Todo lo que he dicho hasta ahora se incluye en un tipo de consideraciones puramente formales y preliminares que, sin embargo, pienso nos permitirán entender el porqué ninguna revolución burguesa se ha ajustado nunca al simple esquema, utilizado en el tradicional vocabulario marxista, de una lucha entre una aristocracia feudal y un capital industrial. Podemos sintetizar las conclusiones que hemos ido acumulando hasta ahora, diciendo que se encuentra en la propia naturaleza de las revoluciones burguesas el ser desnaturalizadas. No corresponden nunca al proyecto lineal de un sujeto histórico identificable con una clase determinada. Más bien son una estructura que se presenta siempre compleja e irregular. La excepción es la regla. En este sentido podemos decir que toda revolución burguesa, sin excepción, nace bastarda.

Por esta razón, las características históricas de las revoluciones burguesas, sobre las que tanto insisten los historiadores antimarxistas, pueden ser comprendidas y aceptadas más como lógicas que como arbitrarias. Recordaré aquí, de manera esquemática, sólo alguna de estas características.

En primer lugar, la persistente y amplia presencia de clases rurales, antes que urbanas, al frente de tantas revoluciones definidas como burguesas por los marxistas. En efecto, se puede sostener que las revoluciones

inglesa, norteamericana, italiana, alemana y japonesa fueron todas dirigidas por distintas clases vinculadas de alguna manera al campo, si bien en cada uno de estos casos las relaciones de uso y disfrute de la tierra eran diferentes. La pequeña nobleza agraria inglesa, por ejemplo, en el momento del estallido de la Guerra Civil, estaba sufriendo un proceso de transformación hacia una forma relativamente avanzada de capitalismo rural; los colonos americanos propietarios de tierras, un siglo después, eran plenamente capitalistas en una determinada área geográfica si bien, en otra, utilizaban mano de obra esclava; los junkers prusianos estaban viviendo, desde el tiempo de la Reforma, una rápida evolución hacia un tipo de propiedad capitalista muy particular, aunque se mantenían importantes mecanismos de control feudal sobre los trabajadores; los samurais japoneses que realizaron la Restauración Meiji estaban ligados a una economía rural de carácter bastante más clásicamente feudal. En cada caso, para estas clases agrarias de origen precapitalista, la posibilidad de desarrollar un papel en las revoluciones que, posteriormente, han sido definidas como burguesas, dependía de la transformación de un tipo de propiedad privada en otro, esto es, de propiedad feudal a propiedad capitalista.

En honor a la verdad podemos decir, sin más, que en ninguna de las insurrecciones mencionadas se registró nunca una expropiación de tierras nobiliarias por parte de la burguesía. En ningún caso las clases aristocráticas perdieron, de una sola vez, todas sus tierras o su poder por efecto de una revolución burguesa: esto es cierto incluso para la Revolución Francesa que, a diferencia de las arriba citadas, no fue, en efecto, una insurrección dirigida por la nobleza sino precisamente una revuelta dirigida contra la misma.

En segundo lugar, recordemos la constante intervención y actuación de las masas populares -campesinos, trabajadores a domicilio, artesanos, obreros- en todas estas revoluciones. Baste pensar en la función de detonador que, en la Revuelta de los Países Bajos, tuvieron los grandes tumultos populares iconoclastas; en la explosión del movimiento de los Levellers

en la Guerra Civil inglesa; en la insurrección de los campesinos y de los sans-culottes en la Revolución Francesa; o también en los indefinidos tumultos que acompañaron la Restauración Meiji en el Japón.

En tercer lugar se debe destacar el papel curiosamente marginal o periférico que desempeñó la burguesía industrial en la mayor parte de las grandes convulsiones revolucionarias. Paradójicamente la única revolución burguesa clara e inequívocamente guiada por una burguesía urbana, fue la primera, la holandesa, la más precoz y la menos madura de todas. Fue la única en dar vida, después de su victoria, a un Estado exclusivamente burgués, si bien es cierto que aquella burguesía era cualquier cosa menos industrial. Si, como hace habitualmente la literatura marxista contemporánea, consideramos también que la Guerra Civil americana es un episodio crucial en la cadena de las más importantes revoluciones burguesas, entonces nos encontramos con otro supuesto en que una burguesía, esta vez verdaderamente industrial, dirige una lucha revolucionaria. Sin embargo, de nuevo paradójicamente, los resultados de la Guerra Civil americana fueron quizás más limitados que los de cualquier otra revolución, puesto que, entre ellos, no podemos registrar ni siquiera el establecimiento, en el Sur, de un sistema generalizado de relaciones de trabajo asalariado libre ni, mucho menos, de una estructura política más democrática.

En cuarto lugar, ningún fenómeno, en el proceso de realización de todas estas revoluciones, es más sorprendente que la universalidad del conflicto nacional y la expansión imperial. La revuelta de los Países Bajos nace como una rebelión directa contra el dominio español y se acaba con la conquista de un imperio colonial en Asia. La revolución inglesa se consolidó con las guerras contra Holanda, con las campañas de exterminio en Irlanda y con la conquista de Jamaica. La de los Estados Unidos se autodefinió directamente como una guerra de independencia contra Inglaterra. La francesa abrió paso a veinte años de conflictos militares con los viejos regímenes europeos y

contra la hegemonía internacional de Gran Bretaña.

Las revoluciones alemana e italiana se realizaron a través de guerras contra Francia y Austria. La japonesa se llevó a cabo contra las presiones de las potencias occidentales, principalmente de los Estados Unidos, y en directo antagonismo con ellas, como vinieron a demostrar las expediciones japonesas de expansión en Formosa y Corea.

Si hacemos balance de los resultados conseguidos por todas estas revoluciones, lo que nos aparece es claramente su carácter profundamente incompleto. La única tarea histórica que llegaron a realizar, de manera plena, fue la construcción de un Estado nacional. No hubo revolución burguesa que no consiguiera este resultado, aunque, con la sola excepción de Italia, la obtención de la independencia nacional se combinó siempre con la imposición del propio dominio imperial o colonial sobre otras naciones.

En el terreno social, ninguna de estas revoluciones destruyó la propiedad agraria de las clases aristocráticas o esclavistas preexistentes, ni mucho menos realizó, en todo el territorio nacional, una reforma agraria. Más bien, en general, lo que se produjo fue un gradual proceso de amalgama o de confluencia entre las antiguas clases nobiliarias o ex-feudales y las clases burguesas de más reciente formación, con la conversión de las primeras a las formas y a los métodos de explotación propios de las segundas, y con la asimilación, por parte de éstas, de las formas de vida y pensamiento características de aquéllas. Ninguna aristocracia rural sufrió, de manera inmediata, directa y completa, la expropiación de sus tierras.

En el plano político, no hubo nunca una revolución burguesa que instaurara un Estado en algún modo similar a la democracia representativa capitalista que hoy conocemos. Las revoluciones holandesa e inglesa no modificaron, en efecto, los criterios preexistentes de estrecha limitación del derecho al sufragio. Los Estados Unidos de los Padres fundadores no tocaron la institución de la esclavitud. La revolución en Francia desembocó en la dictadura militar y en la restau-

ración monárquica. Las de Alemania, Italia y Japón dieron vida a diversos tipos de Estado fuertemente autoritarios que, posteriormente, se convirtieron al fascismo sin proceso alguno de ruptura en el plano interno. Ni siquiera el modesto propósito de fundar una república fue, en la mayoría de los casos, respetado. Sólo las revoluciones holandesa y americana acabaron con el régimen monárquico pero, en ambos casos, las dinastías que reinaban no eran autóctonas sino extranjeras. Las revoluciones más modernas, en Alemania, Italia y Japón, estuvieron realmente conducidas bajo banderas regias y en presencia de una intensificación, no de una disminución, de la ideología monárquica.

Además de ser incompletas, estas grandes revoluciones burguesas se caracterizan, como de hecho ya hemos señalado a lo largo del texto, por su dinámica ordenada y regular. En efecto, resulta evidente que la posición cronológica que ocupó cada revolución no fue indiferente a su naturaleza. Antes bien constituyó una parte de su más íntima estructura.

En el ciclo global de estas subevoluciones se pueden distinguir dos fases cronológicas. En la primera el capital es esencialmente, o en gran medida, mercantil o agrícola, lo que quiere decir que estamos todavía en la época precedente a la Revolución Industrial. Esta fase incluye las experiencias de las revoluciones holandesa, inglesa, americana y francesa, y se extiende del siglo XVI al XVIII. En este período la burguesía preindustrial consigue agrupar en torno suyo, sin encontrar grandes dificultades, a las clases populares ya que casi siempre son posibles las alianzas sociales y políticas entre los núcleos de capitalistas urbanos o rurales y las masas campesinas o artesanas. El ejemplo más típico de este género de alianzas lo encontramos naturalmente en el fenómeno polivalente del jacobinismo francés.

Por ello estas primeras revoluciones burguesas se caracterizaron por su gran turbulencia social espontánea, por la irrupción desde abajo de las masas populares en la vida política, sin que las instituciones mostrasen una capacidad efectiva de control de la situación. A medida que estos

procesos revolucionarios avanzaban, se iban radicalizando políticamente. En el plano ideológico, casi todos los valores ideales de libertades burguesas nacieron precisamente al calor de estas insurrecciones y fueron forjados sobre todo en la época de las revoluciones inglesa, americana y francesa. Pero el punto verdaderamente esencial de este primer tiempo de las revoluciones burguesas es la conexión, que se puede claramente distinguir en cada una de ellas, entre lo que podríamos llamar la debilidad económica del modo de producción capitalista, todavía en su estado inicial, y la violencia política, el radicalismo de los conflictos sociales que en ellas se expresaron. Todo esto se produce como si un ataque político frontal contra la vieja forma de Estado absolutista fuese necesario precisamente porque no existe todavía una irresistible dinámica económica, por parte del mismo modo capitalista de producción, capaz de realizar, antes que aquella violenta ofensiva, su tarea y sus objetivos.

Después de la Revolución Industrial, en los primeros decenios del siglo XIX, comienza una nueva fase. Las clases burguesas pueden ahora, de manera definitiva, transformarse en clases capitalistas, industriales en el sentido estricto de la palabra. Mientras, simultáneamente, comienza a emerger la moderna clase obrera industrial de las grandes fábricas y de las minas. En este punto, entre el capital y las clases populares, se abre un nuevo abismo social de dimensiones sin precedentes en la fase histórica anterior. La tensión social y el antagonismo entre los propietarios y las masas populares resultan cada vez menos conciliables.

La línea cronológica que separa las dos fases del ciclo de las grandes revoluciones burguesas la podemos situar en 1848, cuando en casi todos los países europeos se intenta revivir el modelo jacobino de alianza entre burguesía y clases populares, sobre todo en las ciudades. Pero, como sabemos, las revoluciones de 1848 fracasaron precisamente porque ese tipo de pacto social se reveló ahora impracticable. En adelante, a partir

de ese momento, las clases populares urbanas empezaron claramente a representar una potencial amenaza objetiva a la existencia misma de la burguesía como clase. Este fue el significado que tuvieron las jornadas de junio de París, extensamente analizadas por Marx.



Garibaldi empuñando la bandera tricolor

Las últimas revoluciones capitalistas en Alemania, Italia y Japón revelan un modelo de realización del todo particular. En este modelo se puede incluir también los acontecimientos de la Revolución americana, si queremos denominar así a la Guerra civil entre el Norte y los Estados del Sur. No es que la violencia disminuyese en intensidad. Todo lo contrario, la violencia estuvo presente, más que nunca, en estos procesos históricos. Pero la violencia ahora no era ni espontánea ni social, sino que tendía más bien a ser dirigida y controlada desde arriba. Era la violencia de los grandes ejércitos regulares de finales del siglo XIX, ejercida ahora con medios bélicos industrializados. Sus monumentos fueron los campos de batalla de Magenta, Sedán y Appomatox, donde se registró un número de caídos que no tenía precedentes. En medio de este escenario de carnice-

rías organizadas, los imprevistos sucesos protagonizados por la Legión de Garibaldi constituyeron un último y fugaz recuerdo de otra época, así como también lo fueron los ideales democráticos y republicanos, destinados a desaparecer en el curso del Risorgimento. En efecto, en este período, los programas clásicos de las primeras revoluciones no tuvieron ninguna ulterior evolución, ningún desarrollo ideológico. Al contrario, la nueva fase supuso una contracción y regresión de aquellos programas. En vez de las banderas de la Libertad, de la Igualdad y de la Fraternidad, la burguesía utilizaba ahora los ideales de la Industria y de la Nacionalidad para movilizar las masas de conscriptos forzosos.

En esta fase el acento ideológico recayó sobre la exaltación de los valores de la nación en cuanto tales. Sin embargo, la característica fundamental de esta fase consiste en que, durante la misma, se desarrollaron las nuevas fuerzas económicas del modo de producción capitalista. Ahora existía de verdad una industria moderna, con todo su poder de autopropagación y de expansión a través del mercado mundial y con todas las ventajas de la mecanización de los medios de coerción y de comunicación, de los que podían disponer los vértices de comando tanto de las fuerzas armadas como del Estado. Gracias al desarrollo de esta moderna industria capitalista ya no era necesario acudir, como en el primer ciclo de revoluciones, a la movilización de las energías populares ni a la violenta lucha política contra el viejo orden.

La paradoja, por tanto, radica en el hecho de que la parábola de las revoluciones burguesas traza una curva no ascendente sino descendente hasta que, a finales del siglo XIX, el ciclo de estas convulsiones parece concluir precisamente mientras se cierra, provisionalmente, el círculo de los que Lenin llamó países imperialistas, o sea los Estados de capitalismo avanzado de hoy. ■

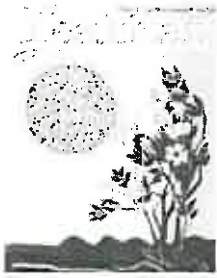
FE DE ERRATAS

Las notas de pie de página que colocamos a continuación corresponden al artículo *Conciencia Social, Estructura Industrial y Desarrollo del Anarquismo en Cataluña, de Christopher Ealham* publicado en el número 51 de *Realitat*, las cuales, por lamentable error, quedaron omitidas. Rogamos disculpas por ello a nuestros lectores así como al autor de dicho artículo. *Equipo de Redacción de Realitat*

- 1.- Gerald Brenan, *The Spanish Labyrinth*, Cambridge, 1986, p. 200, n.k. Hay traducción castellana: *El laberinto español*, Barcelona, 1996.
- 2.- L'Opinió, 5 mayo de 1928; *La Revista Blanca*, 1 junio de 1932 y 15 febrero de 1933.
- 3.- Brenan, *Spanish Labyrinth* ..., p. 138-139; Anselmo Lorenzo, *El proletariado militante: memorias de un Internacional*, Vol. I, Toulouse, 1946, p. 23-45; Paul Heywood, *Marxism and the failure of organised socialism in Spain, 1879-1936*, Cambridge, 1990, p. 12-13. Hay traducción castellana: *El marxismo y el fracaso del socialismo organizado en España, 1879-1936*. Santander, 1993.
- 4.- Stanley Payne, *The Spanish revolution*, London, 1970, p. 21.
- 5.- Vale la pena tener en mente que la democracia burguesa se encontraba gravemente limitada (restringida) en toda Europa a finales de siglo y de hecho continuó estando restringida en muchos lugares durante la mayor parte de la primera mitad de este siglo: véase Goran Therbon, "The rule of capital and the rise of democracy", *New Left Review*, 1977, 103:3-41.
- 6.- Manuel Tuñón de Lara, *Metodología de la historia social de España*. Madrid, 1979, p. 3-10; George Rudé, *Ideology and popular protest*, London, 1980, p. 15-38.
- 7.- Antoni Jutglar, *Historia crítica de la burguesía en Cataluña*, Barcelona, 1984, p. 99-107, 131-242; Joaquim Romero Maura, *La rosa de fuego*, Barcelona, 1974, p. 52; Albert Balcells, *Historia contemporánea de Cataluña*, Barcelona, 1983, p. 140.
- 8.- Gray Wray McDonagh, "Societat anònima i parentiu a Barcelona (1829-1953)", *L'Avenç*, 83, Novembre, 1981, p. 63-67; Antonio Manuz, *Contribución al estudio geográfico y estadístico de la industria textil española*. Barcelona, 1932, p. 13.
- 9.- Jordi Nadal, *El fracaso de la revolución industrial en España, 1814-1913*, Barcelona, 1975, p. 188-226; Ernest Lluch, "Burguesia i economia a Catalunya" en Francesc Artal et al., *Economía crítica: una perspectiva catalana*, Barcelona, 1973, p. 13.
- 10.- José Luis Martín Ramos, "L'expansió industrial", *L'Avenç*, 69, març 1984, p. 34-40; Balcells, *Historia contemporánea*, p. 151, 156.
- 11.- Pedro Gual Villalbi, *Memorias de un industrial de nuestro tiempo*, n.d., p. 101-155.
- 12.- Karl Marx, *Capital*, London, 1961, vol. 1, p. 632; María José Sirera Oliag, *Obreros en Barcelona, 1900-1910*, tesis doctoral no publicada, Universitat de Barcelona, 1959, p. 33.
- 13.- Alvaro Soto Carmona, *El trabajo industrial en la España contemporánea (1874-1936)*, p. 634-635; Jutglar, *La historia crítica*, p. 224.
- 14.- *La Vanguardia*, 2 de febrero de 1923.
- 15.- Soto Carmona, *El trabajo industrial*, p. 633-634, 662; Leon Ignacio "El pistolerisme dels anys vint", *L'Avenç*, 52, setembre, 1982, p. 24.
- 16.- Victor Alba, *Cataluña de tamaño natural*, Barcelona, 1975, p. 142.
- 17.- Temma Kaplan, *Red city, blue period: social movements in Picasso's Barcelona*. Berkeley, 1992, p. 111.
- 18.- Xavier Cuadrat, *Socialismo y anarquismo en Cataluña (1899-1911)*. Madrid, 1976, p. 88.
- 19.- Fue éste un proceso europeo y no simplemente circunscrito a la península ibérica. Para un estudio penetrante e innovador de la adaptación de la burguesía al estado feudalizante en Alemania, véase David Blackbourn y Geoff Eley, *The peculiarities of German History: Bourgeois society and politics in Nineteenth-Century Germany*, Oxford, 1984. Este ensayo es especialmente interesante puesto que puede ser aplicado a otros estados europeos.
- 20.- Jutglar, *La historia crítica*, p. 55-56, 273-285.
- 21.- Soto Carmona, *El trabajo industrial*, p. 517; León Ignacio, "El pistolerisme ...", p. 25.
- 22.- Tomo prestado el concepto de "coalición reaccionaria" de Barrington Moore, *Social origins of dictatorship and democracy*, London, 1973.
- 23.- Manuel Ballbé, *Orden público y militarismo en la España constitucional (1812-1983)*. Madrid, 1985, p. 225-316; Joaquim Lleixa, *Cien años de militarismo en España*, Barcelona, 1986, p. 57-95.
- 24.- Joaquín Maurín, *La revolución española*, Barcelona, 1977, p. 29.

- 25- Jordi Casassas Ymbert, "Batallas y ambigüedades del catalanismo", en Alejandro Sánchez (ed.), Barcelona, 1888-1929: modernidad, ambición y conflictos de una ciudad soñada, Madrid, 1994, p. 129.
- 26- Graell es citado por Pere López Sánchez, Un verano con mil julios y otras estaciones : Barcelona: de la Reforma interior a la Revolución de Julio de 1909, Madrid, 1993, p. 80.
- 27- J. Juderías, La juventud delincuente: leyes e instituciones que tienden a su regeneración. Madrid, 1912, p. 8; José Elías de Molins, La obrera en Cataluña, en la ciudad y en el campo. Barcelona, 1915, p. 53; Juli Vallmitjana, Criminalitat típica local. Barcelona, 1910, p. 8; Manuel Gil Maestre, La criminalidad en Barcelona y en las grandes poblaciones, Barcelona, 1886, p. 23-31.
- 28- Baltasar Porcel, La revuelta permanente, Barcelona, 1978, p. 54; Emili Salut, Vivers de revolucionaris: apunts històrics del Districte Cinquè, Barcelona, 1938, p. 147-148.
- 29- Véase, por ejemplo, A. Pulido, El cáncer comunista: degeneración del socialismo y del sindicalismo. Valencia, n.d., p. 10.
- 30- Francisco de Xercavins, ¿Cabe una institución entre la escuela y la cárcel?, Barcelona, 1889; Assumpció Pomares y Vicenç Valentí, "Notes per a un estudi sobre el control social a la Barcelona del segle XIX: la instrucció pública", Acràcia, 3, 1993, p. 135; El Escándalo, 16 de septiembre de 1926.
- 31- Carta de Maragall a Cambó en: Josep Benet, Maragall davant la Setmana Tràgica. Barcelona, 1963 (2ª ed.), p. 145. Para un estimulante estudio de la relación cambiante entre los intelectuales y las masas durante este periodo, véase: Sebastian Balfour, "The Solitary Peak and the Dense Valley: intellectuals and masses in Fin de Siècle Spain", Tesseræ, 1, 1, 1994, p. 1-19.
- 32- Jordi Solé-Tura, Catalanismo y revolución burguesa, Madrid, 1970, p. 249, 256, 258.
- 33- López Sánchez, Un verano ..., p. 66; La Veu de Catalunya, 10 de agosto de 1905, 24 de abril de 1909; Pere López Sánchez, "El desordre de l'ordre: al·legats de la ciutat disciplinària en el somni de la Gran Barcelona", Acàcia, 3, 1993, p. 103; Robert Hugues, Barcelona, London, 1992, p. 474-475, 498. "Introduction: historical materialist approaches to urban sociology" en C.G. Pickvance (ed.) Urban sociology: critical essays, London, 1980, p. 1-32.
- 34- Fernando Álvarez-Uría, "Vells i nous problemes: rodamons i pobres vàlids a la llum de les ciències socials i polítiques", Acàcia, 3, 1993, p. 78-83; El Escándalo, 6 de febrero, 16 de septiembre 1926; Joan Connelly Ullman, The Tragic Week: a study of anticlericalism in Spain, 1875-1912, Cambridge (Mass.), 1968, p. 27-58, 322-332 (hay traducción castellana: La Semana Trágica, Barcelona, 1972); Solidaridad Obrera, 16, 19 y 26 de agosto de 1933.
- 35- José Luis Vila-Sanjuán, La vida cotidiana en España durante la dictadura de Primo de Rivera, Barcelona, 1984, p. 64; Salvador Cánovas Cervantes, Apuntes históricos de «Solidaridad Obrera», Barcelona, 1937, p. 247-252; Ramón Garriga, Juan March y su tiempo, Barcelona, 1976, p. 76-115; 142-156-183-204. La naturaleza criminal de los nouveaux riches del periodo bélico es reflejada en la ficción por Eduardo Mendoza en La verdad sobre el caso Savolta, Barcelona, 1983 y La ciudad de los prodigios, Barcelona, 1986.
- 36- La Batalla, 7 de septiembre de 1923; Ricard Vinyes, «Bohemis, marxistes, bolxevics: de la indignència a la revolució», L'Avenç 77, Decembre 1984, p. 44-64.
- 37- Al dar énfasis a la importancia de la estructura económica, se debería evitar deslizarse hacia el determinismo o el instrumentalismo. Así, es oportuno que recordemos que dada la debilidad (y carácter ultra-reformista) de la tradición socialista en Cataluña y el lento desarrollo del movimiento comunista catalán, había pocas opciones políticas para los trabajadores rebeldes catalanes a parte del anarquismo y el anarco-sindicalismo, ninguna de las cuales se enfrentó a la competencia de una corriente marxista revolucionaria coherente como sucedió en Rusia.
- 38- L'Opinió, 11 y 25 de agosto de 1928; Jaume Miravittles, Los obreros y la política, Barcelona, 1932, p. 29; Eric Hobsbawm, Primitive rebels: studies in archaic forms of social movements in the nineteenth and twentieth centuries, Manchester, 1959.
- 39- L'Opinió, 4 de junio de 1931; Francesc Madrid, Ocho meses y un día en el gobierno civil de Barcelona, Barcelona, 1932, nº 1; Pere Foix, Los archivos del terrorismo blanco: el fichero Lasarte, 1910-1930, 2ª ed., Madrid, 1978; José Peiró, Juan Peiró, teórico y militante del anarcosindicalismo español, Barcelona, 1978, p. 12, 21, 26, 28; Jaume Fabre y Josep Maria Huertas, «Conversa amb Hermós Plaja: el pare de dues acràcies», L'Avenç, 28, 1980, p. 15-22; Porcel, La revuelta, p. 128.
- 40- Jutjar, La historia crítica, p. 224-226, 232-236; Gual Villalbí, Memorias, p. 159-160; Foment del Treball Nacional, Memoria de la Junta Directiva de 1919, Barcelona, 1920.
- 41- Angel Pestaña y Salvador Seguí, El sindicalismo en Cataluña, Barcelona, 1978, p. 30-42; León-Ignacio, Los años del pistolero, Barcelona, 1981, passim.
- 42- L'Opinió, 3 de diciembre de 1932.
- 43- Pere Solé, Els ateneus obrers i la cultura popular a Catalunya (1900-1939): L'Ateneu Enciclopèdic Popular, Barcelona, 1978; Josep Termes, «Els ateneus populars: un intent de cultura obrera», L'Avenç, Maig 1987, p. 8-12.
- 44- Peiró, Juan Peiró, p. 11, 14-16; Angel Pestaña, Lo que aprendí en la vida, Vol. II, Bilbao, 1973, p. 3-13.
- 45- La Vanguardia, 27 de enero de 1939; Alba, Cataluña, p. 225.

Contenido de los últimos números de Realitat



Número 47

Izquierda y derecha en la política. ¿Y en la moral? por Adolfo Sánchez Vázquez. América Latina: Las perspectivas de liberación y el ambiguo legado, por James Petras. ¿Por qué cayó el Comité de Salud Pública?, por Eudaldo Casanova. Ambient i educació: una ullada a un panorama en transformació, por John C. Smyth. Acerca de Manuel Sacristán, reseña, por Salvador López y Pere de la Fuente. Gacela de la Muerte Oscura, por F. García Lorca.



Número 48:

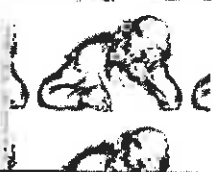
Las facultades antropológicas que fundamentan la democracia, por Joaquín Miras. Necesidades y política socialista, por Joaquín Sempere. Radio Kaos: Lucha por la libertad, por Manuel Márquez Berrocal. Lógica Elemental, de Manuel Sacristán, Reseña por Salvador López y Pere de la Fuente. En la Inmensa Mayoría, por Blas de Otero.



Número 49:

Especial Mujeres:

Des de la vida quotidiana. 20 anys després i més, por la Comiss. d'Aliberament de la Dona Lina Odena. Las mujeres y el poder, por Celia Amorós. Mujeres sedadas, por Victoria Sau. Los hombres, las mujeres, sus valores y sus salarios, por María Jesús Izquierdo. Mujeres y empleo en España. La experiencia de los últimos años, por Cristina Carrasco y Maribel Mayordomo. Reseña: La política del deseo, de Lia Cigarini, por Montse Ortiz. Retalls, por Montse Ortiz. Vuit de març, por Mercé Marçal



Número 50:

La reciente evolución de los países de Europa Central, por Ramón Alquézar. A 150 años del Manifiesto Comunista, por Jacques Texier. Para leer hoy el Manifiesto Comunista, por Francisco Fernández Buey. Cánovas del Castillo y la alternativa en el gobierno, por Ramón del Río. La crisis de la cultura obrera, por Eugenio del Río. En torno a la Dialéctica: Antología de textos de Manuel Sacristán, por Pere de la Fuente y Salvador Arnal. Invitación a la lectura, por Martín Rodrigo. Reflexiones de un hombre honrado, por Antonio Molina.



Número 51:

No hay paz sin el liderazgo de Estados Unidos, por James Petras y Steve Vieux. La reforma del Estado de las Autonomías. Federalismo y Autodeterminación, por Ignasi Alvarez Dorronsoro. Conciencia social, estructura industrial y desarrollo del anarquismo en Cataluña, por Christopher Ealham. Mujeres, matemáticas y presuposiciones tácticas, por Salvador López Arnal y Pere de la Fuente. Globalización y crisis del Estado Social, por Pietro Barcellona.



Número 52: Especial Zapatismo:

Universalidad de la lucha zapatista. Algunas hipótesis, por Ana Esther Ceceña. Las tres llaves que abren las tres cadenas. Los valores políticos, por Sofía Rojo Arias. La palabra verdadera del zapatismo chiapaneco, por Susan Street. Historia y simbolismo del movimiento zapatista, por Enrique Rajchemberg y Catherine Héau-Lambert. El ejército zapatista y la emancipación de las mujeres chiapanecas, por Mercedes Olivera. La esperanza se organiza, por Sergio Rodríguez. 7 preguntas a quien corresponda, por el Sub-Comandante Marcos.

El Manifiesto

Las guerras destruyen el mundo,
y un fantasma recorre el campo de escombros.

No nació en la guerra;
también ha sido avistado en la paz,
desde hace mucho.

Terrible para los que gobiernan,
pero amable con los niños de los suburbios.

Asomándose a una pobre cocina
y meneando la cabeza
ante platos semivacíos.

Esperando luego a los agotados
junto a la verja de minas y astilleros.

Visitando amigos en la cárcel,
y pasando allí sin salvoconducto.

Ha sido visto incluso en oficinas,
oído incluso en salas de audiencias,
a veces ascendiendo a gigantescos tanques
y volando en mortíferos bombarderos.

Hablando muchos idiomas, todos.

Y callando en muchos.

Huésped para quedarse eternamente:
su nombre es comunismo.

...

No está destinada la casa a ser habitada,
ni el paño para vestir,
ni el pan está destinado sólo a ser comido:
debe aportar ganancias.

Pero si el producto sólo se consume
y no se compra también
porque el salario del productor
es demasiado pequeño

-si se le hace mayor ya no vale la pena
hacer producir el producto-,
¿para qué entonces alquilar brazos aún?
Deben realizar más en la mesa de trabajo
que sólo alimentar, vestir y alojar al hombre
y a los suyos
si es que ha de haber beneficios;
solo que...
¿adónde ir entonces con la mercancía?
Y entonces
lana y trigo, café y frutas y pescados y cerdos
¡todo ello sacrificado en el fuego
para ablandar al dios del beneficio!
...

Y así, de todas las clases,
la única capaz de vencer a la burguesía
y demoler su Estado,
que se ha vuelto una atadura para ella,
es la clase obrera.
Lo es por su situación y su estatura.
Pues lo que garantiza la existencia en la vieja sociedad,
está totalmente abolido y aniquilado
en la existencia del proletariado.

...
El suyo es el movimiento de la mayoría,
y si gobernase ya no sería gobierno,
sino el avallasamiento del gobierno;
sólo se oprime entonces la opresión,
pues el proletariado, estrato inferior de la sociedad,
para rebelarse,
debe demoler toda la estructura de la sociedad
con todos sus estratos superiores.
Sólo puede sacudir su propia esclavitud,
sacudiendo toda la esclavitud de todos

Bertold Bretch

Para descubrir la parte oculta y esencial de los hechos históricos, sociales, económicos o culturales...

Realitat



Boletín de suscripción a Realitat

Enviar a *Realitat*, Portal de l'Àngel, n.º. 42, 2.º 08002, Barcelona
Teléfono 93-318 42 82

TARIFA ANUAL:
España.....3.500 ptas.
Resto del mundo.....5.000 ptas. (45 \$)
Suscripción de ayuda.....5.000 ptas.

Nombre: _____
Dirección: C/ _____ n.º. _____ Población: _____
Código Postal: _____ Provincia: _____ Teléfono _____
Deseo suscribirme a *Realitat* a partir del número _____

FORMA DE PAGO: (Marcar con x la forma de pago elegida)

- Por giro postal n.º. _____ dirigido a la c.c.: Realitat-PCC 2100 3200 92 2201166778
 Talón bancario n.º. _____ dirigido a la c.c. indicada en la línea anterior
 Transferencia bancaria a la cuenta corriente: Realitat-PCC 2100 3200 92 2201166778
 Por domiciliación bancaria (en este caso, cumplimentar el recuadro siguiente)

DATOS A CUMPLIMENTAR EN CASO DE DOMICILIACIÓN BANCARIA

Nombre de la entidad bancaria: _____
 Domicilio de la Agencia _____
 Población _____
 N.º. de la Libreta o cuenta corriente: _____

Banco	Agencia	c.c.	N.º. de Cuenta Corriente
□□□□	□□□□	□□	□□□□□□□□□□

Petición de números atrasados: (Enviar a *Realitat*, Portal de l'Àngel, n.º. 42, 2.º. 08002, Barcelona).

Deseo recibir, a las señas que indico, los ejemplares atrasados que numero a continuación:

Forma de de pago: Cheque bancario adjunto, por un importe de _____ ptas.
 Giro postal n.º. _____, por _____ ptas.
 Sellos de correos adjuntos, por un importe de _____ ptas.

Mi dirección es: Nombre _____ Tno. _____
 Calle _____ n.º. _____ Código Postal _____
 Localidad: _____ Provincia _____

*¡Proletarios
de todos
los países,
uníos!*