

Introducción

Leer a Marx en el siglo XXI

Horacio Tarcus

✓ 1. ¿POR QUÉ LEER A MARX EN EL SIGLO XXI?

Cuando en 1983 se cumplía el centenario de la muerte de Marx, Manuel Sacristán se preguntaba qué Marx se leería en el siglo XXI.¹ La pregunta del filósofo catalán contiene dos presupuestos de enorme significación para nosotros.

El primero, que el clima de antimarxismo dominante en la década de 1980 (y que se extendió a los años posteriores al derrumbe de los “socialismos reales”) era un fenómeno acotado; así, daba por sentado que Marx seguiría leyéndose en el siglo XXI. Tan sólo por la notable proliferación contemporánea de reediciones de su obra, comprobamos hoy que el de Sacristán fue un pronóstico certero.

Podemos añadir que el Marx del siglo XXI es un Marx liberado de la pesada hipoteca del siglo pasado, cuando se lo consideraba el responsable intelectual de los comunismos reales del siglo XX.² El desprestigio de estos “ismos” nacidos en el siglo pasado, la desaparición de los centros de codificación y edición del “marxismo” (Moscú o Pekín), el descrédito de los manuales de “marxismo-leninismo” y de las interpretaciones canónicas que culminaban en el triunfo inexorable del comunismo, con sus líderes infalibles y sus Estados guía, arrastraron en un primer momento a Marx y su obra. Sin embargo, Marx volvió a emerger de entre los escombros del Muro de Berlín. No el mismo Marx, claro, sino el Marx del siglo XXI del que hablaba Sacristán: un Marx más secularizado, menos sujetado a las experiencias políticas y los sistemas ideológicos del siglo XX.

La narrativa dominante en los años ochenta –que sin más veía en el autor de *El capital* al padre de la criatura, considerando que de Marx a Stalin y

1 Manuel Sacristán, “¿Qué Marx se leerá en el siglo XXI?”, suplemento especial del diario *El País*, Madrid, 14 de marzo de 1983, reproducido en *Praxis*, n° 1, Buenos Aires, primavera de 1983.

2 John Holloway, “La liberación de Marx”, en el volumen colectivo *La liberación de Marx*, Buenos Aires, Tierra del Fuego, 1992, pp. 9-18.

al *gulag* no había más que una línea necesaria de desarrollo— se debilitó a fines de siglo. Las preguntas sobre el fracaso de los “socialismos reales” comenzaron a dirigirse a la obra del propio Marx, y aunque el filósofo de Tréveris no ofrecía, como en el pasado, una respuesta a cada interrogante, el siglo XX concluyó con la esperanza de “volver a Marx”, de encarar un Marx “sin ismos”.³ Incluso admitiendo que su profecía acerca de la emancipación humana había fracasado, el mundo globalizado de comienzos del tercer milenio era asombrosamente parecido al descrito en el *Manifiesto Comunista*.⁴ La nueva crisis mundial que estalló en 2008 vino a recordarnos que al menos el diagnóstico crítico de Marx sobre la dinámica de expansión del capitalismo, con sus crisis periódicas y con su carga de miseria, exclusión y violencia sistémica, permanece vigente. Las reediciones de *El capital* se reactivan entonces en todo el globo,⁵ y el nuevo *best seller* en materia económica que muestra la relación entre aumento de la tasa de acumulación del capital y crecimiento de la desigualdad se titula justamente *El capital en el siglo XXI*.⁶ Así, aunque de otro modo, seguimos leyendo a Marx.

El segundo presupuesto de la pregunta de Sacristán sostiene que cada época histórica recompone el corpus de las obras legadas por un autor conforme lo aborda con renovados interrogantes. Ciertas obras, canónicas en un tiempo histórico, pasan en otro a un segundo o tercer plano, mientras que otras, laterales ayer, ocupan hoy el centro del canon de lectura.

Entonces, a la hora de organizar una antología de Karl Marx destinada no al especialista sino a todo aquel que quiera leerlo, nos enfrentamos al problema de escoger, no para lectores intemporales, sino para lectores de este siglo. Y de elegir entre obras de largo aliento y artículos periodísticos, conferencias, ensayos históricos y manifiestos junto a borradores y cartas privadas.

El criterio adoptado en esta selección no sigue los lineamientos de buena parte de los marxismos del siglo XX, que distinguían entre un “joven Marx” premarxista y uno “maduro”, o que oponían un “Marx político” a uno “científico”, un Marx de la ética y la subjetividad contrapuesto a uno estructural de las leyes objetivas de la historia. Tampoco distingue entre el Marx del “materialismo dialéctico” y el del “materialismo histórico”. No es una antología temática, porque Marx no fue, estrictamente hablando, ni

3 Francisco Fernández Buey, *Marx (sin ismos)*, Barcelona, El Viejo Topo, 1998.

4 Eric J. Hobsbawm, *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo. 1840-2011*, Buenos Aires, Crítica, 2011, p. 15.

5 Marcello Musto, “Marx: el regreso del gigante”, *La Razón*, La Paz, 25 de noviembre de 2001.

6 Thomas Piketty, *Le Capital au XXIe siècle*, París, Seuil, 2013 [ed. cast.: *El capital en el siglo XXI*, Buenos Aires, FCE, 2014].

un filósofo, ni un economista, ni un historiador ni un organizador político. Y al mismo tiempo, en cierto sentido, fue todo eso. Por ello, la presente *Antología* procura ofrecer al lector contemporáneo una muestra de los diversos géneros discursivos abordados por Marx a lo largo de su vida así como de sus diversos perfiles: un autor capaz de desafiar los sistemas filosóficos de su tiempo, postular un nuevo lenguaje para la política, abordar el ensayo histórico-político y al mismo tiempo someter a crítica radical una ciencia emergente, la economía política.

La *Antología* se compone de trece textos de diferentes registros, escritos entre 1843 y 1881. Privilegiamos los textos preparados por el propio Marx para su publicación.⁷ Sólo en tres casos apelamos a manuscritos de publicación póstuma, ya que no existían versiones editadas que pudieran reemplazarlos. Este criterio vale sobre todo para el Marx tardío, que publicó muy poco durante sus últimos años pero siguió pensando y escribiendo. Sin la *Crítica al Programa de Gotha* y sin *El porvenir de la comuna rural rusa*, su itinerario político-intelectual habría quedado trunco. Por otra parte, todos los textos se deben a la pluma de Marx; incluso el *Manifiesto del Partido Comunista*, que apareció años después firmado en coautoría con Friedrich Engels, fue redactado por él. Se ofrecen en orden cronológico. En las líneas que siguen, nos limitaremos a presentarlos al lector no especializado, ofreciendo un breve contexto de cada obra, una glosa sucinta y, finalmente, algunas indicaciones acerca de las lecturas que ha suscitado en el pensamiento contemporáneo. Antes que una introducción erudita, proponemos una guía que haga accesible y oriente la lectura, pero sobre todo que la estimule.⁸

2. TRADICIÓN ILUSTRADA Y HEGELIANISMO

Su vida

Karl Heinrich Marx nació el 5 de mayo de 1818 en Tréveris, una pequeña ciudad situada en el extremo occidental del reino de Prusia, cerca de las fronteras con Francia y con Bélgica.⁹ Su padre, el abogado Heinrich Marx,

7 El lector interesado puede acceder a la mayor parte de los manuscritos de Marx en ediciones de esta misma editorial: Karl Marx, *El capital. Libro I. Capítulo VI (inédito)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971; *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse). 1857-1858*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971-1976, 3 vols.; *Progreso técnico y desarrollo capitalista*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1982.

8 Por razones de espacio, sólo se reproduce aquí el Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) y dos capítulos de *El capital*.

9 La más reciente biografía de Marx, erudita e inteligente, es la de Jonathan

era descendiente de una familia de rabinos pero, imbuido del espíritu de la Ilustración propio de muchos profesionales e intelectuales de la región de Renania durante los años de la Revolución francesa y de las guerras napoleónicas, se había apartado de la religión paterna, educando a sus numerosos hijos en la lectura de Voltaire, Rousseau y Kant. Su hijo Karl, formado en el clima cultural del romanticismo alemán, redactó, mientras concluía sus estudios secundarios en el Friedrich-Wilhelm-Gymnasium, unas "Reflexiones de un joven al elegir profesión" en que afirmaba que el destino de un hombre no consistía en satisfacer su ambición de alcanzar una posición social brillante, sino en "servir al bien de la humanidad".¹⁰ Karl Marx viajó a Bonn para seguir la carrera de Derecho, no sin antes comprometerse con la hermana de un compañero de estudios, Jenny von Westphalen, que sería la compañera de toda su vida. No conforme con los estudios de Derecho se trasladó a Berlín, epicentro de la vida intelectual alemana. En 1841 obtendría el título de doctor en filosofía con una tesis leída en Jena sobre los materialistas griegos Demócrito y Epicuro.

Entretanto, el actual territorio de Alemania estaba fragmentado en una serie de ducados, electorados, ciudades libres y reinos. La intelectualidad liberal local deploraba la ausencia de una burguesía potente y unificada, interesada en librar una lucha a fondo contra el absolutismo. Como planteaban los pensadores de la época, el único terreno en que Alemania era verdaderamente contemporánea de las grandes naciones modernas (la Inglaterra industrializada y la Francia nacida de la Revolución) era el filosófico. Pese a contar con una gran tradición filosófica, en la Prusia dominada por Federico Guillermo IV (que reina entre 1840 y 1861) impera un orden político y cultural asfixiante, donde son corrientes la censura, el control sobre la cátedra universitaria y las persecuciones políticas. Los disidentes más radicalizados emigran a Francia, Suiza o Inglaterra. Los jóvenes intelectuales descontentos con el régimen autoritario, clerical y premoderno —como recordaba el viejo Engels en su libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*— toman partido y discuten de política a través de la filosofía.

Entre los grupos de intelectuales contrarios al régimen prusiano se destaca un núcleo de jóvenes filósofos: Ludwig Feuerbach, David Strauss, Bruno y Edgar Bauer, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stirner y los jóvenes Karl

—
Sperber, Karl Marx. *Una vida decimonónica*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013. Pero todavía pueden leerse con provecho la de Franz Mehring, que está por cumplir un siglo (*Carlos Marx. Historia de su vida*, Madrid, Cenit, 1932), así como la de Boris Nicolaïevski y Otto Maenchen-Helfen, *La vida de Carlos Marx*, Madrid, Ayuso, 1973.

¹⁰ K. Marx, "Reflexiones de un joven al elegir profesión", en *Escritos de juventud*, México, FCE, 1982, pp. 2-4.

Marx y Friedrich Engels. Se los conoce como el "Club de los Doctores" o los "jóvenes hegelianos": mientras la llamada "derecha hegeliana" retomaba los temas más conservadores del sistema de Hegel, ellos buscaron desarrollar las tendencias críticas del maestro, pues entendían que, para evitar conflictos en la Universidad de Berlín, él se había cuidado de extraer todas las conclusiones políticas y antirreligiosas de un pensamiento filosófico radical y ateo. Así, el grupo se concentró en estudios de crítica bíblica y teológica, desde perspectivas antiabsolutistas en un arco político que iba desde posturas más liberales (como las de los hermanos Bauer) hasta perspectivas democráticas radicales, que llegan en algunos casos a aproximarse a cierto comunismo filosófico de carácter humanista (Feuerbach, Ruge, Hess, el joven Engels y el joven Marx).¹¹

Es una reflexión de lo dicho de Aldo de la Pen. fr. 1
1848
3. SOBRE LA CUESTIÓN JUDÍA → Emancipación en sentido Feuerbach.
1842

A partir de 1816, un edicto del Estado prusiano excluyó a los judíos de las funciones públicas y los relegó a una posición subalterna (como "tolerados"). La llamada "cuestión judía" pasó a ser un tema agitado por la crítica antiabsolutista alemana. El propio padre de Marx debió convertirse al protestantismo al año siguiente. Como había sentenciado el poeta Heinrich Heine, para los judíos alemanes de entonces "el bautismo era el boleto de entrada en la cultura europea". No obstante, apoyados por la prensa liberal, los judíos no dejaron de reclamar la igualdad civil y política frente al Estado. Bruno Bauer, uno de los líderes de los jóvenes hegelianos, adoptó sobre el tema una postura peculiar. En *La cuestión judía* (1842) y en otros escritos señaló que en la Prusia de la época nadie podía emanciparse políticamente dado el carácter religioso del Estado. La emancipación política sólo podría nacer con la emergencia de un Estado no religioso, laico, moderno; esto es, un Estado abstracto (que hiciese abstracción de la religión privada de los hombres que lo integran). Entonces, concluía Bauer, mientras los judíos alemanes reclamaban la emancipación política sometiendo a crítica al Estado cristiano, se volvían ellos mismos susceptibles de crítica en tanto defensores de una religión particular. La paradoja planteada por Bauer era que el judío reclamaba del Estado cristiano que abandonase su prejuicio religioso, cuando él mismo no estaba dispuesto

11 Herbert Marcuse, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza, 1971.

a liberarse del suyo propio: "Sólo como hombres pueden los judíos y los cristianos comenzar a considerarse y a tratarse mutuamente" como iguales cristianos y judíos abandonen sus esencias particulares, para transformarse en ciudadanos libres e iguales en el interior del Estado moderno.¹²

El ala más radicalizada de los "jóvenes hegelianos" no recibió con beneplácito el texto. En un intercambio epistolar con Ruge, Marx deploraba que Bauer no volviera el problema contra el gobierno prusiano.¹³ La respuesta de Marx se llamó *Sobre la cuestión judía*.¹⁴ La primera parte glosa de modo crítico la postura de su antiguo compañero de ideas:

Bauer exige, pues, de una parte, que el judío abandone el judaísmo y que el hombre en general abandone la religión en general, para ser emancipado como *ciudadano*. Y por otra parte, considera, consecuentemente, la abolición *política* de la religión como abolición de la religión en general.

Esto equivale a decir: que la Iglesia se separe del Estado (esto es, que la religión deje de ser una cuestión política, una cuestión de Estado) no significa simplemente, que la religión pase a ser ahora "algo puramente *privado*". En los países donde se realizó la "emancipación política", como en los Estados Unidos, "la existencia *lozana y vital* de la religión" en la sociedad civil no contradice la existencia del Estado moderno abstracto. El hecho, sigue Marx, de que el Estado se emancipe de la religión (esto es, que sea laico, moderno: "abstracto", en la terminología hegeliana) no significa que el hombre (de la sociedad civil) se emancipe de la religión. El Estado puede ser "libre", mientras que la gran mayoría de los hombres de la sociedad civil sigue siendo religiosa.

¹² Bruno Bauer, "La cuestión judía", en *La cuestión judía. Texto completo e inédito en castellano de la célebre polémica Marx-Bauer. Con textos de Bruno Bauer, A. León, Isaac Deutscher y León Trotsky*, Buenos Aires, Coyoacán, 1969.

¹³ De K. Marx a Arnold Ruge, 13 de marzo de 1843, en Auguste Cornu, *Carlos Marx/Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, Buenos Aires, Stilco-graf - Platina, 1965, p. 426.

¹⁴ *Zur Judenfrage* [Sobre la cuestión judía] fue escrito a fines de 1843 y publicado inicialmente en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* [Anales Franco-Alemanes], n° 1-2, París, febrero 1844. La primera edición argentina fue iniciativa de Aníbal Ponce: Carlos Marx, *La cuestión judía*, Buenos Aires, Biblioteca Dialéctica, 1936, advertencia y traducción de H. B. Delio sobre la base de la ed. francesa de J. Molitor y la italiana de Ciccotti. Existe una edición castellana de la revista: K. Marx y A. Ruge, *Los Anales Franco-Alemanes*, Barcelona, Martínez Roca, 1970.

Con la revolución burguesa (denominada aquí “emancipación política”) el hombre se hace libre, pero mediante un rodeo: en lugar de proclamarse él mismo ateo, proclama ateo al Estado. Ahora bien, ya la crítica teológica de los jóvenes hegelianos había demostrado que la religión era un rodeo: el hombre sólo reconocía a los otros hombres como hermanos y como iguales por mediación de Dios. Ahora, en la modernidad, agrega Marx, el hombre reconoce a los otros como hermanos y como iguales sólo por mediación del Estado. El Estado moderno pasa a ser, en el terreno político, el mediador imaginario entre los hombres que Dios representaba en el terreno religioso.

Pero en la segunda parte Marx avanza un paso más, al cuestionar el fundamento teórico mismo de la emancipación política moderna: la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Si Bauer había pasado del terreno teológico al político, Marx lleva ahora el debate al terreno de lo social, de la sociedad civil, “base material” sobre la que descansan tanto lo político como lo teológico. Plantea: así como la emancipación política deja incólume la religión en la sociedad civil, otro tanto ocurre con la propiedad privada. Las revoluciones burguesas separaron Estado (la esfera de la ciudadanía) y sociedad civil, lo público de lo privado, la política de la economía. El Estado —dice Marx— abolió la propiedad privada, en el sentido de que esta ya no es asunto del Estado moderno, ya no es un asunto político. En los Estados premodernos, el voto estaba atado a un censo de propietarios (voto censitario); según observa, en los Estados más avanzados, como en muchos de Norteamérica, “el Estado como Estado anula, por ejemplo, la *propiedad privada*, el hombre declara la propiedad privada como *abolida* de un modo político, cuando suprime el *censo de fortuna* para el derecho al sufragio activo y pasivo”. “Sin embargo” —agrega— “la anulación política de la propiedad privada no sólo no destruye la propiedad privada, sino que, lejos de ello, la presupone”.

En otros términos: la religión o la propiedad privada no son ya asunto del Estado, sino de la sociedad civil. Todos los ciudadanos, a partir de las revoluciones burguesas, son declarados libres e iguales ante la ley, con abstracción de su religión, su propiedad, su educación, su ocupación o sus blasones. Sin embargo, la igualdad política de los ciudadanos frente al Estado, si bien es una conquista histórica en relación con el absolutismo (que desconocía dicha igualdad), no abolió las desigualdades sociales en la esfera de la sociedad civil: al contrario, el Estado moderno se funda sobre dichas desigualdades sociales (“[las] presupone”). Ya no es uno religioso, sino —como se señaló previamente— uno general, abstracto, que aparece como el garante imparcial de todas las religiones particulares; ya no está vinculado a la propiedad privada (en el sentido de que la elección de los

representantes ya no se realiza entre los propietarios), sino que aparece como el garante imparcial entre los distintos propietarios privados.

Así como el hombre del Estado cristiano llevaba una doble vida (una celestial y otra terrenal), el hombre moderno también está escindido entre la vida celestial que lleva, en tanto ciudadano, en la comunidad política estatal (donde todos los hombres son declarados libres e iguales); y otra terrenal en la sociedad civil, donde considera al otro instrumentalmente, como un medio para la realización de sus fines privados. De ahí concluye Marx que la emancipación política no es la auténtica emancipación humana: esta implica superar esta nueva escisión, que “el hombre individual recobre en sí al ciudadano abstracto”; si la revolución política significa, como planteaba Rousseau, que el hombre es despojado de sus “*sus fuerzas propias*, para darle otras que le son extrañas”, la emancipación humana significa que el hombre es ahora capaz de organizarlas y por lo tanto de reconocerlas como propias. En un plano filosófico y no abiertamente político, Marx quiere ir más allá de la emancipación política (revolución burguesa), llevando el debate al plano de la “emancipación humana”, donde cada hombre individual se reconoce como igual en los otros. En última instancia, el hombre ha devenido “ser genérico”, no ya en el plano abstracto y celestial del Estado, sino en el plano terrenal de una sociedad que ha devenido Humanidad.

Esta obra —en que Marx traza por primera vez su programa de crítica de la política y del Estado— no formó parte de sus textos canónicos en el siglo XX. Por ejemplo, nunca se integró en las numerosas ediciones de *Obras escogidas* o *Textos fundamentales* que realizaron los comunistas soviéticos. La identificación metafórica entre judaísmo y modernidad capitalista, si bien era corriente entre los jóvenes hegelianos, hiere la sensibilidad del lector contemporáneo y ha dado lugar a reiteradas acusaciones de antisemitismo a este nieto de un rabino.¹⁵ También ha generado polémica la crítica marxiana a los fundamentos teóricos de los Derechos del Hombre.¹⁶ Para Louis Althusser, formaba parte de la obra del “joven Marx”, feuerbachiano y aún no marxista; para Lucio Colletti, en cambio, su crítica de la política y el Estado modernos —tributaria del pensamiento revolucionario y democrático de Rousseau— es concluyente, a tal punto que el Marx maduro poco deberá añadirle.¹⁷ En el último cuarto de siglo, *Sobre la cuestión judía* ha sido

15 Marx hace juegos de lenguaje con *Judentum*, que en el alemán de la época, además de judaísmo, tenía el significado secundario de *comercio*. Robert Misrahi, *Marx et la question juive*, París, Gallimard, 1972; Jacques Aron, *Karl Marx antisémite et criminel? Autopsie d'un procès anachronique*, Bruselas - París, Didier Devillez, 2005; Enzo Traverso, *Los marxistas y la cuestión judía*, La Plata, Al margen, 2003.

16 Manuel Atienza, *Marx y los derechos humanos*, Madrid, Mezquita, 1982.

17 Lucio Colletti, “Introducción a los primeros escritos de Marx”, en *La cuestión de*

objeto de reediciones y revaluaciones, sobre todo como crítica radical de la representación política.¹⁸

4. CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL

Marx redactó en París, entre noviembre de 1843 y enero de 1844, la "Introducción" a una crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel, que dio a conocer en el mismo número de los *Anales Franco-Alemanes*, a continuación de *Sobre la cuestión judía*.¹⁹ Era una vuelta de tuerca sobre las tesis sostenidas en este último texto; gracias a ese giro Marx comienza a ir más allá de las categorías y el lenguaje del "comunismo filosófico" propio de los jóvenes hegelianos y elabora una primera formulación de su concepción materialista de la historia. Así, el hombre es considerado como ser social, el proletariado aparece por primera vez como sujeto de la revolución, la "emancipación política" es denominada "revolución burguesa" y la "emancipación humana" es concebida en los términos de una "revolución radical", con la cual se disuelven las clases sociales y desaparece la propiedad privada para permitir que el proletariado, todavía enajenado bajo el orden clasista de la propiedad, recupere su ser genérico y finalmente llegue a ser hombre. Apenas unos meses después, cuando tome contacto en París con las sociedades secretas de artesanos seguidores de Gracchus Babeuf, Marx denominará "revolución comunista" a la "emancipación humana".²⁰ El término "comunismo" no aparece todavía aquí, si bien el estilo incisivo de la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*—evidente en sus metáforas, sus retruécanos, los aforismos que sintetizan una idea al cerrar cada párrafo, la tensión narrativa ascendente a lo largo de su introducción, su nudo teórico y su desenlace— ya anuncia la prosa intensa y cautivante del *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848.

Recordemos que en *Sobre la cuestión judía* el joven Marx había señalado que por obra de la revolución burguesa el hombre se hacía libre, pero

Stalin y otros escritos sobre política y filosofía, Barcelona, Anagrama, 1977, pp. 147-148.

18 Juan Ramón Capella, *Los ciudadanos siervos*, Madrid, Trotta, 1993.

19 "Zur Kritik der hegelischen Rechtsphilosophie", publicado inicialmente en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* [*Anales Franco-Alemanes*], n° 1-2, París, febrero 1844. Citamos de la traducción incluida en el presente volumen.

20 Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx* (1970), Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, p. 98 y ss.

Evolutiva respecto
de la cuestión judía,
Cambió
el
lenguaje

mediante un rodeo: en lugar de proclamarse libre él mismo, proclamaba libre al Estado. En verdad, Marx replica en el plano de la política la ya mencionada crítica teológica de Feuerbach y los jóvenes hegelianos. La humanidad se emancipaba mediante la religión, pero lo hacía valiéndose de un rodeo: el hombre reconocía a los otros como hermanos y como iguales sólo por mediación de un dios padre y creador. Marx entiende que esa crítica filosófica no debía limitarse a una de las formas de la alienación humana (la religiosa), sino que debía volverse contra la forma de enajenación dominante en la modernidad: la alienación política del hombre en el Estado moderno.

Una vez desenmascarada la forma sagrada que representaba la autoalienación del hombre, la primera tarea de la filosofía que se ponga al servicio de la historia consiste en desenmascarar esa autoalienación bajo sus formas profanas. La crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política.²¹

A continuación, Marx se propone un diagnóstico y una prognosis de la situación alemana, a la zaga de su tradición filosófica: Alemania no había realizado su "revolución burguesa". Las diversas soluciones que se postulaban para superar ese atraso eran más ideales que reales. La escuela histórica del derecho [*historische Juristenschule*] terminaba por aducir como causa las tradiciones y costumbres locales, mientras que las teorías románticas, en lugar de buscar la libertad de Alemania en el futuro, se consolaban encontrándola en el pasado (por ejemplo, en la resistencia de las tribus germánicas al dominio romano). Por su parte, la escuela de los Bauer hacía de la crítica un fin en sí, cuando para Marx no debía ser otra cosa que un medio para impedir que los alemanes se resignaran (escuela histórica) o se ilusionaran (romanticismo "germánico").

Los políticos liberales quieren superar el atraso en forma práctica, volviendo la espalda a la filosofía, cuando el único germen de vida sólo ha fructificado en la cabeza de los alemanes. Los filósofos de la crítica, por el contrario, quieren volver el pensamiento contra la realidad alemana sin advertir que aquel no es más que el complemento ideal de esta. Los políticos prácticos quieren superar la filosofía sin realizarla (en su estrechez de miras, buscan simplemente soslayarla, sin comprender que sin filosofía, sin

21 K. Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, véase p. 92 del presente volumen.

teoría, no hay transformación práctica real, ya que ninguna transformación real es mera facticidad, sino realización de una teoría). Por su parte, los filósofos quieren realizar la filosofía sin superarla (esto es, sin exceder el plano especulativo, sin voluntad de traducirla al plano de las fuerzas sociales y políticas: según Marx, hay necesidad de una “filosofía que se ponga al servicio de la historia”).

Contra los filósofos que no están dispuestos a exceder la filosofía, Marx afirma que “el arma de la crítica no puede reemplazar la crítica de las armas”; al mismo tiempo, les recuerda a los políticos prácticos que “la teoría se transforma en fuerza material en cuanto se apodera de las masas”.²² No es otra la tradición alemana, cuyo gran aporte a la modernidad —el movimiento de la Reforma— había nacido en la cabeza de un fraile. Sin embargo, reconoce Marx, “no basta que el pensamiento procure acercarse a su realización; también la realidad debe tratar de acercarse al pensamiento”.²³

No es suficiente que la filosofía aspire a excederse buscando el sujeto de la transformación revolucionaria; es necesario que a la vez un sujeto potencial de la transformación revolucionaria necesite la filosofía: por su intermedio, podrá alcanzar su propia conciencia, la conciencia de su misión histórica.

¿Qué clase de la sociedad alemana puede no sólo sacar a Alemania de su atraso feudal, al efectuar la “revolución burguesa” que conocieron países como Inglaterra y Francia, sino también ir más allá de una mera “revolución política”, una revolución parcial “en que una fracción de la sociedad burguesa se emancipa” y “emancipa a toda la sociedad, pero sólo bajo el supuesto de que toda la sociedad se encuentre en la situación de esa clase, que posea o pueda procurarse oportunamente dinero y cultura, por ejemplo”?²⁴ Desde luego, según responde Marx su propia pregunta, ninguna clase de la sociedad burguesa podría cumplir ese papel.

Se vuelve necesario encontrar en Alemania una clase que, como el tercer estado francés, pueda reclamar a la sociedad toda “*No soy nada y debería serlo todo*”; una clase que no esté atada al orden social con una cadena parcial sino con “cadenas radicales”. Una clase social excluida del orden social y cuya inclusión implicaría poner en cuestión el orden mismo. Una clase que no padece una injusticia particular sino la injusticia misma, y cuya emancipación no entrañaría la reforma de tales o cuales consecuencias, sino la subversión de las condiciones sociales y políticas de Alemania. La “revolución humana” sólo puede ser llevada a cabo por aquella clase que “es la

22 *Ibid.*, véase p. 99 del presente volumen.

23 *Ibid.*, véase p. 101 del presente volumen.

24 *Ibid.* Las citas corresponden a la p. 102 del presente volumen.

devenir

↓
 la revolución
 de la
 clase.
 Pensamiento
 total

completa pérdida del hombre y que por lo tanto sólo puede conquistarse a sí misma al volver a conquistarse de nuevo completamente el hombre". En suma, esta clase que al emanciparse emancipa a las otras clases sojuzgadas de la sociedad "es el proletariado".²⁵

Marx concluye su ensayo con una nueva paradoja: el necesario carácter unitario y complementario entre la cumbre, el orgullo de la cultura alemana, su filosofía, y ese orden social negado, excluido de la sociedad alemana, el proletariado:

Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas espirituales. Apenas la luz del pensamiento penetre a fondo en este ingenuo terreno popular, se cumplirá la emancipación del alemán en hombre.²⁶

A pesar de su exclusión del corpus marxiano estipulado por el comunismo soviético, este escrito conoció diversas ediciones y atrajo la atención de numerosos intérpretes. Si bien la crítica de la religión no es su objeto, sino apenas un punto de partida que superar, el aforismo que hace de la religión "el opio del pueblo", esto es, un narcótico para mitigar los dolores y evadir las miserias del presente, ha desatado innumerables controversias. Marx consideraba a la religión como una forma residual de la autoalienación humana, sin reservar a su crítica un lugar primordial (como sí hicieron sus contemporáneos, los librepensadores).²⁷ Sus herejes inmediatos en la Segunda Internacional y en la Tercera concedieron cierta importancia a las campañas por un socialismo o un comunismo ateos, aunque en el siglo XX un marxista crítico como Ernst Bloch pudo postular el papel revolucionario de la religión en la rebelión de los campesinos alemanes del siglo XVIII, en tanto que su contemporáneo Walter Benjamin llegó a concebir la revolución contemporánea en términos de esperanza mesiánica.²⁸

Desde Nikolái Berdiaev, diversos autores, sobre todo cristianos, pusieron varios reparos a la crítica marxiana de la religión, señalando simultánea-

25 *Ibíd.*; véase p. 105 del presente volumen.

26 *Ibíd.*; véase p. 106 del presente volumen.

27 Gerald A. Cohen, "El opio del pueblo. Dios en Hegel, Feuerbach y Marx", en *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

28 Ernst Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución* (1921), Madrid, Ciencia Nueva, 1962; Walter Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia* (1940), Santiago de Chile, LOM, 1998.

mente al socialismo o al comunismo como religiones laicas.²⁹ Simone Weil consideró al marxismo “una religión en el más puro sentido de la palabra”, y Raymond Aron replicó el aforismo de Marx postulándolo “el opio de los intelectuales”.³⁰ Sin embargo, muchas vertientes de la izquierda, como las representadas por Georges Sorel o el peruano José Carlos Mariátegui, concibieron el socialismo como un mito colectivo, cohesivo y movilizador antes que como una ciencia, y la revolución como una “fuerza religiosa”.³¹ El texto juvenil de Marx estuvo en el centro de las controversias dentro del diálogo entre marxistas y católicos desplegado en la década de 1960,³² y fue también muy discutido en América Latina en las décadas siguientes a partir de los postulados de la Teología de la Liberación.³³

La tesis marxiana esbozada en este ensayo —que el desarrollo del capitalismo en Europa Occidental ofrecía a la atrasada Alemania no tanto la perspectiva de una revolución burguesa como la de una revolución proletaria— fue leída por los seguidores de Trotsky como un “esbozo de la teoría de la *revolución permanente*”.³⁴ La filósofa Agnes Heller propuso otra perspectiva original para abordar este texto. Partiendo de la afirmación de Marx según la cual una “revolución radical sólo puede ser la revolución de las necesidades radicales”,³⁵ la disidente húngara postulaba que el comunismo no podía concebirse como un sistema que se limitaba a satisfacer las necesidades naturales y sociales básicas insatisfechas bajo el capitalismo (alimentación, vivienda, trabajo, educación). El comunismo era un orden que vendría a estimular y a satisfacer nuevas “necesidades radicales”: estas no eran de índole cuantitativa ni instrumental, ni estaban vinculadas a afán alguno de posesión, sino que entrañaban la aspiración humana de realizarse como

29 Una buena reseña de esta vertiente de estudios consta en Charles Wackenheim, *La quiebra de la religión según Marx*, Barcelona, Península, 1973.

30 Simone Weil, “Y a-t-il une doctrine marxiste?” (1943), en *Oppression et Liberté*, París, Gallimard, 1955, p. 229; Raymond Aron, *El opio de los intelectuales* (1955), Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967.

31 José Carlos Mariátegui, “El hombre y el mito” (1925), en *El alma matinal*, Lima, Amauta, 1971, p. 22.

32 Cardonnel (padre), Dubarle (padre), Jolif (padre), A. Casanova, A. Gorz, André Dumas (Tinop), E. Verley, G. Mury, J. Colombel, Jean Bosc (pastor), R. Garaudy, *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, París - Ginebra, La Palatine, 1964; Mario Gozzini (ed.), *El diálogo de la época: católicos y marxistas*, Buenos Aires, Platina, 1965; Jesús Aguirre, José Luis Aranguren, Manuel Sacristán y otros, *Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo*, Madrid, Alianza, 1969.

33 Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1971; M. Löwy, *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1999.

34 M. Löwy, *La teoría de la revolución...*, ob. cit., p. 88.

35 Véase p. 101 del presente volumen.

comunidad. Al satisfacerlas, hombres y mujeres se asocian libremente y deciden su destino colectivamente, sin recaer en nuevas formas de subordinación y jerarquización.³⁶

Algunos autores, como André Gorz, han señalado que Marx concibió su teoría de la revolución en el universo del "comunismo filosófico", de modo que el proletariado de la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* es "filosófico" antes que un histórico. ¿Por qué Marx —se pregunta Gorz— es capaz de saber lo que el proletariado es, cuando, de este ser, los proletarios mismos no tienen más que una conciencia incierta y mistificada? Según el autor de *Adiós al proletariado*, esta asignación del carácter esencialmente revolucionario del proletariado reside en la base de las derivas vanguardistas, voluntaristas y sustituidas³⁷ del marxismo contemporáneo.³⁸ El belga Ernest Mandel, por su parte, ha enfatizado que el carácter revolucionario del proletariado está definido en los textos de madurez de Marx (como los *Grundrisse* o *El capital*) por el lugar central que adquiere como clase productora por excelencia dentro del proceso de socialización de la producción. El proletariado moderno es revolucionario por sus cualidades positivas (su centralidad, su potencial productivo, su poder transformador) antes que por las negativas (su condición de clase excluida, alienada, o de no clase).³⁹

Este texto marca la transición entre las obras de juventud y las de madurez, dado que Marx aparece aún atrapado dentro del dualismo característico de los jóvenes hegelianos: teoría/práctica, espíritu/materia, activo/pasivo, conciencia/masa, cabeza/cuerpo, filósofo/pueblo, propio de esta corriente. La proposición según la cual la revolución estaría a la orden del día no bien la conciencia (el elemento activo) "penetre en ese ingenuo terreno popular" (el elemento pasivo) será desarrollada medio siglo después por el joven Lenin en su teoría del partido. Sin embargo, apenas un año después de enunciada, Marx abandonará esta teoría de la exterioridad de la conciencia que tan buena fortuna alcanzó en los comunismos del siglo

36 Agnes Heller, *Teoría de las necesidades en Marx* (1974), Barcelona, Península, 1978.

37 La noción de sustituidismo fue acuñada por el joven Trotsky cuando cuestionaba el modelo leninista de partido revolucionario de corte centralista: "Esos métodos" —escribía en 1904— "conducen a la organización de Partido a 'reemplazar' al Partido; al Comité Central a 'sustituir' a la organización de Partido y, finalmente, a un 'dictador' a 'reemplazar' al Comité Central" (León Trotsky, *Nuestras tareas políticas*, México, Juan Pablos, 1975, p. 97).

38 André Gorz, *Adiós al proletariado (más allá del socialismo)*, Barcelona, El Viejo Topo, 1981, p. 25 y ss.

39 Ernest Mandel, "Marx y el porvenir del trabajo humano", Buenos Aires, Mientras Tanto, 1988.

XX, cuando se proponga exceder el dualismo teoría/práctica en su formulación de la *teoría de la praxis*.⁴⁰

5. TESIS SOBRE FEUERBACH

Fue en París, en el Café de la Régence, donde el 28 de agosto de 1844 se produjo el encuentro histórico entre Marx y Friedrich Engels (1820-1895). Marx había publicado en los *Anales Franco-Alemanes* un artículo de Engels que siempre tuvo en gran estima: "Esbozo de crítica de la economía política". Por su parte, Engels –joven hegeliano alemán que vivía en Manchester administrando la hilandería de su padre– estaba interesado en los artículos de Marx incluidos en esa misma revista, y le presentó el plan de su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*. El proletariado filosófico concebido hasta entonces por Marx en esos escritos encontraba en el libro de Engels una carnadura histórica. De ese encuentro data su acuerdo filosófico-político y su amistad de toda la vida. Pero en enero de 1845 Marx es expulsado de Francia a petición del gobierno prusiano. Se instaló con su familia en Bruselas, adonde Engels no tardó en llegar. El propio Marx relató el encuentro y el trabajo común que le siguió:

Federico Engels, con el que yo mantenía un constante intercambio escrito de ideas desde la publicación de su genial bosquejo sobre la crítica de las categorías económicas (en los *Anales Franco-Alemanes*) había llegado por distinto camino (véase su libro *La situación de la clase obrera en Inglaterra*) al mismo resultado que yo. Y cuando, en la primavera de 1845, se estableció también en Bruselas, acordamos elaborar en común la contraposición de nuestro punto de vista con el punto de vista ideológico de la filosofía alemana; en realidad, liquidar cuentas con nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía poshegeliana. El manuscrito –dos gruesos volúmenes in 8º– ya hacía mucho tiempo que había llegado a su sitio de publicación en Westfalia, cuando nos enteramos de que nuevas circunstancias imprevistas impedían su publicación. En vista de eso, entregamos el manuscrito a la crítica roedora de los

40 M. Löwy, *La teoría de la revolución...*, ob. cit., p. 90 y ss.

ratones, muy de buen grado, pues nuestro objeto principal: esclarecer nuestras propias ideas, ya había sido logrado.⁴¹

El manuscrito, donde Marx y Engels desarrollaron su concepción materialista de la historia, sólo iba a publicarse en forma íntegra en 1932, con el título *La Ideología Alemana*.

Después de la muerte de Marx en 1883, Engels revisó su cuaderno de notas de los años 1845-1847 y encontró, bajo el título de "Ad Feuerbach", once breves notas de crítica filosófica redactadas entre mayo y junio de 1845. Las publicó con ligeras modificaciones como apéndice a su libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1888) y las tituló "Tesis sobre Feuerbach", presentándolas como "el primer documento en que se expone el núcleo genial de la nueva visión del mundo".⁴²

Redactadas por Marx en forma aforística, suponen una enorme complejidad, que dio lugar a innumerables interpretaciones.⁴³ Lucien Goldmann las calificó como "uno de los principales puntos de inflexión del pensamiento occidental", al igual que el *Discurso del método*, la *Crítica de la Razón Pura* y la *Fenomenología del Espíritu*. Michael Löwy trazó un parangón entre estas tesis y las "Tesis sobre el concepto de historia" de Walter Benjamin, escritas un siglo después.⁴⁴

Sin embargo, a menudo fueron objeto de una lectura en clave practicista, al extraerse del conjunto la célebre tesis XI: "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo". Una primera lectura parece llevarnos a entender que Marx cuestiona la interpretación como mera especulación improductiva y en cambio incita a la acción transformadora, revolucionaria.⁴⁵ Sin embargo, otras de las tesis están en explícita contradicción con la lectura practicista, ya que se refieren positivamente al trabajo de interpretación. Incluso la tesis IV plantea que "lo primero que hay que hacer es comprender" el mundo "en su contradicción y luego revolucionar[lo] prácticamente", y

41 Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, incluido en el presente volumen.

42 Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, seguido por Georgi Plejánov, *Notas al Ludwig Feuerbach*, Córdoba, Pasado y Presente, 1975.

43 Georges Labica, *Karl Marx: Les Thèses sur Feuerbach*, París, PUF, 1987.

44 Lucien Goldmann, "La Ideología Alemana y las Tesis sobre Feuerbach" (1968), en *Marxismo y ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975, p. 129; M. Löwy, *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997, p. 128.

45 Una temprana crítica de esta lectura practicista fue la de E. Bloch en *El Principio Esperanza*, Madrid, Aguilar, 1977, t. I, pp. 270-277.

la VIII sostiene que la solución al problema debe buscarse “en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica”.⁴⁶ La perspectiva vulgar reintroduce el dualismo entre objeto y sujeto, y entre teoría y práctica, que es justo lo que vienen a cuestionar las tesis en conjunto.

Marx busca superar dialécticamente la perspectiva materialista (cambio de la conciencia por las circunstancias) y la idealista (producción de las circunstancias objetivas por la conciencia subjetiva) con el concepto de *praxis humana*, gracias al cual concibe lo objetivo (el mundo real, sensorial, social) como subjetividad, producto de la actividad humana; simultáneamente, concibe la propia subjetividad, la acción humana, como un proceso objetivo, histórico. La realidad humana, social, es desesencializada, concebida en su carácter relacional (“conjunto de relaciones sociales”). En la *praxis humana transformadora*, “revolucionaria”, coinciden (tesis III) el “cambio de las circunstancias” y el cambio de la conciencia humana: sólo desde su perspectiva se disuelven las formas reificadas de lo social en tanto mera Objetividad (que determina a los sujetos) o pura Subjetividad (la conciencia en tanto productora de lo real).

Así, la crítica de la tesis XI no está dirigida contra la teoría, contra la interpretación, sino —en sentido diametralmente opuesto— contra una concepción vulgar que la entiende como mera contemplación exterior del sujeto cognoscente. La secular oposición filosófica entre conocer y hacer, entre objeto y sujeto, entre teoría y práctica se resuelve en la *praxis humana*, “revolucionaria” (las comillas son de Marx). El proletariado es objeto, producto de la historia humana, pero capaz de devenir sujeto, actor revolucionario de la historia. Su propia emancipación supone la emancipación de la humanidad. En cuanto negación de lo humano, su emancipación no puede ser parcial, debe ser una emancipación *humana*, radical, total, esto es: una recuperación de la humanidad enajenada.⁴⁷

Lo que Marx reprocha a la filosofía de Feuerbach y a los jóvenes hegelianos en general es su incapacidad de exceder el conocimiento especulativo, de comprender que es en la *praxis revolucionaria* del proletariado que se sintetizan conocimiento y acción, teoría y práctica, sujeto y objeto. Por ende, esta *praxis humana* no es mera práctica; tampoco una interpretación teórica “ligada” a una práctica, o “acompañada” por una práctica, sino la

46 Véanse pp. 108-109 del presente volumen. Y véase además M. Löwy, *La teoría de la revolución...*, ob. cit., p. 172.

47 Véase nuevamente, en el presente volumen, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

actividad humana total, "crítico-práctica" a la vez, en la cual la teoría ya es praxis revolucionaria y la práctica está cargada de significación teórica.⁴⁸

Tal centralidad teórica reviste esta categoría en el pensamiento de Marx que Antonio Gramsci, siguiendo a Antonio Labriola, utilizaba la expresión "filosofía de la praxis" como sinónimo de marxismo.⁴⁹

6. EL MANIFIESTO COMUNISTA

Marx aceptó la invitación de Engels para realizar un viaje conjunto a Inglaterra en el verano de 1845. Allí su amigo le presentó algunas figuras del movimiento cartista, así como de la Liga de los Justos, una asociación de emigrados alemanes de orientación jacobino-comunista reagrupados en Londres y París.⁵⁰ En febrero de 1846 los dos amigos crearon en Bruselas, con el concurso de otros emigrados alemanes, el Comité de Correspondencia Comunista, que regularizó los intercambios con la secciones de la Liga de los Justos y libró una batalla teórica contra las diversas formas de socialismo y comunismo entonces imperantes (Weitling, Grün, Proudhon, etc.). A principios de febrero de 1847 llegó a Bruselas el relojero Joseph Moll, enviado desde Londres por la Liga de los Justos para proponer a Marx y Engels su afiliación. Ambos amigos provocaron una verdadera revolución copernicana en ese grupo: ya en su primer Congreso, realizado en el verano de 1847 con participación de Engels, fue rebautizado como Liga de los Comunistas. Su antiguo lema, "Todos los hombres son hermanos", fue reemplazado por "¡Proletarios de todos los países, uníos!". A partir de una agrupación conspirativa y semisecreta, Marx y Engels promovieron una organización política pública, con una estructura interna democrática, organizada desde abajo hacia arriba. El Congreso resolvió lanzar una

48 M. Löwy, *La teoría de la revolución*, ob. cit., p. 173; L. Goldmann, ob. cit., p. 152-153.

49 Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1997. Sobre la relevancia de las "Tesis" en la teoría marxista, véase también Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1969; R. Mondolfo, *Feuerbach y Marx*, Buenos Aires, Claridad, ca. 1938; Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México, Grijalbo, 1967; Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1967. Una perspectiva divergente respecto de toda esta bibliografía propone, por el contrario, una crítica de las lecturas "teoricistas" de las tesis: es la de Miguel Candiotti, "El carácter enigmático de las Tesis sobre Feuerbach y su secreto", *Isegoría*, n° 50, Madrid, 2014, pp. 45-70.

50 F. Engels, "Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas", en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, ca. 1955, t. II, pp. 356-376.

publicación (*Revista Comunista*), adoptar un estatuto y dar a conocer una profesión de fe.⁵¹ En su segundo Congreso, celebrado en noviembre de ese mismo año, se encomendó a Marx la redacción de dicho programa.⁵²

Marx escribió el *Manifiesto del Partido Comunista* en Bruselas, entre diciembre de 1847 y enero de 1848. Tuvo a la vista los borradores de los "Principios del Comunismo" que a tal efecto le había enviado Engels, pero desestimó la forma de preguntas y respuestas, característica de un catecismo, y adoptó en cambio una moderna, precisamente la del manifiesto. El texto apareció como folleto en Londres a finales de febrero de 1848, con el título de *Manifest der kommunistischen Partei* sin mención de sus autores. Se sumió en la borrasca de las revoluciones europeas de 1848 y de la contrarrevolución que le siguió, y fue prácticamente olvidado, incluso por sus autores, durante un cuarto de siglo. Sólo a partir de la edición alemana de 1872 aparecieron en portada los nombres de Marx y Engels y se abrevió su título como *Manifiesto Comunista*.

Desde entonces se irradió por todo el globo y se tradujo a todas las lenguas. Allí donde se fundaba un Partido Socialista —y, años más tarde, un Partido Comunista—, se lanzaba una nueva edición del *Manifiesto*, tanto que el historiador británico Eric Hobsbawm tomó las sucesivas ediciones como un índice de la difusión del marxismo en el mundo.⁵³

Con todo, su irradiación excedió con mucho la esfera del movimiento obrero y las izquierdas. Como vino a recordárnoslo Marshall Berman, el *Manifiesto Comunista* es uno de los textos fundacionales de la modernidad.⁵⁴ Todavía hoy, un siglo y medio después de su aparición, nuestro lenguaje político y hasta nuestra imaginación histórica siguen siendo tributarios de sus vigorosos conceptos y sus imágenes poderosas: el fantasma del comunismo que recorre el mundo, la historia de la sociedad humana como lucha de clases, un mundo crecientemente globalizado por una expansión irrefrenable del capital que ahoga el fervor religioso y el sentimiento caba-

51 Bert Andrés, *La Liga de los Comunistas. Documentos constitutivos*, México, 1973.

52 David Riazánov ha querido ver en la Liga una organización estructurada según el "centralismo democrático", presentando al Marx de esos años como una suerte de Lenin *avant la lettre*. Véase su *Marx y Engels*, Buenos Aires, Claridad, 1962. Acerca de otras perspectivas, véanse F. Mehring, *Carlos Marx...*, ob. cit.; Wenceslao Roces, "Sobre los orígenes del Manifiesto y la Liga Comunista", Introducción a la edición crítica: K. Marx y F. Engels, *El Manifiesto Comunista*, Madrid, Cenit, 1932; B. Nicolaïevski y O. Maenchen-Helfen, *La vida...*, ob. cit.; Fernando Claudín, *Marx y Engels y la revolución de 1848*, Madrid, Siglo XXI, 1975.

53 E. J. Hobsbawm, "La difusión del marxismo (1890-1905)" (1974), en *Marxismo e historia social*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1983.

54 Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la Modernidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1988.

llesco en “las heladas aguas del cálculo egoísta”; una burguesía mundial que, como un mago incapaz de controlar las potencias infernales que desencadenan sus conjuros, no puede existir sin revolucionar incesantemente los medios de producción; un capitalismo que en su expansión sólo aplaza una crisis final resultante de la contradicción insalvable entre el crecimiento de las fuerzas productivas y el estrecho marco de sus relaciones de producción y de propiedad, y, por último, un proletariado internacional como sujeto de la emancipación humana.

Aún hoy pensamos la política, si no la historia, con términos idénticos o derivados de los que el *Manifiesto* acuñó, o al menos puso en circulación, tales como modo de producción, capitalismo, clases sociales, lucha de clases, crisis económica, crisis política, dominación, explotación, lucha económica, lucha política, socialismo utópico, socialismo científico, reforma, revolución... La célebre invocación del final –“¡Proletarios de todos los países, uníos!”– ha sido una de las ideas-fuerza más resonantes de la era contemporánea, presente en todas y cada una de las grandes gestas de solidaridad internacional de este último siglo y medio. Incluso un historiador liberal de las ideas como Isaiah Berlin reconoció su rol histórico:

El *Manifiesto* es el más grande de todos los folletos socialistas. Ningún otro movimiento moderno ni ninguna otra causa moderna puede pretender haber producido algo que le sea comparable en elocuencia o fuerza. Se trata de un documento de prodigioso vigor dramático; su forma es la de un edificio de intrépidas y sorprendentes generalizaciones históricas que rematan en la denuncia del orden existente, en nombre de las vengadoras fuerzas del futuro.⁵⁵

Millones de personas, en todos los rincones del mundo, se incorporaron al socialismo a través de esas páginas vibrantes. El pequeño volumen comenzó a crecer desde sus veintitrés páginas iniciales, pues cada traductor solicitaba un nuevo prólogo a sus autores. Marx y Engels aprovecharon cada ocasión para hacer rectificaciones, aclaraciones o actualizaciones, pero no se sintieron autorizados a modificar su texto. A partir de la edición de 1913 de Eduard Bernstein, muchas otras añadieron como apéndice el manuscrito inédito de Engels que tomó como base Marx, los “Principios del comunismo”. Antonio Labriola, el introductor del marxismo en Italia, publicó en 1895 la primera evaluación de largo aliento: “En memoria del

55 Isaiah Berlin, *Karl Marx*, Buenos Aires, Sur, 1964, p. 126.

Manifiesto Comunista". Franz Mehring, heterodoxo biógrafo de Marx, mostró lo apresurado de sus profecías: la marcha del mundo "fue mucho más lenta que la prevista por sus autores", y el sistema capitalista que ellos describieron en 1848 tenía un grado de desarrollo que "apenas si ha llegado a alcanzar hoy" (el "hoy" de 1918). David Riazánov, el fundador del Instituto Marx-Engels de Moscú, preparó en las postrimerías de la Revolución de Octubre una edición crítica del *Manifiesto*, con abundantes notas y apéndices documentales.⁵⁶

El auge de la cultura marxista de las décadas de 1960 y 1970 fue acompañado por nuevas, incontables, reediciones del *Manifiesto*. Pero de los años ochenta a esta parte, con la hegemonía de la ideología neoconservadora y la consiguiente devaluación del marxismo, este texto llegó a convertirse en blanco de la crítica, una suerte de concentrado de esquematismo en el análisis de la sociedad, reduccionismo económico y jacobinismo político. En ese contexto hostil, Marshall Berman reveló en el *Manifiesto* "el sello distintivo de la imaginación modernista" y tomó como título de su libro una de las frases de Marx que mejor expresa la experiencia intensa y vertiginosa de la modernidad: "Todo lo sólido se desvanece en el aire".⁵⁷ Una década después, se produjo una nueva recuperación del *Manifiesto*; esta vez, desde fuera del campo socialista: Jacques Derrida, el filósofo de la deconstrucción, quiso ver cómo en la tantas veces proclamada muerte de Marx sobrevolaba la presencia de su espectro:

Al releer el *Manifiesto* y algunas otras grandes obras de Marx, me he percatado de que, dentro de la tradición filosófica, conozco pocos textos, quizá ninguno, cuya lección parezca más urgente hoy.⁵⁸

7. EL DIECIOCHO BRUMARIO DE LUIS BONAPARTE

Las revoluciones republicanas y democráticas que se expandieron en 1848 por Europa occidental, sacudiendo el poder de las monarquías de la Santa Alianza, concluyeron en el lapso de dos o tres años con graves derrotas del

56 Bert Andréas, *Le Manifeste Communiste de Marx et Engels. Histoire et Bibliographie. 1848-1918*, Milán, Istituto Giangiacomo Feltrinelli, 1963.

57 M. Berman, *Todo lo sólido...*, ob. cit.

58 Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El trabajo de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional* (1995), Madrid, Trotta, 1998, p. 27.

movimiento popular. Europa ya no sería la misma después de la "Primavera de los Pueblos"; pero en 1852 el ciclo revolucionario se había cerrado con una reafirmación del orden imperial. Alentado por la propagación de la revolución, Marx había retornado a Alemania en 1848. Desde la ciudad de Colonia editó un periódico, la *Nueva Gaceta Renana* [*Neue Rheinische Zeitung*] y participó en el ala democrático-radical del movimiento republicano. Pero cuando el rey de Prusia retomó el control de la situación, clausuró la publicación y lo expulsó del país. En mayo de 1849, Marx se trasladó con Jenny y sus tres hijos pequeños a Londres, que sería su ciudad de residencia hasta sus últimos días. Su esposa debió empeñar las joyas de su dote para poder costear el viaje, y una vez en Londres fue vendiendo la vajilla de plata en el montepío.

Las revoluciones europeas de 1848 constituyeron un acontecimiento extraordinario que puso a prueba la primera formulación de la concepción materialista de la historia elaborada por Marx y Engels desde 1843. Parecían confirmarla la crisis económica que precedió en un año al estallido revolucionario así como su transformación en crisis política. También la expansión europea del conflicto era congruente con la tesis de la expansión capitalista y con el llamamiento a una organización de los trabajadores que excediera las fronteras nacionales. La teoría de las clases en lucha demostraba ser una herramienta teórica imprescindible para explicar los acontecimientos de la coyuntura crítica del período 1848-1852; y la aparición del proletariado como clase independiente, levantando su programa de República social más allá de los límites de la República liberal preconizada por la burguesía, parecía ratificar la profecía del *Manifiesto*.

Sin embargo, acontecimientos impensados antes de 1848 obligaban a Marx a reformular su modelo teórico. El nacionalismo emergente en las revoluciones populares se convirtió en un punto ciego para la perspectiva del *Manifiesto* que sostenía que "los obreros no tienen patria".⁵⁹ Además, el modelo suponía una burguesía unificada en sus fracciones, bajo la hegemonía de los capitalistas industriales, y rectora del Estado; sin embargo, la hegemonía política de la aristocracia terrateniente fue persistente en países como Inglaterra y Alemania, mientras que la experiencia fallida de la Segunda República demostró la incapacidad política de la burguesía francesa. Al final, si bien la vanguardia obrera había librado luchas heroicas, el proletariado histórico no respondió al modelo marxiano de su "desideologización en acto" (para el Marx del *Manifiesto*, la realidad de la

⁵⁹ Véase p. 132 del presente volumen. Y véase también George Haupt, M. Löwy, *El marxismo y la cuestión nacional*, Barcelona, Fontamara, 1980.

explotación capitalista concluiría manifestándose en su verdad para el proletariado, en la medida que se volviera evidente la creciente polarización social, e insoportable la experiencia de la explotación en carne propia).⁶⁰ Si Marx quería explicar los procesos abiertos en 1848, debía reformular sus concepciones de la política, el Estado y la ideología.

Por ende, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* —escrito por Marx entre diciembre de 1851 y marzo de 1852—⁶¹ no es una mera “aplicación” de su concepción de la historia a la coyuntura de la Segunda República francesa. Es el resultado de ese esfuerzo por reformular su modelo teórico de modo que sea capaz de explicar procesos de otro modo inexplicables.

El reflujo de las luchas proletarias y populares podía atribuirse “en clave materialista” a la prosperidad económica recobrada a fines de 1848, pero ¿cómo entender que no fuese la burguesía industrial la que finalmente hegemonizaba el proceso político y conquistaba el aparato de Estado, sino que el propio Estado adquiriese tan alto grado de autonomía frente a la burguesía? ¿Cómo explicar que la crisis política fuera resuelta por un desclasado, un individuo hasta muy poco antes desprestigiado y ajeno al sistema político como Luis Bonaparte? ¿Cómo entender que la burguesía industrial, la clase llamada a conducir los destinos del Estado francés, pudiera verse humillada por un don nadie con un acto que aparecía a la vez como grotesco e irracional: un golpe de Estado que le permitió clausurar la Asamblea Nacional, dar por terminada la República burguesa y proclamarse emperador? ¿Cómo comprender la anomalía del “bonapartismo”?⁶²

Marx abominaba del bonapartismo, con un desprecio sólo comparable al que sentía por el absolutismo zarista y por el “espíritu prusiano”.⁶³ Para descifrar el enigma y comprender este fracaso inesperado de 1851, indagó en la significación social de los imaginarios colectivos, en la inercia de la memoria, en el peso de los muertos obsesionando el espíritu de los vivos.⁶⁴ *El Dieciocho Brumario* concibe una opacidad de los procesos políticos reales

60 José Sazbón, “Supuestos económicos y políticos del modelo marxiano de la sociedad burguesa”, *Cuadernos de Economía Política*, n° 5, Luján, Universidad Nacional de Luján - Eudeba, otoño 1988, pp. 31-60; “Modelo puro y formación impura. La Alemania de 1848 en los escritos de Marx y Engels”, *Cuestiones Políticas*, n° 4, Maracaibo, Universidad de Zulia, 1988, pp. 81-111.

61 Lo escribió a pedido de su amigo Joseph Weydemeyer, un alemán emigrado a Nueva York, que con este texto lanzaría una nueva revista, *Die Revolution*. Apareció en el número 1 (mayo de 1852) con el título, levemente modificado en ediciones posteriores, de *Der achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon*.

62 Maximilien Rubel, *Marx devant le bonapartisme*, París - La Haya, Mouton, 1960.

63 J. Sperber, *Karl Marx...*, ob. cit.

64 Pierre Ansart, “Marx et la théorie de l’imaginaire social”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XLV, 1968, pp. 99-116.

para la conciencia de los actores sociales y políticos que contrasta con el optimismo cognoscitivo del *Manifiesto Comunista*. Ofrece un fresco histórico de los acontecimientos que se iniciaron con la Revolución de Febrero y desembocaron en el golpe de Estado de 1851 en términos de la lucha entre las clases y las fracciones de clase, sus exponentes intelectuales y periodísticos así como sus representantes políticos, los partidos. Pero otorga mayor espesor explicativo a las representaciones y autorrepresentaciones políticas, a los procesos de formación de la conciencia colectiva, nos presenta a los actores de este drama histórico atrapados en el juego de sus ilusiones y sus estrechos intereses, y nos muestra cómo el Estado, que hasta el *Manifiesto* era concebido por Marx como "una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa",⁶⁵ podía alcanzar una relativa autonomía frente a esa misma clase.

En nuestros tiempos, cuando el culto de la memoria ha emergido como una reacción y una compensación al debilitamiento de la promesa utópica de la modernidad, y cuando la celebración del pasado aplasta la imaginación de otros futuros,⁶⁶ no es casual que *El Dieciocho Brumario* haya pasado a ser unos de los textos más leídos y reeditados de Marx.

8. EL PRÓLOGO A LA CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Cuando presentamos *Sobre la cuestión judía*, señalamos que Marx había encontrado el complemento funcional de la igualdad abstracta de los ciudadanos en el Estado, en la desigualdad real de los hombres en la sociedad civil. Si la clave del misterio de la dominación política residía en esta esfera material que era el objeto de la economía política, el programa teórico-político de Marx tomaría a partir de 1844 un nuevo rumbo: de la crítica del derecho y el Estado, pasaba a la crítica de la economía política:

Mi investigación me llevó a la conclusión de que ni las relaciones jurídicas ni las formas de Estado pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condicio-

⁶⁵ Véase, en el presente volumen, p. 119.

⁶⁶ Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, México, FCE, 2002.

nes materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de "sociedad civil", y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política.⁶⁷

Marx comenzó sus estudios de economía en París, los prosiguió en Bruselas, los abandonó durante los acontecimientos del bienio 1848-1849 y recién pudo retomarlos en 1850, una vez instalado en Londres. Pero también en este caso su proyecto de obra crítica se verá interrumpido reiteradas veces, una de ellas por el proceso que se desarrolló en Colonia contra sus antiguos compañeros de la Liga de los Comunistas y otras numerosas veces por la necesidad de ganarse la vida con el oficio de periodista. Al final, estimulado por la nueva crisis económica, elaboró un ambicioso plan en varios volúmenes, que redactó entre los años 1857 y 1858.⁶⁸ El primero (y único) de esos cuadernos apareció en 1859 con el título *Contribución a la crítica de la economía política*.

El "Prólogo" que escribió para esa edición, donde recapitulaba su itinerario político-intelectual y anticipaba los resultados de sus investigaciones, se convirtió en una de las páginas más citadas de Marx. Desde entonces, y a lo largo de un siglo y medio, sus fórmulas sobre el ser social como determinante de la conciencia humana, o sobre la base económica que condiciona al conjunto de las superestructuras jurídico-política e ideológica, o sobre la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción como motor de la historia, han sido consideradas la quintaesencia del marxismo. La lectura dominante puso a este texto en el centro de su canon, lo que permitía presentar al marxismo como un determinismo económico conforme al cual la historia humana se desplegaba como una serie sucesiva y necesaria de modos de producción. Cada uno de ellos está sostenido por una estructura económica, base real sobre la cual se erigen las superestructuras jurídico-política e ideológica. Esa base estaría dinamizada por una dialéctica entre las relaciones sociales de producción correspondientes a ese modo, y las fuerzas productivas en crecimiento. Cuando las fuerzas productivas ya no pueden ser contenidas por las relaciones de producción vigentes, se inicia una revolución cuyo desenlace permite configurar nuevas relaciones de producción, una forma renovada que favorecerá (durante

67 K. Marx, Prólogo a *Contribución a la crítica de la economía política*; véase p. 248 del presente volumen.

68 Los borradores de este plan fueron publicados póstumamente como *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Borrador) 1857-1858* (Grundrisse), Buenos Aires, Siglo XXI, 3 vols: 1971, 1972, 1976.

otro largo ciclo histórico) el desarrollo de las fuerzas productivas. Producida la revolución, sobre la nueva base económica volverá a erigirse todo el edificio de las superestructuras: un régimen de propiedad y un sistema jurídico reconstituidos, una nueva forma de Estado y las correspondientes formas de conciencia.⁶⁹

De aquí fue usual deducir que la superestructura jurídico-política y la ideológica son formas reflejas y derivadas de una base económica previa. Si la "estructura económica" es la base real, sujeta a una dinámica propia, espontánea y autosuficiente, frente a ella superestructuras como el sistema jurídico o el Estado no serían sino epifenómenos, funcionales a sus necesidades. Las ideologías expresarían tan sólo las formas ilusorias de la "falsa conciencia".

Esta lectura en clave de determinismo económico irritaba a Marx ("Todo lo que sé es que yo no soy marxista", declaró) y llevó al viejo Engels a ciertas matizaciones: en las cartas de sus últimos años advirtió que el proceso de determinación económica no es directo, sino mediado por diversas instancias; que las superestructuras también reaccionan sobre la estructura económica; que debe estudiarse cada proceso histórico y no aplicar modelos abstractos y, a fin de cuentas, que los "factores" en juego en los procesos sociales son muchos, de modo que lo económico sólo es determinante "en última instancia".⁷⁰ La metáfora jurídica de Engels, que hizo brotar ríos de tinta, morigeró el férreo determinismo económico del marxismo realmente existente, pero no resolvió el nudo de la cuestión.

La conclusión que extrajo la literatura marxista vulgar es que "para estudiar la sociedad no se debe partir de lo que los hombres dicen, imaginan o piensan, sino de la forma en que producen los bienes materiales necesarios para su vida".⁷¹ Esto es: los procesos sociales no pueden comprenderse en las formas ilusorias de las superestructuras jurídicas, políticas e ideológicas, sino en las formas reales, materiales, del modo de producción. Sin embargo, Marx hace en su libro exactamente lo contrario: su punto de partida es eso mismo que los hombres "dicen, imaginan o piensan". No nos olvidemos que se titula, precisamente, *Contribución a la crítica de la economía política* y no es otra cosa que la lectura crítica de un discurso, el discurso (en cierto modo científico y a partir de cierto punto ideológico) de la economía política. Por lo general, los textos de Marx son crítica de otros textos, pues él

⁶⁹ Martha Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1974.

⁷⁰ Las "cartas filosóficas" de Engels se encuentran reproducidas en la edición citada de su *Ludwig Feuerbach*.

⁷¹ M. Harnecker, *Los conceptos...*, ob. cit., p. 88.

no cree que la explotación, la verdad del capitalismo, pueda meramente observarse en su autoevidencia. Y si lo único visible son sus síntomas, lo que Marx nos ofrece es una clave de lectura para descifrarlos.

La economía política es para él el modo en que la moderna sociedad capitalista se piensa y se justifica a sí misma. Por eso afirma en el "Prólogo": "Del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de transformación por su conciencia".⁷² Ahora bien, no podemos juzgarlas simplemente por su conciencia, pero tampoco podemos juzgarlas *sin* su conciencia. El único modo de conocer, para el Marx de la *Crítica*, consiste en leer críticamente, en interpretar. Y se interpreta conforme cierta "clave". La clave hermenéutica que Marx postula en el prólogo para comprender una época histórica consiste en leer los testimonios de esa época (códigos, leyes, debates parlamentarios, economía política, filosofía, etc.) a partir de "las contradicciones de la vida material".

Si Marx apela a una metáfora arquitectónica, es para decirnos que las "superestructuras" constituyen los pisos visibles que descansan sobre un cimiento invisible (y que el trabajo de la crítica debe visibilizar). El derecho, el Estado, la política, la filosofía, son tan "reales" como la economía: lo que Marx nos dice es que no podemos tratarlos aisladamente, considerando el discurso jurídico, político o filosófico con ingenuidad, cuando pretende ser autosuficiente y fundarse en principios eternos y universales (la Justicia, el Bien, etc.). En suma, sostiene que estos discursos deben ser leídos como síntomas, remitiéndolos a las condiciones sociales (materiales) que los han producido y a cuya reproducción sirven. Estos discursos *velan* el carácter histórico y contradictorio de esas condiciones. Pero también pueden *revelárnoslas* si sabemos leer sus síntomas. Allí donde la ideología naturaliza, el método de la crítica recupera la historia; donde la ideología presenta unidad armónica, la crítica devela contradicción; donde la ideología nos muestra lo universal, la crítica descubre lo particular.⁷³

Mientras el marxismo vulgar ontologiza la economía, la política y la ideología como instancias reales y observables de la realidad social, la operación intelectual de Marx va en sentido diametralmente contrario, el de restituir los discursos a una *totalidad* social: "Resulta irónico recordar" —observó Raymond Williams— "que la fuerza de la crítica originaria de Marx se hubiera dirigido principalmente contra la *separación* de 'áreas' de pensamiento y

⁷² Véase p. 249 del presente volumen.

⁷³ Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Los Angeles, University of California Press, 1979, pp. 193-196.

actividad".⁷⁴ Desde esta perspectiva, Marx aparece ante nosotros como "un descifrador de signos", como un lector de síntomas, uno de los "maestros de la sospecha" en compañía de Nietzsche y de Freud.⁷⁵

9. LA PRIMERA INTERNACIONAL

Los primeros quince años de la vida de exiliado en Londres, Marx los repartió entre el estudio en la Biblioteca del British Museum y las labores periodísticas con que se procuraba sus magros ingresos. A fines de 1850, apenas comprendió que la economía salía de su ciclo recesivo y las contrarrevoluciones ya habían concluido el arco iniciado en 1848, resolvió junto con Engels la disolución de la Liga de los Comunistas. Mientras buena parte de sus miembros se empeñaban en sostener la organización contra viento y marea, Marx defendió su aislamiento de la acción política inmediata. Comprobaba que el capitalismo no había agotado su ciclo histórico como él había creído en tiempos del *Manifiesto*, y entendía que su mejor aporte a la causa del proletariado sería su crítica de la economía política. Así, el 11 de febrero le escribía a Engels:

Estoy muy contento con el aislamiento público y auténtico en el que nos encontramos ahora tú y yo. Responde perfectamente a nuestra posición y a nuestros principios. Aquel sistema de concesiones recíprocas, de tolerar las debilidades por cortesía, de compartir públicamente con esos asnos el ridículo que echan sobre el partido, ahora todo eso ha terminado.

La respuesta de Engels estaba en plena consonancia:

Una vez más —y después de mucho tiempo por primera vez— volvemos a tener ocasión de mostrar a todos que no necesitamos ni popularidad ni el "apoyo" de ningún partido de ningún país, y que nuestra posición es totalmente independiente de semejantes consideraciones despreciables.⁷⁶

74 Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980, p. 96.

75 Paul Ricœur, *Una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1970, pp. 32-35.

Michel Foucault, *Nietzsche, Marx, Freud*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995.

76 K. Marx a F. Engels, 11 de febrero de 1851; F. Engels a K. Marx, 13 de febrero de 1851, en K. Marx y F. Engels, *Correspondance*, París, Costes, 1947, t. II, pp. 44-49, cartas n° 57 y 58.

En la década de 1860 el movimiento obrero comenzó a cobrar nuevo impulso, sobre todo en Inglaterra con el auge de las *trade unions* y, poco después, en Francia cuando se derogó el delito de coalición. Si bien las tradiciones políticas y gremiales eran diversas, y distintas sus formas de organización y de lucha, a ambos lados del Canal de la Mancha los obreros comprendieron la necesidad de estrechar lazos de unión. En principio, debían solidarizarse en caso de huelga, para evitar que los patronos reclutaran “carneros” o “esquiroles” en otros países. Pero también para extender y profundizar conquistas, como la que habían logrado los obreros ingleses con la jornada de trabajo de diez horas. O para pronunciarse en forma conjunta ante acontecimientos europeos que los afectaban directa o indirectamente, como la insurrección polaca de 1863, que desafió la dominación del Imperio Ruso. Precisamente en julio de ese mismo año una delegación de obreros franceses viajó a Londres para participar de una manifestación franco-inglesa a favor de Polonia. Los obreros no se separaron hasta acordar la creación de una asociación internacional, y convocaron a un mitin para el 22 de julio de 1864 en el St Martin’s Hall, un gran salón situado en el centro de la ciudad. Victor Le Lubez, emigrado francés muy activo entre los organizadores, le propuso a Marx participar en nombre de los obreros alemanes. En carta a Engels, Marx le contó que había decidido apartarse de su norma habitual *to decline any such invitation* [rechazar cualquier invitación por el estilo] al entender que no se trataba de meros grupos de emigrados ni de pequeñas sectas de conspiradores. Engels le respondió que era conveniente entrar en contacto con “gentes” que, por lo menos, “tienen el mérito de representar a su clase”.⁷⁷

Según consta en su propia carta a Engels, Marx propuso a su amigo Johann Georg Eccarius como orador por los obreros alemanes para el mitin, y él asistió desde el estrado “como un personaje mudo”. Allí, ante un salón colmado, expusieron oradores ingleses, franceses, alemanes, italianos e irlandeses y se votó la creación de la Asociación Internacional de los Trabajadores. La AIT (luego llamada “Primera Internacional”) tendría su sede en Londres. Marx, uno de los pocos “letrados”, fue designado miembro del comité que debía elaborar el programa y los estatutos, ya que los primeros encargados de esa tarea habían presentado proyectos que no conformaron al comité.

77 K. Marx y F. Engels, *Correspondance*, cit., 1934, t. VIII, pp. 90-101, cartas n° 750 y 751; B. Nicolaïevski y O. Maenchen-Helfen, *La vida...*, ob. cit., p. 319 y ss.

El "Manifiesto Inaugural" así como los "Estatutos" fueron una obra maestra del equilibrio político, pues en la Internacional habían convergido las más diversas corrientes del movimiento obrero europeo: antiguos cartistas y owenistas ingleses, franceses partidarios de Blanqui y de Proudhon, demócratas polacos y adeptos de Giuseppe Mazzini (el ruso Bakunin y sus partidarios se incorporarían poco después). El texto de Marx debía contener a los sindicalistas ingleses, interesados en ganar las huelgas y no en su propia "misión histórica"; a los proudhonianos franceses, contrarios a las huelgas y a la colectivización de los medios de producción; y a los mazzinianos, interesados en la liberación de Italia y en mantenerse apartados de la lucha de clases.⁷⁸ Además, todas estas figuras tenían por entonces una irradiación sobre los medios obreros y artesanos europeos mucho mayor que la de Marx.

El "Manifiesto Inaugural", redactado en inglés, comenzaba presentando un cuadro nítido de la clase obrera en Inglaterra, cuya situación no había mejorado a pesar de las promesas de los economistas, incluso después de un cuarto de siglo de vertiginoso desarrollo de la industria y crecimiento del comercio. Marx contrasta los informes de Gladstone, el canciller del Tesoro, sobre el mejoramiento de las condiciones de la vida obrera con los crudos informes oficiales que médicos e inspectores realizaban acerca de la situación en las fábricas cuando el propio Parlamento inglés los enviaba a relevarlas. Son las mismas fuentes que Marx está utilizando en la redacción de *El capital*. Esto le permite concluir que, "mientras exista la base falsa de hoy" —es decir, el capitalismo—, "cada nuevo desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo ahondará necesariamente los contrastes sociales y agudizará cada día más los antagonismos sociales".⁷⁹

A partir de este punto, Marx reorienta su mirada hacia el otro polo de la sociedad: ¿qué había sucedido en el mundo obrero durante esos veinticinco años de "fiebre industrial, marasmo moral y reacción política"? A pesar de la grave derrota, el movimiento obrero había obtenido dos importantes conquistas. De una parte, la clase obrera inglesa había conseguido arrancar la jornada laboral de diez horas. De otra, el crecimiento del movimiento cooperativo había mostrado con hechos que la producción en gran escala "podía prescindir de la clase de los patrones". Pero Marx, como sabemos, no está interesado en el reformismo sindical ni cree en la eficacia del cooperativismo. Debe contenerlos en el programa y al mismo tiempo mostrar sus límites, para arribar al punto que le interesa. Escribe entonces que la cooperación, para ir más allá de los esfuerzos localizados,

⁷⁸ Edmund Wilson, *Hacia la Estación Finlandia*, Madrid, Alianza, 1972, p. 311.

⁷⁹ Véase p. 258 del presente volumen.

debería adquirir una escala nacional, a lo que se opondrán “los señores de la tierra y los señores del capital”. Por eso, concluye, “la conquista del Poder político” ha llegado a ser “el gran deber de la clase obrera”. Y termina el “Manifiesto” con la misma frase con la que concluía el otro *Manifiesto*: “¡Proletarios de todos los países, uníos!”.⁸⁰ En la primera línea de los “Estatutos”, Marx estampó otra de las divisas del movimiento obrero internacional: “La emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos”.

El comité aceptó con ligeras reformas esos dos textos de Marx, que se incorporaron como documentos liminares de la Internacional. Marx ya no era el actor mudo de St Martin’s Hall, sino que pasaría a ser el redactor (ciertamente anónimo) de casi todas las resoluciones del Consejo General de Londres. Sin embargo, la afirmación de la independencia de clase, de la organización de la clase en partido y de la conquista del poder político por la clase obrera, tendría graves consecuencias. En lo inmediato, provocó el alejamiento de los mazzinianos, disconformes con el carácter clasista que había adoptado la Internacional.⁸¹ Y pocos años después, estuvo en el centro del debate con los seguidores de Bakunin, que rechazaban la organización política del proletariado y la lucha por el poder.⁸²

La Internacional creció modestamente en sus primeros años, pero se calcula que hacia finales de la década de 1860 contaba con 800 000 afiliados, repartidos en una decena de países europeos, aunque con ramificaciones en diversos puntos del globo. Los diarios de las secciones de la Internacional se jactaban de alcanzar la cifra de siete millones de lectores. La crisis económica de 1867 había suscitado un poderoso movimiento de huelga. Los gobiernos atribuían la responsabilidad del fenómeno a la Internacional, aunque, como se ha señalado, en verdad eran las huelgas las que arrojaban a los obreros a las filas de la Internacional.⁸³ A comienzos de la década de 1870 la Internacional ya tenía la fuerza de un mito, y en ocasiones su solo nombre bastaba para que los patronos cedieran ante la amenaza.

80 “Address and Provisional Rules of the Working Men’s International Association, Established September 28, 1864, at a Public Meeting held at St. Martin’s Hall, Long Acre, London”, Londres, noviembre de 1864. Incluido en la presente *Antología*.

81 B. Nicolaïevski y O. Maenchen-Helfen, *La vida...*, ob. cit., p. 331.

82 Pierre Ansart, *Marx y el anarquismo*, Barcelona, Barral, 1969.

83 Annie Kriegel, *Las internacionales obreras*, Barcelona, Martínez Roca, 1968, p. 23.

10. EL CAPITAL

Aunque constantemente sometido a interrupciones dictadas por las actividades políticas, las necesidades de ganarse la vida, las penurias económicas y las enfermedades, Marx nunca abandonó el proyecto de su obra de crítica económica. Volvió, siempre que pudo, a su escritorio 07 del British Museum (hoy British Library). Disfrutaba allí de aquella excepcional biblioteca, donde tomaba nota de las obras y revistas económicas. De noche, una vez en su casa, escribía hasta altas horas de la madrugada. A mediados de 1860 su proyecto de publicar un segundo cuaderno de su *Contribución a la crítica de la economía política* había quedado en el olvido. Para entonces, había reestructurado el plan de la obra, que ahora se titularía *El capital*. A pesar de los apremios de sus editores, de su amigo Engels y de su propia familia, Marx estaba dominado por un afán de perfeccionismo que lo llevaba a revisar sus planes y a reescribir íntegramente sus textos. Roman Rosdolsky ha contabilizado catorce versiones del plan de *El capital* sólo entre septiembre de 1857 y abril de 1868.⁸⁴ Sus numerosos manuscritos económicos están aún hoy en curso de publicación.⁸⁵

Por intermedio de su amigo-enemigo Ferdinand Lassalle (1825-1864), Marx consiguió finalmente un editor en Hamburgo dispuesto a afrontar la publicación. *El capital. Crítica de la Economía Política* apareció a principios de septiembre de 1867 con una tirada de 1000 ejemplares.⁸⁶ La aparición fue inicialmente ignorada por los economistas, pero su amigo Engels escribió en forma anónima las primeras reseñas, a las que siguieron otras el año siguiente en la prensa socialista de Alemania. Marx alcanzó a revisar su texto para una segunda edición alemana, publicada en 1873 con un Posfacio, para una traducción francesa aligerada que se editó en forma de fascículos coleccionables entre ese mismo año y 1875. También celebró que los rusos, a quienes había combatido toda su vida, emprendieran una traducción que apareció en San Petersburgo. Después de su muerte, Engels publicó los volúmenes II y III en 1885 y 1894, respectivamente.

En el Prólogo a la primera edición (1867), el autor define su objeto de estudio: "El régimen capitalista de producción y las relaciones de producción y circulación que a él corresponden". En el Posfacio a la segunda edición

84 Roman Rosdolsky, *Génesis y estructura de El capital de Marx*, México, Siglo XXI, 1978, p. 85.

85 Marcelo Musto (ed.), *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*, México, Siglo XXI, 2011.

86 *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Von Karl Marx*, t. I, Hamburgo, Verlag von Otto Meissner, 1867.

ción alemana (1873), respondiendo a las primeras objeciones cosechadas, reconoce como propio el “método dialéctico”. Este método, nos advierte, no es el de Hegel, sino su “antítesis”. Dado que el filósofo alemán convierte a la Idea en demiurgo de lo real, la dialéctica aparece en sus manos invertida, “puesta al revés”. Para Marx se trata de “darla vuelta” para “descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística”.⁸⁷

Después de ciento cincuenta años de querellas, la crítica no se ha puesto de acuerdo en qué quiso expresar Marx con la metáfora de la “inversión”.⁸⁸ Por una parte, reconoce en Hegel el mérito de haber formulado dicho método (“quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de [la dialéctica]”), lo que permite entender que basta apropiárselo desde una perspectiva materialista para operar una inversión. Pero también dice que su método es la “antítesis” del de Hegel: ¿hay, entonces, dos métodos dialécticos contrapuestos? Marx nos recuerda su ajuste de cuentas con Hegel “en tiempos en que todavía estaba de moda [la dialéctica hegeliana]”, pero también nos relata que en años recientes se declaró “abiertamente [...] discípulo de aquel gran pensador”, cuando la “Alemania culta” comenzó a tratarlo “como a un ‘perro muerto’”.

Cabe preguntarse si esta recuperación de Hegel por parte del Marx adulto fue resultado de un gesto de generosidad intelectual, o si la filosofía del maestro se fue aquilatando a lo largo de los años en su proceso de maduración intelectual. ¿Se limitó Marx a “coquetear aquí y allá” con su estilo en las primeras páginas de *El capital*, como declara en el Posfacio? ¿O bien, como han visto muchos intérpretes, la filosofía de Hegel informa el método y la estructura de toda la obra? Como quiera que se respondan estas preguntas, lo cierto es que Marx no “liquidó” la herencia filosófica de Hegel definitivamente en 1845. Sus cartas, sus notas y sus obras nos muestran que prosiguió el diálogo crítico con su viejo maestro a lo largo de toda una vida.⁸⁹ Es que, como observó Derrida, una herencia nunca es algo *dado*, es una *tarea*.

87 K. Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, incluido en la presente antología.

88 L. Colletti, *El marxismo y Hegel*, México, Grijalbo, 1977; L. Colletti y Valentino Gerratana, *El marxismo y Hegel*, Puebla, UAP, 1977.

89 Karl Korsch, *Marxismo y filosofía*, México, Era, 1971; Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, París, Marcel Rivière, 1955; Jacques D'Hondt, *De Hegel a Marx*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974; G. Lukács, *El joven Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1976; H. Marcuse, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1971; L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1968; Alvin W. Gouldner, *Los dos marxismos*, Madrid, Alianza, 1983; Carlos Astrada, *Dialéctica e Historia. Hegel-Marx*, Buenos Aires, Juárez, 1969.

Obligados a hacer un recorte de *El capital*, nos decidimos por dos capítulos emblemáticos del primer volumen que permiten, en cierta medida, una lectura autónoma. En el inicial, "La mercancía", el capitalismo se presenta como un inmenso cúmulo de mercancías.⁹⁰ Marx no afirma que el capitalismo sea eso, sino que así "se presenta", o "se nos aparece". Conforme su "método dialéctico", promete conducirnos de la apariencia a la esencia. La mercancía se nos aparece como algo concreto, y sin embargo es lo más abstracto. Marx nos llevará de lo abstracto a lo concreto, de la parte a la totalidad, de la apariencia objetual a la esencia relacional de las figuras protagónicas de este drama: la Mercancía, el Dinero y el Capital. Nos advierte que el camino es arduo, pero que es el único que nos permitirá descifrar el enigma de la economía política. El enigma es este: ¿cómo es posible hacer dinero (acumular capital) si la economía mercantil se rige por un intercambio "justo", por un intercambio de equivalentes?

Marx manejará el suspenso a lo largo de los primeros capítulos. La respuesta no la encontraremos en el movimiento de las mercancías, aunque nos veremos entrenados en el ejercicio de buscar las esencias tras las apariencias, cuando se nos revele el fetichismo de la mercancía y su secreto. Tampoco encontraremos la respuesta al enigma en el capítulo del dinero, por fascinante y seductor que se nos aparezca este fetiche moderno: todavía estamos en la esfera de la circulación, del intercambio de equivalentes, donde no puede haber producción de valor. La respuesta la brindará Marx recién en el capítulo IV, cuando nos invite a abandonar

esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos, para dirigirnos, junto al poseedor de dinero y al poseedor de la fuerza de trabajo, siguiéndole los pasos, hacia la oculta sede de la producción, en cuyo dintel se lee: "*No admittance except on business*" [Prohibida la entrada salvo por negocios]. Veremos aquí no sólo cómo el capital produce, sino también cómo se produce el capital. Se hará luz, finalmente, sobre el misterio que envuelve la producción de la plusvalía.⁹¹

Estamos ahora ante la clave del enigma: la teoría marxiana del valor trabajo. Ya quedó atrás la esfera de la circulación, esto es, la del intercambio de equivalentes, que Marx equipara con el ámbito del derecho, donde se hace abstracción de las desigualdades reales entre los hombres para considerar

90 K. Marx, *El capital*, ob. cit. El capítulo completo figura en la presente antología.

91 K. Marx, *El capital*, ob. cit., p. 214.

a los ciudadanos como iguales; la esfera desde la cual los intercambios de equivalentes se nos aparecen como justos y los contratos –por ejemplo, el “contrato” salarial–, como un acuerdo justo entre partes, entre hombres libres e iguales.

A contrapelo de ciertas lecturas que pasan raudamente las primeras páginas de *El capital* (a veces por su complejidad, pero otras por tomar prudente distancia frente a esta “recaída” hegeliana de Marx), Fredric Jameson nos ha recordado recientemente que el capítulo I ofrece la “clave hermenéutica” para el conjunto de la obra.⁹² Es que Marx describe en este capítulo las mercancías como productos humanos, materialización de las relaciones entabladas entre los hombres que sin embargo, en el proceso secular de generalización de los intercambios, se presentan ante los productores mismos como autónomas, dotadas también ellas de valor intrínseco. De modo similar a como tratará luego al Dinero, y más tarde al Capital, Marx nos señala que la Mercancía se muestra a los propios productores como un fetiche, un producto humano que se ha autonomizado, ha cobrado vida propia, y ahora rige la vida de los hombres. Los objetos (los productos humanos) devinieron sujetos (“fetichismo”), al mismo tiempo que los sujetos se volvieron objetos, esclavos de sus designios (“cosificación”).

Para Marx, como dijimos antes, son los hombres los que hacen la historia, pero en este hacer se enajenan y se vuelven impotentes frente a lo que han hecho. ¿Cómo escapar al fetichismo y la cosificación? Teóricamente hablando, por medio del método de la crítica. Sin embargo, la solución sólo puede provenir de la praxis social: cuando la humanidad se organice como comunidad y asigne, en forma colectiva, consciente y racional, los recursos materiales y humanos conforme a sus deseos y necesidades. Sólo cuando la comunidad humana deje de regirse por los movimientos del mercado y el automatismo del capital, las relaciones sociales se harán claras y racionales: para entonces, los fetiches se habrán desvanecido y los hombres, ya organizados como productores libremente asociados, habrán recuperado su condición de sujetos.⁹³

El otro capítulo de *El capital* escogido para esta antología es el XXIV, “La llamada acumulación originaria”, que el propio Marx recomendaba como uno de los más accesibles pues nos ofrece un relato de la génesis histórica del capital. Contra la leyenda que buscaba el mito de los orígenes en la laboriosidad, la abstinencia y el ahorro de los más virtuosos, viene a decirnos

92 Fredric Jameson, *Repensar El capital. Una lectura del tomo I*, Buenos Aires, FCE, 2013.

93 G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1969; Isaac Ilich Rubin, *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Córdoba, Pasado y Presente, 1974.

que el capital ha llegado al mundo “chorreando sangre y lodo por todos los poros”. De una parte, en la formación de los grandes capitales “el gran papel lo [habían desempeñado], como es sabido, la conquista, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia”. Pero como el capital no es una acumulación de dinero sino una relación social, era necesario generar la segunda condición de la producción capitalista: la disociación entre los trabajadores y los medios de producción. Dado que hacia el siglo XV las relaciones de producción precapitalistas en Inglaterra eran fundamentalmente agrícolas, y el campesinado ya era dueño de una parcela de tierra, esta condición de la producción capitalista se realizó expropiando su tierra al productor rural. Librado este a su suerte, terminaron por disciplinarlo las leyes contra el vagabundeo, convirtiendo al antiguo campesino en el moderno proletario de las ciudades fabriles.

Escapa a estas breves líneas una evaluación del extraordinario impacto que ha tenido *El capital* no sólo en el pensamiento económico, sino también en el filosófico, histórico, antropológico y político del siglo XX. Su historia es, desde luego, la de las refutaciones, las defensas, los desarrollos y, en suma, los debates que ha generado a lo largo del último siglo y medio.⁹⁴ Si la economía académica pudo ignorar *El capital* durante la vida de su autor, no hubo economista que, desde finales del siglo XIX y a lo largo del XX, pudiera evitar el careo con la obra. A pesar de su extensión y complejidad, se tradujo a casi todas las lenguas del mundo. Las versiones resumidas, populares, comenzaron a circular incluso en vida de Marx. Sergei Eisenstein quiso incluso llevarla al cine en 1927, lo que recién pudo concretar en 2008 el director alemán Alexander Kluge. Desde el punto de vista de la perfección literaria, *El capital* contiene, junto con *El Dieciocho Brumario* y el *Manifiesto Comunista*, algunas de las páginas más afortunadas de Marx. No faltó quien señalara con agudeza su modernismo *avant la lettre*, no sólo por el carácter de “obra abierta” sino por el *collage* de la escritura, en que “se yuxtaponen voces y citas procedentes de la mitología y la literatura, de los informes de los inspectores fabriles y de los cuentos de hadas”. “*El capital*” –ha observado Francis Wheen– “es tan disonante como la música de Schoenberg, tan espeluznante como los relatos de Kafka.”⁹⁵

94 E. Mandel, *El capital. Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*, México, Siglo XXI, 1985.

95 Francis Wheen, *La historia de El capital de Karl Marx*, Bogotá, Debate, 2007, p. 15.

11. LA GUERRA CIVIL EN FRANCIA

A comienzos de 1870, Marx llevaba un ritmo de trabajo febril. La reelaboración de los siguientes tomos de *El capital* se veía periódicamente interrumpida a causa de los trabajos periodísticos que, junto con la ayuda que le proporcionaba Engels, constituían la fuente de sus magros ingresos. A partir de 1864 se había sumado también su labor como redactor de las circulares de la Internacional, y de gran parte de la correspondencia política que mantenía su Consejo General londinense con las secciones nacionales. Para peor, se había desatado por entonces en el seno de la Internacional una lucha de fracciones liderada por el ruso Mijail Bakunin, cuyo primer resultado fue la división de la sección suiza.

Para completar este cuadro de situación, en julio de 1870 estalló la guerra franco-prusiana, y todas las energías de la Internacional, incluidas las de Marx, se orientaron a evitar que las olas de patriotismo que agitaba cada uno de los bandos sofocaran la solidaridad internacional entre el proletariado alemán y el francés. La guerra entrañaba el peligro nacionalista, pero Marx la consideraba también plena de posibilidades revolucionarias. Por una parte, el triunfo de los ejércitos del canciller Bismarck daría como resultado el Imperio, esto es: la unificación alemana en un Estado-nación, lo que constituía una precondition para formar un proletariado moderno. Por otra parte, la catástrofe de los ejércitos de Luis Bonaparte en Sedán (septiembre de 1870) significó el inmediato derrumbe del Segundo Imperio y la simultánea proclamación de la República, lo que conformaba un escenario inmejorable. En efecto, el proletariado francés no sólo aquilataba una extensa tradición de luchas sociales y políticas sino que, además, contaba ahora con pertrechos y experiencia militar: las circunstancias históricas lo habían convertido en un proletariado armado, mientras el enemigo alemán o los republicanos burgueses no lo desarmaran.⁹⁶

Marx compartía con los sectores más avanzados del pueblo francés la misma desconfianza respecto de la Asamblea Nacional —dominada por monárquicos y republicanos moderados—, así como del Gabinete de Adolphe Thiers, a cuyos integrantes consideraba no sólo dispuestos a aceptar las más humillantes y onerosas condiciones de paz impuestas por Alemania, sino también a traicionar la recién fundada Tercera República en pro de una nueva monarquía borbónica. Sin embargo, desde el lugar de autoridad político-intelectual que había conquistado en el Consejo General de Londres, Marx aconsejó prudencia a

⁹⁶ K. Marx, *Cartas a Kugelmann*, Barcelona, Península, 1974; véanse sobre todo las cartas de los años 1870 y 1871; K. Marx y F. Engels, *Correspondance*, cit.

las secciones francesas de la Internacional, mostrando los inconvenientes que acarrearía el ataque abierto al gobierno republicano mientras durase la ocupación alemana. Pero no todos los dirigentes políticos franceses participaban del realismo de Marx; en especial, discrepaban los exponentes contemporáneos de la tradición jacobina: los republicanos radicales y los "blanquistas" (esto es, los seguidores del revolucionario francés Auguste Blanqui). A esta vertiente insurreccionalista a ultranza se sumarían muy pronto los bakuninistas, más el propio Bakunin, que viajó a Francia apenas comenzó la guerra.⁹⁷

Por prudentes que fueran Marx y las circulares que desde Londres emitía la Internacional, en el continente los acontecimientos se precipitaron en el lapso de unas pocas semanas. París había resistido un sitio de cuatro meses que culminó en enero de 1871 con la victoria del ejército prusiano y la proclamación de Guillermo I como emperador de Alemania, nada menos que en Versalles. Pero como los ejércitos alemanes sólo tuvieron cercada la ciudad capital sin atreverse a tomarla, el combativo y organizado pueblo parisino no pudo rechazar la rendición, desafiando a su propio gobierno. Tanto fue así que el ejecutivo que presidía Thiers y la Asamblea Nacional decidieron instalarse en Versalles, intentando doblegar desde allí a la ciudad rebelde.

En una inédita situación de doble poder, París se vio obligada a darse una forma de organización y de gestión, no sólo para sostener su resistencia al gobierno de Versalles, sino incluso para asegurar su funcionamiento y su abastecimiento. La estructura política aquí creada tomó por base la Guardia Nacional, que había sido movilizada en septiembre de 1870 para asegurar la defensa de la capital y cuya tradición revolucionaria se remontaba a 1789. No era otra cosa que una milicia ciudadana, compuesta por todos los varones mayores de 18 años, con amplia mayoría de proletarios y artesanos. En febrero de 1871, la Guardia parisina creó una estructura electiva y piramidal, la Federación de la Guardia Nacional (de allí que se designase a los comuneros como "federados"), compuesta por los delegados de las compañías y los batallones de la milicia parisina; su cúspide la ocupaba un Comité Central. Convivieron en su seno diversas tendencias políticas: desde republicanos radicales a mutualistas, pasando por socialistas de las más diversas escuelas (incluso de la positivista); desde adeptos de la centralización política a ultranza (como los blanquistas) hasta partidarios de las diversas corrientes federalistas, unas más radicales, otras más moderadas.⁹⁸ Aproximadamente un tercio de los delegados y de los integrantes

⁹⁷ B. Nicolaïevski y O. Maenchen-Helfen, *La vida...*, ob. cit., p. 382 y ss.

⁹⁸ Heinrich Koechlin, *Ideologías y tendencias en la Comuna de París*, Buenos Aires, Proyección, 1965, p. 218 y ss.

del Comité Central pertenecía a las secciones francesas de la Internacional, pero la Comuna no fue una obra suya, ni mucho menos respondió a las indicaciones de Marx.⁹⁹

Esta última nació en París el 18 de marzo de 1871, cuando los artesanos y los obreros tomaron —según la vigorosa metáfora de Marx— “el cielo por asalto”. El pueblo parisino se había levantado al descubrir que el gobierno provisional intentaba arrebatárles por sorpresa las baterías de cañones que habían comprado por suscripción popular para defender la ciudad. Las fuerzas del ejército terminaron confraternizando con la población sublevada. Cuando el general Lecomte ordenó disparar contra la muchedumbre inerme, los soldados lo hicieron bajar de su caballo y lo fusilaron. Otro tanto hicieron con el general Thomas, veterano comandante responsable de la represión durante la rebelión popular de junio de 1848. En ese momento Thiers ordenó a los empleados de la administración nacional evacuar la capital. Ante el vacío de poder, de inmediato la Guardia Nacional convocó a elecciones comunales sobre la base del sufragio universal (masculino). Su Comité Central entregó entonces el poder provisional al concejo municipal elegido democráticamente, con predominio de republicanos radicales y blanquistas.

Sitiada París, primero por los prusianos y luego por los versalleses, la Comuna debió gobernar la ciudad asediada. Promulgó una serie de decretos (sobre educación popular, separación de Iglesia y Estado, indulgencia con los alquileres impagos o abolición de los intereses de las deudas) dictados por la urgencia y la necesidad antes que por la definición de un orden social cuyos trazos ni siquiera alcanzó a definir durante sus dramáticos setenta y un días de vida. Cercada en parte todavía por las tropas prusianas, hostigada por la prensa de Versalles con calumnias que a su vez replicaba la prensa internacional, empobrecida, incomunicada, aislada del resto de las fuerzas progresistas de la nación, la Comuna de París soportó con heroísmo durante más de dos meses el bombardeo y el asedio del gobierno provisional. Finalmente, el 21 de mayo el ejército de Versalles logró franquear la Porte de Saint-Cloud, y a lo largo de una semana conquistó militarmente una ciudad que le ofreció una dramática resistencia. Los encarnizados combates se sucedieron barrio a barrio, calle a calle. El 28 de mayo —una vez concluida la llamada “Semana Sangrienta” y con ella la experiencia comunalista—, el saldo era de unos 30 000 comuneros muertos y de otros

⁹⁹ De acuerdo con la visión de Engels, la Internacional “no había movido un dedo para darle vida”. Y, a pesar de ello, la Comuna era “hija espiritual de la Internacional”. Carta a Adolph Sorge, Londres, 12 de septiembre de 1874, en C. Marx y F. Engels, *Correspondencia*, Buenos Aires, Cartago, 1973, p. 280.

43 000 hechos prisioneros, de los cuales 10 000 fueron condenados, unos a la cárcel y otros al exilio en Nueva Caledonia. París se mantuvo bajo ley marcial durante cinco años.¹⁰⁰

Los días de la Comuna mantuvieron a Marx en vilo, empeñado en conseguir los diarios parisinos que difícilmente llegaban a Londres, mientras exhortaba a la clase obrera europea en general (y a la británica en especial) a la solidaridad con la Comuna y sostenía correspondencia con algunos de los comuneros de París, como Auguste Serrailier, Leó Fränkel y Eugène Dupont.¹⁰¹ El 30 de mayo de 1871, apenas dos días después de concluida la Semana Sangrienta, leía en el Consejo General londinense su célebre alocución, *La Guerra Civil en Francia*, una nueva pieza magistral de equilibrio político. En efecto, Marx concibió un texto que, sin renunciar a sus ideas ni a su estilo, pudiera conformar a las distintas tendencias que convivían, no sin tensiones, en el Consejo. Por otra parte, si bien había desaprobado la oportunidad de la estrategia insurreccional que impulsaron los neojacobinos, blanquistas y bakuninistas, una vez que la Comuna fue proclamada, la sostuvo y desplegó una intensa campaña de solidaridad en su favor. Antes que optar por una estrategia de debate público sobre las diferencias que separaban las diversas escuelas socialistas, Marx ensayó una lírica defensa de la experiencia comunera, en la que sólo entre líneas es posible leer, por ejemplo, la crítica a los exponentes del insurreccionalismo neojacobino —“supervivientes y devotos de revoluciones pasadas”—, al exceso de escrúpulos democráticos de los republicanos moderados —que llevaron al Comité Central de los federados a delegar rápidamente el poder—, o a los herederos de Proudhon —que no se atrevieron a tocar la sacrosanta propiedad de la banca—. Estos y otros inevitables errores —como la demora de las milicias en marchar sobre Versailles— no podían oscurecer su mérito histórico, que no consistía en otra cosa que en su propia existencia. Ahora que había sido derrotada, que los hombres y las mujeres que la sostuvieron eran fusilados o detenidos, que la prensa burguesa derramaba por el mundo las calumnias más inicuas, la Comuna debía ser saludada por los trabajadores de todo el mundo como un primer ensayo, fallido pero heroico, de gobierno obrero, como “la

100 P. O. Lissagaray, *Historia de la Comuna*, ed. en 2 vols., Barcelona, Estela, 1971, trad. de W. Rocés; *La Commune de 1871. Colloque de Paris (mai 1971)*, París, Éditions Ouvrières, 1972.

101 Jules Rocher (ed.), *Lettres de communards et de militants de la Ie Internationale à Marx, Engels et autres dans les journées de la Commune de Paris en 1871*, París, Bureau d'Éditions, 1934.

forma política al fin descubierta que permitía realizar la emancipación económica del trabajo”.

En un primer momento, el Consejo General aceptó sin discusión la alocución de Marx y decidió su publicación en diversos idiomas. Charles Longuet, yerno de Marx, la tradujo al francés (más tarde Engels realizaría la versión alemana). Pero en los días que siguieron, los dirigentes sindicales ingleses Odger y Lucraft retiraron su firma objetando los pasajes más duros sobre el gobierno republicano de Versalles. Marx se dio a conocer entonces como el autor intelectual de la alocución; pero su decisión no pudo evitar, junto con la renuncia de sus dirigentes, la salida de las *trade unions* británicas, uno de los dos pilares sobre los cuales se había fundado la Internacional en 1864. Esta defección, sumada al hostigamiento que las diversas secciones sufrieron después de la Comuna por parte de los gobiernos europeos y a la lucha de fracciones que comenzaba a desatarse abiertamente entre marxistas y bakuninistas, marcó el declive de la Primera Internacional.¹⁰²

En suma, como ha señalado Arthur Rosenberg, “el escrito de Marx sobre la Guerra Civil de 1871 tiene una importancia histórica excepcional”. En desacuerdo con muchos de los métodos de la Comuna —en primer término, la insurrección misma—, le habría resultado tanto más sencillo deslindar cualquier responsabilidad sobre el curso que tomaron los acontecimientos. Sin embargo, no le importó mostrarse ante la opinión pública como quien tenía la razón, sino que, al contrario, “hizo suya audazmente la Comuna y desde entonces el marxismo tiene una tradición revolucionaria ante los ojos de la humanidad”.¹⁰³

Esta apropiación marxiana de la Comuna fue tan resistida por los anarquistas (para Bakunin no fue sino la expresión de un “travestismo verdaderamente grotesco”)¹⁰⁴ como canonizada por los comunistas de todo el mundo, desde los rusos que hicieron de la forma comuna el precedente del sóviet, hasta los chinos de la Comuna de Cantón, o de la Comuna de Shanghái. El folleto de Marx circuló en cientos (sino miles) de ediciones; usualmente, con un prólogo escrito por Engels para la edición alemana de 1891 que (en franco contraste con el análisis de Marx) presentaba la experiencia comunera como un ejercicio de “dictadura del proletariado”.

102 Miklós Molnár, *El declive de la Primera Internacional*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1974.

103 Arthur Rosenberg, *Democracia y socialismo. Historia política de los últimos cincuenta años*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1981, p. 208.

104 M. Bakunin, “Lettre au journal *La Liberté* de Bruxelles”, Zúrich, octubre de 1872, en *Œuvres*, t. IV, París, Stock, 1910, p. 387.

Muchas ediciones añadían también artículos de Lenin, en los que la Comuna francesa era asimilada al sovietismo ruso.¹⁰⁵

Si bien escrito al calor de los acontecimientos, *La Guerra Civil en Francia* ocupa un lugar prominente en la vasta bibliografía sobre este jalón de la historia obrera. Según François Furet, “ningún acontecimiento de nuestra historia moderna, y acaso de toda nuestra historia, ha sido objeto de tan excesiva inversión de interés en relación con su brevedad”. Para el historiador liberal francés, la inflación de memoria sobre la Comuna sólo podía entenderse a partir de “un gran acontecimiento posterior: la Revolución Rusa de 1917 la ha integrado a su genealogía por medio del libro que Marx le había consagrado a los sucesos ya en 1871”.¹⁰⁶ Eric Hobsbawm coincide en cierto modo al señalar que la Comuna “no fue tan importante por lo que consiguió como por lo que presagiaba; fue más formidable como símbolo que como hecho”, pero por eso mismo señalaba que los historiadores deberían “resistir a la tentación de despreciarla retrospectivamente”.¹⁰⁷

12. CRÍTICA AL PROGRAMA DE GOTHA

Acaso porque afianzó su teoría comunista a partir de la crítica de las utopías sociales del siglo XIX, Marx sentía horror por las anticipaciones. A diferencia de aquellos que buscaban “anticipar dogmáticamente el mundo”, se había propuesto desde sus textos juveniles “encontrar un mundo nuevo mediante la crítica del antiguo”.¹⁰⁸ Y a lo largo de su vida se mantuvo fiel a ese precepto. Merced a esta negativa, es poco lo que dejó escrito acerca de cómo pensaba que se organizaría la sociedad del futuro.

De ahí la relevancia de la *Crítica al Programa de Gotha*. Lo que se conoce con este título es en realidad una serie de notas críticas que Marx realizó al programa con que en el año 1875 se unificaron los socialistas alemanes en un Congreso realizado en la ciudad de Gotha. Iba precedido por una carta a uno de los dirigentes del partido, Wilhelm Bracke (1842-1880), y lo dio a

105 Georges Haupt, *El historiador y el movimiento social*, Madrid, Siglo XXI, 1986, p. 35 y ss.

106 François Furet, *La Révolution. 1770-1880*, vol. II: *Terminer la Révolution. De Louis XVIII à Jules Ferry (1814-1880)*, París, Hachette, col. “Histoire de France”, 1988, pp. 486-487.

107 E. J. Hobsbawm, *La era del capitalismo*, Barcelona, Guadarrama, 1981, p. 248.

108 Carta de K. Marx a A. Ruge, septiembre de 1843, en *Anales Franco-Alemanes*, ob. cit., pp. 65-69.

conocer Engels recién en 1891, cuando el Partido Socialdemócrata Alemán se disponía a tratar la cuestión del programa en un nuevo Congreso.

Hacia 1875, la Internacional casi había dejado de existir en los hechos (aunque se disolvería formalmente un año después). Marx y Engels tenían un gran ascendente teórico sobre una nueva generación de dirigentes socialistas alemanes, como el profesor Karl Liebknecht y el artesano tornero August Bebel, que en 1869 habían fundado el Partido Obrero Socialdemócrata de Alemania.¹⁰⁹ El nuevo partido adoptó el *Programa de Eisenach* (por la ciudad en que se celebró su congreso fundacional), afín a las ideas de Marx y Engels. En 1875 el SDAP se fusionó con la Asociación General de Trabajadores de Alemania,¹¹⁰ que se había creado en 1863 bajo la inspiración de Lassalle. En el Congreso de Gotha lassalleanos y eisenachianos, como se conocía entonces a las dos fracciones, se unificaron en el Partido Socialista de los Trabajadores Alemanes.¹¹¹ El SAPD adoptó entonces el llamado *Programa de Gotha*, que mereció severas críticas de Marx por incorporar demasiadas concesiones ideológicas a la teoría política lassalleana.

Una de ellas era el “derecho del trabajador al producto íntegro de su trabajo”. Marx consideraba inviable esta demanda tanto en el capitalismo como en el socialismo. Incluso en este deberá deducirse del fruto del trabajo colectivo una serie de recursos destinados a reponer los medios de producción consumidos, a ampliar la producción, a solventar el gasto social (salud, educación, etc.). El problema ya no se planteará en “una sociedad colectivista, basada en la propiedad común de los medios de producción”, pues en ella “los productores no cambian sus productos”; esto es, no hay mercado. Se plantea en una sociedad

que acaba de *salir* precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos [...] el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede. Congruentemente con esto, en ella el productor individual obtiene de la sociedad —después de hechas las obligadas deducciones— exactamente lo que ha dado.

Aunque no hay dinero, que ha sido reemplazado por un vale, sigue rigiendo aquí el intercambio de equivalentes:

109 En alemán: Sozialdemokratische Arbeiterpartei Deutschlands, SDAP.

110 En alemán: Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein, ADAV.

111 En alemán: Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands, SAPD.

La sociedad le entrega [al trabajador] un bono consignando que ha rendido tal o cual cantidad de trabajo (después de descontar lo que ha trabajado para el fondo común), y con este bono saca de los depósitos sociales de medios de consumo la parte equivalente a la cantidad de trabajo que rindió. La misma cantidad de trabajo que ha dado a la sociedad bajo una forma, la recibe de esta bajo otra distinta.

Al ponerse en práctica este *derecho igual* sigue rigiendo, en cierto modo, el *derecho burgués*, pues el derecho de los productores es *proporcional* al trabajo que han rendido; la igualdad se mide por el *mismo rasero*: el trabajo. Esta "igualdad" jurídica desconoce la desigualdad social real, pues algunos "individuos son superiores física e intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo". Este *derecho igual* es, pues, un derecho desigual, en la medida en que desconoce las desiguales aptitudes individuales de los trabajadores. Marx es el menos igualitario de los igualitaristas.

Entiende que esta pervivencia del derecho burgués, inevitable "en la primera fase de la sociedad comunista", sólo se resolvería en una fase ulterior,

cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!¹¹²

A pesar de que Marx consideraba que estas cuestiones sólo podían tratarse "científicamente", sus ensoñaciones sobre una economía de la abundancia lo instalaron en el terreno de las anticipaciones utópicas que tanto detestaba.¹¹³ La crisis ecológica nos ha mostrado que los recursos del planeta son

112 Véanse pp. 445-447 del presente volumen.

113 Alec Nove, *La economía del socialismo factible*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 1987, p. 91.

finitos y que una producción sostenible debería estar orientada no sólo por las necesidades sociales sino también por la escasez de los recursos naturales y la exigencia de alcanzar un equilibrio con los ecosistemas.¹¹⁴ Marx creyó que una economía que hubiera abolido el mercado y la propiedad privada de los medios de producción sería más o menos sencilla, transparente y manejable. No dejó ningún lineamiento de cómo podrían decidirse en forma democrática, en las sociedades complejas del futuro, el empleo de recursos y la asignación de trabajo sin un sistema de precios, sin cálculo de costos; en suma, sin acudir a los mecanismos de mercado que supuestamente se han abolido o están en vías de desaparición.¹¹⁵ En 1917 los bolcheviques debieron inventar desde cero una economía socialista, acudiendo al método de ensayo y error.

Problemas análogos se plantearon a la teoría marxiana del Estado bajo el socialismo. Si Bakunin y los anarquistas cuestionaban a Marx como partidario de una suerte de socialismo estatal, la *Crítica* ofrece una contundente desmentida. Es una severa impugnación de la estrategia lassalleana de educar a la clase obrera en la lógica de petitionar ante el Estado con vistas a que fije límites a la dominación del capital. No es que Marx niegue la necesidad de la clase obrera de dirigir demandas al Estado, sino que advierte acerca de las ilusiones de que sea posible alcanzar una alianza entre Estado y clase obrera a expensas del capital. La demanda lassalleana de un “Estado libre” era perfectamente funcional a la política intervencionista, antiliberal y paternalista del canciller Bismarck al frente del Estado prusiano. El Partido Obrero considera que este último es “*su propio* Estado”, sin advertir que “no es más que un despotismo militar de armazón burocrático y blindaje policíaco, guarnecido de formas parlamentarias, revuelto con ingredientes feudales e influenciado ya por la burguesía”. Entonces, ¿qué significa, pregunta Marx, que el Partido aspira a un “Estado libre”? “La libertad” —replíca— “consiste en convertir al Estado de órgano que está por encima de la sociedad en un órgano completamente subordinado a ella”. He aquí otra incursión futurista de Marx. Lamentablemente no nos cuenta cómo sería ese Estado, o ese no Estado, en la sociedad comunista, aunque se plantea con claridad los interrogantes: “¿Qué transformación sufrirá el régimen

114 A. Gorz, *Crítica de la razón productivista*, Madrid, La Catarata, 2008; M. Löwy, *Écosocialisme. L'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste*, París, Mille et Une Nuits, 2011, p. 79 y ss.

115 Robin Blackburn, “*Fin de siècle: el socialismo después de la quiebra*”, en *Después de la caída. El fracaso del comunismo y el futuro del socialismo*, Barcelona, Crítica, 1993, pp. 154-158.

estatal en la sociedad comunista? O, en otros términos: ¿qué funciones sociales, análogas a las actuales funciones del Estado, subsistirán entonces?”.

Marx seguramente consideró que no era tiempo de responder interrogantes para tiempos tan remotos. Pero sí advirtió a sus amigos alemanes que

entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo Estado no puede ser otro que la *dictadura revolucionaria del proletariado*.

También esta expresión, que Marx utilizó en ciertas y contadas ocasiones, ha hecho correr ríos de tinta.¹¹⁶ Y de sangre, añadirán sus detractores.¹¹⁷ Lo cierto es que Marx no nos habla de una dictadura de partido ni propone el retorno a un régimen despótico. En cambio, inspirándose en el modelo jacobino, piensa para la transición socialista en un Estado obrero que realiza la democracia para las grandes masas y simultáneamente debe hacer uso de su poder dictatorial para defender las conquistas de la revolución frente a los intentos de restauración capitalista.¹¹⁸ Con todo, la experiencia de las revoluciones socialistas del siglo XX mostró que esa tensión entre democracia de masas y centralización dictatorial del poder se resolvió siempre contra la primera y a favor de esta última.¹¹⁹

13. EL PORVENIR DE LA COMUNA RURAL RUSA

Es muy poco lo que alcanzó a publicar Marx en sus últimos quince años de vida, más allá de algunos prólogos a reediciones de sus obras. En 1873 escribió el posfacio a la segunda edición alemana del primer volumen de *El capital*, y dos años después el prólogo a la versión francesa. En 1882 escribió con Engels un nuevo prefacio para la edición rusa del *Manifiesto*

116 Étienne Balibar, *Sobre la dictadura del proletariado*, Madrid, Siglo XXI, 1977.

117 André Glucksmann, *La cocinera y el devorador de hombres*, Caracas, Monte Ávila, 1976.

118 E. Mandel, “Democracia socialista y dictadura del proletariado”, *Praxis*, n° 3-4, Buenos Aires, noviembre 1984, pp. 39-87.

119 Horacio Tarcus, “De la Revolución al stalinismo: el leninismo y el problema del poder”, en E. Adamovsky, M. Baña y P. Fontana (comps.), *Octubre Rojo. La Revolución Rusa noventa años después*, Buenos Aires, Libros del Rojas, 2008, pp. 37-56.

Comunista. Desde luego, Marx se veía limitado por sus acuciantes apuros económicos y serios problemas de salud. Pero esto no alcanza a explicar que haya dejado en suspenso durante tantos años los borradores ya redactados de los volúmenes II y III de *El capital* para dedicar sus minadas energías a aprender ruso, a anotar cientos de obras y resumir muchas de ellas, y dejar a la posteridad decenas de miles de folios manuscritos y cientos de cartas en torno a un nuevo problema: el futuro de la comuna rural rusa.

¿Qué significa este vuelco de Marx? Ciertamente, la explosión de la “cuestión rusa” a fines de la década de 1860 —la inesperada irrupción del movimiento revolucionario, la rápida recepción de *El capital* entre los populistas,¹²⁰ así como el intenso intercambio que se inició entonces entre Marx y algunos de sus dirigentes— adquiriría implicancias tanto políticas como teóricas. En términos estratégicos, significaba que el nuevo centro de gravitación revolucionario pasaba de la Europa occidental a la oriental: una vez derrotada la Comuna, si una revolución iba a tener lugar en Europa, la mecha se encendería en Rusia. Y allí centró Marx todas sus expectativas revolucionarias durante los últimos quince años de su vida. “No hay una interpretación errónea de Marx más grotesca que la que sugiere que esperaba una revolución exclusivamente en los países industriales avanzados de Occidente”.¹²¹

Pero este encuentro también tenía implicancias teóricas: los populistas, fuertemente impresionados por el capítulo XXIV de *El capital* sobre la acumulación originaria, preguntaban a Marx si de su concepción debía colegirse que algún tipo de necesidad histórica condenaba de antemano las formas comunales y obligaba al pueblo ruso, para ingresar en la civilización moderna, a atravesar todo el proceso de la acumulación primitiva del capital, con toda su secuela de violencia, miseria y crisis social; o bien, si era posible una modernización no capitalista sino socialista que tomase a la comuna rural como punto de partida. Por detrás de las preocupaciones político-estratégicas (¿revolución burguesa o revolución socialista?), latían las grandes cuestiones de la concepción materialista de la historia: la referente a las líneas de desarrollo, las etapas, la necesidad histórica, las condiciones materiales (objetivas y

120 *Naródniki* o “populistas” fue el nombre que recibieron los revolucionarios rusos de las décadas de 1860 y 1870. Esa denominación deriva de su consigna: “Ir hacia el pueblo”. Opositores al régimen zarista, buscaron apoyarse en las comunidades campesinas para alcanzar un socialismo agrario que resultaría de una modernización no capitalista del agro ruso.

121 E. J. Hobsbawm, “Introducción” (1964) a K. Marx, *Formaciones económicas precapitalistas*, Buenos Aires, Pasado y Presente, 1971, p. 36.

subjetivas) para la emancipación humana y, *last but not least*, la filosofía del progreso. La “cuestión rusa” apareció ante los ojos de Marx como una extraordinaria puesta a prueba de su concepción materialista de la historia.

Interpelado por los populistas rusos, Marx se vio llevado a reconsiderar a las comunidades rurales en un contexto marcado, además, por el auge de la Prehistoria y la aparición de obras consagradas a las sociedades rurales primitivas: Marx leyó y anotó las obras de Morgan, Phear, Maine y Lubbock¹²² y, a instancias de su amigo epistolar ruso Danielson, concentró su atención en un estudio sistemático de la comuna rural rusa a partir de sus fuentes. El hecho de que en la segunda edición alemana del primer volumen de *El capital* (1873) eliminase las referencias despectivas a Alexander Herzen y su “comunismo ruso” presentes en la primera edición, e hiciese en cambio un elogio de Chernyshevsky, es testimonio y síntoma del impacto que la cuestión tuvo sobre él.

Años después, en los borradores de su carta a Vera Zasúlich (1881), Marx considera explícitamente la posibilidad de ahorrar a Rusia los tormentos del capitalismo, en la medida en que, gracias a una revolución, la comuna rural tradicional (*obshchina*) pudiese ser la base de un desarrollo específico hacia el socialismo. “Estamos aquí en las antípodas del razonamiento evolucionista y determinista de los artículos sobre la India de 1853”.¹²³ Sin embargo, esta ruptura con el evolucionismo unilineal no significaba que Marx abandonara sin más las líneas matrices de su concepción materialista de la historia, según la cual el comunismo moderno sólo sería posible sobre la base de un desarrollo económico, científico y técnico que hubiera excedido las relaciones capitalistas de producción y de propiedad, y de ningún modo como una distribución igualitaria del atraso precapitalista. Es así que en la carta a Zasúlich (así como en sus borradores y también en el prólogo de 1882 a la edición rusa del *Manifiesto Comunista*) puntualiza que la *condición* para que la comunidad rural rusa pudiese pasar a una “forma superior de propiedad colectiva, a la forma comunista” era que la revolución rusa diese “la señal para una revolución proletaria en Occidente, de modo que ambas se complementen”.¹²⁴ Al rechazar la concepción unilineal del desarrollo histórico, Marx no sólo reformulaba y enriquecía su concepción

122 Véase Lawrence Krader (ed.), *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*, Madrid, Pablo Iglesias - Siglo XXI, 1988.

123 M. Löwy, “La dialectique marxiste du progrès et l’enjeu actuel des mouvements sociaux”, en *Congrès Marx International. Cent ans de marxisme. Bilan critique et perspectives*, París, PUF, col. “Actuel Marx Confrontation”, 1996, p. 200.

124 K. Marx y F. Engels, “Prólogo a la edición rusa” del *Manifiesto Comunista*, p. 115 del presente volumen.

materialista de la historia: también daba un paso para desembarazarse de la filosofía de la historia de matriz hegeliana y adoptar en cambio una teoría materialista y laica.¹²⁵

La exhumación y la reinterpretación de estos materiales inéditos o desconocidos¹²⁶ llevaron a reconsiderar el relato oficial del marxismo ruso que presentaba a los populistas como exponentes de un romanticismo económico y político premarxista, frente a los cuales se erigía la ortodoxia de Plejánov como discípulo genuino de Marx. La intensidad de la relación de Marx y Engels con los populistas rusos (Danielson, Lopatin, Zasúlich, etc.), los múltiples puentes intelectuales que entonces se tendieron entre los escritos de Marx sobre Rusia y la tradición populista, el caluroso y abierto apoyo político que le brindaron, contrastaban con el recelo y la desconfianza que sintieron por el grupo del Reparto Negro, luego llamado "Emancipación del Trabajo", que lideraba Plejánov. Por su parte, el "padre del marxismo ruso" y sus amigos hicieron todo lo posible por ocultar... ¡el "Marx tardío" de los "textos rusos"!¹²⁷

El texto paradigmático de este último Marx es su respuesta a Mijailovsky (1877), en la que circunscribe el análisis de la acumulación originaria al "camino por el que *en la Europa occidental* nació el régimen capitalista del seno del régimen económico feudal" y donde critica, por lo tanto, las tentativas de

convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren.

125 H. Tarcus, "¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la cuestión rusa", *Andamios. Revista de Investigación Social*, n° 8, México, junio de 2008, pp. 7-32.

126 A la que contribuyeron autores como el polaco Andrej Walicki (*Populismo y marxismo en Rusia*, Barcelona, Estela, 1971), el inglés Theodor Shanin (*El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*, Madrid, Revolución, 1990), el japonés Haruki Wada ("Marx y la Rusia revolucionaria", incluido en el volumen de Shanin) y el argentino José Aricó, con sus ediciones anotadas de los textos de Marx y Engels sobre Rusia, así como con la edición de la *Correspondencia. 1868-1895* entre Marx, Danielson y Engels (México, Siglo XXI, 1981).

127 T. Shanin, *El Marx tardío...*, ob. cit.

Aclara que su método consiste en estudiar en su especificidad los diferentes medios históricos para luego compararlos, no en la aplicación de la “clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside, precisamente, en el hecho de ser una teoría suprahistórica”.¹²⁸

Este conjunto de consideraciones llevaron a diversos autores a postular la existencia de una nueva etapa en la evolución del pensamiento de Marx, que, por oposición a las ya establecidas del “joven Marx” y del “Marx maduro”, han denominado “Marx tardío”. La novedad estaría dada por el corte con la perspectiva progresista/evolucionista, por la percepción más amplia de un desarrollo desigual del capitalismo y por la redefinición de una concepción materialista de la historia más abierta, multilínea y multitemporal, superadora de la filosofía histórica según la cual existiría una suerte de Camino de la Historia que todas las sociedades se verían obligadas a recorrer. Esta perspectiva favoreció en las últimas décadas un diálogo más productivo entre la teoría de Marx y los estudios sobre las relaciones comunitarias de la producción campesina en América Latina, como lo muestra la obra del boliviano Álvaro García Linera.¹²⁹ Al mismo tiempo, nos devolvió la imagen de un Marx “no marxista”, un autor que constantemente excede su propio sistema, con voluntad de teoría pero atento al acontecimiento: la imagen de un Marx más cercana a la del laborioso maestro artesano que pule y corrige su lente, antes que a la de un Dios con su visión ilimitada, inamovible e infalible.¹³⁰

Karl Marx murió en Londres, el 14 de marzo de 1883, a la edad de 65 años. Apenas once personas asistieron a su funeral. Pero su obra, como hemos visto, alcanzó un extraordinario reconocimiento póstumo.¹³¹ Ya lo señalamos al comienzo: la gran prensa lo dio por muerto cuando se cumplían cien años de su fallecimiento. Sin embargo, su espectro no dejó de asediar al capitalismo. Hoy Marx ha vuelto. Es posible que muchas de las preguntas que nos planteamos a propósito de su obra

128 K. Marx, “Carta a la redacción de *Otiechéstviénne Zapiski*”; corresponde a la p. 464 del presente volumen.

129 Álvaro García Linera, “Introducción” a *Cuaderno Kovalevsky*, La Paz, Ofensiva Roja, 1989, reproducido en Pablo Stefanoni (ed.), *Álvaro García Linera: La potencia plebeya*, Buenos Aires, Clacso, 2007, p. 31 y ss.

130 T. Shanin, “El último Marx: dioses y artesanos”, en *El Marx tardío...*, ob. cit., pp. 56-58.

131 E. J. Hobsbawm, *Cómo cambiar el mundo*, ob. cit., p. 14 y ss.

nos lleven (para utilizar la expresión de Toni Negri) más allá de Marx. Pero es indudable que aún en el siglo XXI, ya sea para descifrar nuestro presente, o bien para realimentar la utopía de superarlo, seguimos dialogando con él. Volvemos a sus análisis, su modo de leer, sus imágenes, su promesa. “No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx”.¹³²

L. BRUNO BAUER, NOTIZIEN ÜBER DIE VERHANDLUNGEN
ZWI SCHEN DEN JUDEN UND CHRISTEN
BRAUNSCHWEIG, 1843

Todos los textos incluidos en la presente Antología se publican en su versión original, sin modificaciones de ningún tipo. En algunos casos, para facilitar la lectura, se han realizado algunas correcciones de ortografía y puntuación. En otros casos, se han añadido notas de aclaración. Nuestra intención es proporcionar a los lectores una versión lo más fiel posible del texto original, sin alterar su sentido o su estructura. Nuestra intención es proporcionar a los lectores una versión lo más fiel posible del texto original, sin alterar su sentido o su estructura.

¿O lo que exigen los judíos es acaso que se los equipare a los súbditos cristianos? Entonces, reconocen la legitimidad del Estado cristiano, reconocen el régimen del sufragio general. ¿Por qué les desagrada su yugo especial, si les agrada el yugo general? ¿Por qué ha de interesarse el alemán por la liberación del judío, si el judío no se interesa por la liberación del alemán?

El Estado cristiano sólo conoce privilegios. El judío posee, en él, el privilegio de ser judío. Tiene, como judío, derechos de que carecen los cristianos. ¿Por qué aspira a derechos que no tiene y que los cristianos disfrutan?

Cuando el judío pretende que se lo emancipe del Estado cristiano, exige que el Estado cristiano abandone su privilegio religioso. ¿Acaso el judío, al abandonar el suyo, tiene derecho a exigir de otros que abandonen de su religión?

El Estado cristiano no puede, con arreglo a su esencia, emancipar a los judíos; pero además, añade Bauer, el judío no puede, con arreglo a su esencia, ser emancipado. Mientras el Estado siga siendo cristiano y el judío judío, ambos serán igualmente incapaces de otorgar la emancipación el uno, y de recibirla, el otro.

El Estado cristiano sólo puede comportarse con respecto al judío a la manera del privilegio, otorgándolo o retirándolo.