

**El comunismo no es un bello
ideal, sino una necesidad material**

De la Corriente Comunista Internacional

<i>I - Del comunismo primitivo al socialismo utópico</i>	7
El comunismo anterior al proletariado	12
La sociedad de clases representa sólo una pequeña parte de la historia de la humanidad	13
El comunismo como el sueño de los oprimidos	16
Los primeros movimientos del proletariado	20
Munzer y el Reino de Dios	20
Winstanley y la verdadera comunidad	22
Babeuf y la República de los Iguales	24
Los inventores de la utopía	27
<i>II - Cómo el proletariado se ganó a Marx para el comunismo</i>	31
El proletariado, clase comunista	35
Los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo, se trata ahora de transformarlo	40
<i>IV - El comunismo es el verdadero comienzo...</i>	47
La producción comunista como realización de la naturaleza social del hombre	50
La emancipación de los sentidos	56
Las ramas de un árbol de la tierra	64
<i>V - 1848: el comunismo como programa político</i>	71
El movimiento real de la historia	71
La elaboración del programa: la formación de la Liga de los comunistas	75
El Manifiesto del Partido comunista	78
La ascendencia y caída de la burguesía	78
Los sepultureros de la burguesía	81
De la dictadura del proletariado a la extinción del Estado	83
El carácter internacional de la revolución proletaria	86
El comunismo y el camino que conduce a él	88
La necesidad de un período de transición	92
El principio de centralización	93

Los límites impuestos por la historia _____	94
La prueba de la práctica _____	96

VI - Las Revoluciones de 1848: la perspectiva comunista se hace más clara _____ 97

La intervención de la Liga de los comunistas _____	103
Lecciones de la derrota: la necesidad de autonomía proletaria	106
La «revolución permanente»: permanentemente irrealizada __	113
La clarificación de la perspectiva comunista: el concepto de decadencia capitalista _____	115

VII - El estudio de *El Capital* y los Principios del comunismo (1a parte) _____ 121

El telón de fondo de la historia _____	121
Más allá de la economía política _____	122
Hombre, naturaleza y alienación _____	127
De la vieja a la nueva comunidad _____	135
Ascendencia y decadencia de las formaciones sociales _____	139

VII - El estudio de *El Capital* y los Principios del comunismo (2a parte) _____ 147

Desvelando el misterio de la mercancía _____	147
El secreto de la plusvalía _____	150
Las contradicciones insolubles del capital _____	154
La obra inacabada de Marx _____	160
El comunismo: una sociedad sin intercambio _____	164
El reino de la libertad _____	167

VIII - 1871: la primera dictadura del proletariado _____ 171

El comunismo: una sociedad sin Estado _____	171
---	-----

La Primera Internacional: una vez más la lucha política	172
La Comuna y la concepción materialista de la historia	177
Marx contra la veneración del Estado	180
El armamento de los trabajadores	183
El desmantelamiento de la burocracia mediante la democracia obrera	184
Del semi Estado al sin Estado	186
De la Comuna al comunismo: la cuestión de la transformación social	187
La clase obrera, vanguardia de los oprimidos	190
El Estado como un “mal necesario”	191
De la guerra nacional a la guerra de clases	193
<i>IX - Comunismo contra «socialismo de Estado»</i>	199
El socialismo de Estado es el capitalismo de Estado	200
El «socialismo alemán»	205
Reforma o Revolución	207
Dictadura del proletariado contra “Estado popular”	210
La crítica del sustitucionismo	213
El contenido económico de la transformación comunista	216
<i>X - ¿Anarquismo o comunismo?</i>	221
El núcleo pequeño burgués del anarquismo	222
Organización proletaria contra intrigas pequeño-burguesas	224
Materialismo histórico contra idealismo ahistórico	232
Lucha política contra indiferencia política	237
La sociedad futura: la visión artesana del anarquismo	243

<i>XI - El Marx de la madurez - Comunismo del pasado, comunismo del futuro</i>	247
Ni el Estado ni la propiedad privada ni la familia son eternos	250
La dialéctica de la historia: ¿Marx contra Engels?	257
El marxismo y la cuestión colonial	262
La cuestión rusa y la perspectiva comunista	265
<i>XII - Los partidos socialdemócratas hacen avanzar la causa del comunismo</i>	275
La definición del socialismo por Engels	280
Una vez más, socialismo contra capitalismo de Estado	290
El socialismo revolucionario internacional	296
<i>XIII - La transformación de las relaciones sociales según los revolucionarios de finales del siglo XIX</i>	301
Bebel y «la cuestión de la mujer», o marxismo contra feminismo	301
El paisaje del futuro	315
El falso radicalismo en verde	315
La dialéctica universal	316
La civilización, pero no como la conocemos	321
La perversión estalinista	326
<i>XV - 1895-1905 - La perspectiva revolucionaria oscurecida por las ilusiones parlamentarias</i>	331
La hidra reformista alza sus múltiples cabezas	334
Los errores de Engels y la crítica de Luxemburg	338
Kautsky: el error se convierte en ortodoxia	345
Tomando a cargo la economía capitalista	350

I - Del comunismo primitivo al socialismo utópico

Desde su fundación, pero sobre todo desde los acontecimientos decisivos que han producido el hundimiento del bloque imperialista del Este y de la URSS, la CCI ha publicado numerosos artículos atacando la mentira de que los regímenes estalinistas fueran un ejemplo de “comunismo”, y por consiguiente de que la muerte del estalinismo significara la muerte del comunismo.

Hemos demostrado la enormidad de esta mentira contrastando la realidad del estalinismo con las metas reales y los principios del comunismo. El comunismo es internacional e internacionalista y pugna por un mundo sin naciones-Estado; el estalinismo es ferozmente nacionalista e imperialista. El comunismo significa abolición del trabajo asalariado y de todas las formas de explotación; el estalinismo impone los niveles más salvajes de explotación precisamente a través del sistema de trabajo asalariado; el comunismo supone una sociedad sin Estado, una sociedad sin clases en la que los seres humanos controlen libremente sus propias fuerzas sociales; el estalinismo significa la presencia aplastante de un estado totalitario, una disciplina jerárquica y militarista impuesta sobre la mayoría por una minoría privilegiada de burócratas. Y así sucesivamente¹. En suma, el estalinismo no es nada más que una expresión aberrante y brutal del capitalismo decadente.

¹ Véase, por ejemplo, el editorial de la *Revista internacional* n° 67 : “No es el capitalismo lo que se hunde, sino que es el caos capitalista lo que se acelera”; la serie sobre “El estalinismo enemigo del comunismo”, en *Acción proletaria*, y el Manifiesto del IX° Congreso de la CCI: *Revolución comunista o destrucción de la humanidad*.

También hemos mostrado cómo se utiliza esta campaña de mentiras para desorientar y confundir a la única fuerza social capaz de construir una genuina sociedad comunista: la clase obrera. En el Este, la clase obrera ha vivido directamente bajo la sombra de la mentira estalinista y eso ha tenido el efecto desastroso de llenar a la gran mayoría de obreros de un odio feroz por todo lo que tenga que ver con el marxismo, el comunismo y la revolución proletaria de 1917. Como resultado, con el hundimiento de la cárcel estalinista, han caído en las garras de las ideologías más reaccionarias –nacionalismo, racismo, religión y la perniciosa creencia de que su salvación está en el seguimiento de las formas “democráticas” occidentales.

En Occidente, esta campaña se utiliza para bloquear la maduración de la conciencia que se desarrollaba en la clase obrera durante la década de los 80. La trampa esencial ha sido privar a la clase obrera de toda perspectiva para sus combates. La mayor parte de la Charlatanería triunfalista sobre la victoria del capitalismo, el “nuevo orden” de paz y armonía tras el fin de la “guerra fría” puede que suene cada vez más hueca teniendo en cuenta los sucesos de los dos últimos años (guerra del Golfo, Yugoslavia, hambrunas, recesión...). Pero lo que realmente importa para el capitalismo es que cuele la parte negativa de este mensaje: que el fin del comunismo significa el fin de cualquier esperanza de cambiar el presente orden de cosas; que las revoluciones terminan inevitablemente creando algo peor incluso de lo que surgieron; que no hay nada que hacer más que someterse a la ideología del “cada uno a la suya” “del capitalismo en descomposición. En esta ideología burguesa de desesperanza, no sólo el comunismo, sino también la lucha de clases se convierten en una utopía pasada de moda y desprestigiada.

La fuerza de la ideología burguesa está esencialmente en que la burguesía monopoliza los medios de comunicación de masas, repite sin fin las mismas mentiras y no permite que se aireen posiciones realmente alternativas. En este sentido, Goebbels es sin duda el “teórico” de la propaganda burguesa: una mentira que se repite lo suficiente acaba siendo verdad y cuanto mayor sea la mentira, mejor cuela. Y la mentira de que el estalinismo es lo mismo que el comunismo es ciertamente una gran mentira que salta a la vista, una mentira estúpida, obvia, y despreciable sin más.

La mentira es tan evidente para cualquiera que se pare a pensar unos minutos, que la burguesía no puede dejarla correr sin tapujos. En todo tipo de discurso político, gente que está tremendamente confusa sobre la naturaleza de los regímenes estalinistas, que se refiere a ellos como comunismo y los opone al capitalismo, admite a renglón seguido que “por supuesto eso no es verdadero comunismo, no es la idea que Karl Marx tenía sobre el comunismo”. Esta contradicción es potencialmente peligrosa para la clase dominante, y tiene que atajarla por lo sano antes de que pueda llevar a una verdadera clarificación sobre el tema. Eso lo hace de varios modos. Ante los elementos más conscientes políticamente, plantea sofisticadas alternativas “marxistas”, como el trotskismo, que se especializa en denunciar el “papel contrarrevolucionario del estalinismo” —para argumentar simultáneamente que los regímenes estalinistas todavía tienen “conquistas obreras” que defender, como sería la propiedad estatal de los medios de producción, y que aún estarían, no se sabe por qué razones, “en transición” hacia el comunismo auténtico. En otras palabras, la misma mentira con envoltorio “revolucionario”. Pero vivimos en un mundo en el que la mayoría de trabajadores no quiere saber nada de política (lo cual es, en buena medida, resultado de la pesadilla estalinista,

que durante años ha servido para asquear a los trabajadores sobre cualquier tipo de actividad política). Para apoyar su gran mentira sobre el estalinismo, la ideología burguesa necesita algo más elaborado y masticado para las masas, algo menos abiertamente político que el trotskismo o sus variantes. Así que plantea más que nada un cliché bondadoso en el que puede confiar para atrapar incluso, especialmente, a los que ven que el estalinismo no es el comunismo: nos referimos a la cantinela tantas veces machacada de que “el comunismo es un bello ideal, pero nunca funcionar”. El primer propósito de la serie de artículos que empezamos aquí es reafirmar la posición marxista de que el comunismo no es un bello ideal. Como planteó Marx, *“Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera al estado de cosas actual. Las condiciones de este movimiento se desprenden de la premisa actualmente existente”* (La Ideología alemana, 4ª Ed., Grijalbo S.A., Barcelona 1972, pag. 37). Aproximadamente quince años después, Marx expresaba el mismo pensamiento en sus reflexiones sobre la experiencia de la Comuna de París: *“Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla por decreto del pueblo. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico, tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que transformarán las circunstancias y los hombres. Ellos no tienen que realizar ningún ideal, sino simplemente dar rienda suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno”* (La Guerra civil en Francia, en: “Obras escogidas de Marx y Engels”, Ed. Ayuso, Madrid 1975, pag. 512).

Contra la noción de que el comunismo no es más que “una utopía lista para servir” inventada por Marx u otras almas piadosas, el marxismo insiste en que la tendencia al comunismo

ya está contenida en esta sociedad. Antes del pasaje que hemos citado de *La Ideología alemana*, Marx señala “las premisas que existen ya” para la transformación comunista:

- El desarrollo de las fuerzas productivas acometido por el propio capital, sin el cual no podría haber abundancia ni satisfacción generalizada de las necesidades humanas; sin el cual, en otras palabras: *“sólo se generalizaría la escasez, y, por tanto, con la pobreza, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable y se recaería necesariamente en toda la inmundicia anterior”* (Ídem, pag. 36);
- La existencia de un mercado mundial sobre las bases de este desarrollo, sin el cual: *“el comunismo sólo llegaría a existir como fenómeno local”*, mientras que: *“el comunismo, empíricamente, sólo puede darse como la acción “coincidente” o simultánea de los pueblos dominantes, lo que presupone el desarrollo universal de las fuerzas productivas y el intercambio universal que lleva aparejado”* (Ídem, pag. 37);
- la creación de una inmensa masa desposeída, el proletariado, que se confronta a este mercado mundial como un poder ajeno intolerable;
- la contradicción creciente entre la capacidad del sistema capitalista para producir riquezas y la miseria que experimenta el proletariado.

En la cita de *La Guerra civil en Francia*, Marx aborda otra cuestión que hoy es más relevante que nunca: el proletariado simplemente tiene que liberar el potencial que contiene “la vieja sociedad burguesa agonizante”. Como desarrollaremos en otra parte, el comunismo se revela aquí como una posibilidad y una necesidad : una posibilidad porque el capitalismo ha creado las fuerzas productivas que pueden satisfacer las necesidades

materiales de la humanidad, y la fuerza social, el proletariado, que tiene un interés directo y “egoísta” en derrocar el capitalismo y crear el comunismo; y una necesidad porque en cierto momento de su desarrollo, estas mismas fuerzas productivas se rebelan contra las relaciones capitalistas dentro de las que se desarrollaron y prosperaron previamente, e inauguran un periodo de catástrofe que amenaza la existencia misma de la sociedad y de la humanidad.

En 1871 Marx se precipitó al declarar que la sociedad burguesa estaba agonizante; hoy, en las últimas fases del capitalismo decadente, la agonía está por todas partes a nuestro alrededor, y nunca ha sido mayor la necesidad de la revolución comunista.

El comunismo anterior al proletariado

El comunismo es el movimiento real, y el movimiento real es el movimiento del proletariado. Un movimiento que empieza en el terreno de la defensa de los intereses materiales contra las usurpaciones del capital, pero que se ve impulsado a poner en entredicho y en último extremo, a enfrentarse a las bases mismas de la sociedad burguesa. Un movimiento que se hace consciente de sí mismo a través de su propia práctica, que avanza hacia su meta por una constante autocrítica. El comunismo es pues “científico” (Engels); es “comunismo crítico” (Labriola). El principal propósito de estos artículos será demostrar, precisamente, que para el proletariado el comunismo no es “una utopía lista para servir”, una idea estática, sino una concepción que evoluciona y se desarrolla, que va madurando y profundizándose con el desarrollo objetivo de las fuerzas productivas y la maduración subjetiva del proletariado a través

de su experiencia histórica acumulada. Examinaremos por tanto, cómo la noción de comunismo y los medios para instaurarlo, han ganado en profundidad y claridad por los trabajos de Marx y Engels, las contribuciones del ala izquierda de la socialdemocracia y las reflexiones sobre el triunfo y la derrota de la Revolución de Octubre de las fracciones de la Izquierda comunista, etc. Pero el comunismo es más viejo que el proletariado: de acuerdo con Marx incluso podemos decir que “todo el movimiento de la historia es el acto de génesis” del comunismo (*Manuscritos económicos y filosóficos*). Para mostrar que el comunismo es más que un ideal, es preciso poner de manifiesto que el comunismo surge del movimiento proletario y, por tanto, precede a Marx; pero para mostrar lo específico del “moderno” comunismo proletario, también es preciso compararlo y contrastarlo con las formas de comunismo que precedieron al proletariado y con las primeras formas inmaduras de comunismo proletario que marcan un proceso de transición entre el comunismo pre-proletario y su forma moderna, científica. Como planteó Labriola: *“El comunismo crítico no se ha negado nunca, ni se niega, a dar la bienvenida a las ricas y múltiples sugerencias que puedan venir del estudio y conocimiento de todas las formas de comunismo, desde Phales el calcedonio a Cabet. Y lo que es más, a través del estudio y conocimiento de esas formas podemos desarrollar y establecer una comprensión de la separación entre el socialismo científico y el resto”* (*In Memory of the Communist Manifesto*, 1895).

La sociedad de clases representa sólo una pequeña parte de la historia de la humanidad

Según el “sentido común” convencional, el comunismo no podrá funcionar nunca porque “va contra la naturaleza humana”. La competencia, la codicia, la necesidad de ser mejor que el prójimo, el deseo de acumular riquezas, la necesidad del

Estado..., todo eso, nos dicen, es inherente a la naturaleza humana, tan básico como la necesidad de alimentarse o el impulso sexual. Sin embargo esa versión de la naturaleza humana no resiste un mínimo cotejo con la historia de la humanidad. Durante la mayor parte de su historia, durante cientos de miles, quizás millones de años, la humanidad vivió en una sociedad sin clases, una comunidad donde las riquezas esenciales se repartían sin mediación del intercambio y el dinero; una sociedad que no estaba organizada por los reyes, los curas, o un aparato estatal, sino por la asamblea tribal. Los marxistas nos referimos a esta sociedad como comunismo primitivo. Esta noción de “comunismo primitivo” es profundamente desconcertante para la burguesía y su ideología, y por eso hace todo lo que puede para negarla o minimizar su significado. Consciente de que la concepción marxista de la sociedad primitiva fue influida en gran parte por el trabajo de Lewis Henry Morgan sobre los iroqueses y otras tribus indias americanas, los antropólogos universitarios modernos vierten todo tipo de desdenes sobre el trabajo de Morgan, descubriendo tal o cual inconsistencia en sus descubrimientos, tal o cual error secundario, y poniendo en cuestión así la totalidad de su contribución. O, cayendo de nuevo en el empirismo más estrecho de miras, niegan que sea posible saber algo de la prehistoria humana a partir del estudio de lo que sobrevive de los pueblos primitivos. O apuntan a los múltiples y variados defectos y limitaciones de las sociedades primitivas para “matar un fantasma”: la idea de que estas sociedades serían una especie de paraíso libre de sufrimientos y alienación.

El marxismo, sin embargo, no idealiza esas sociedades. Es consciente de que fueron un resultado necesario, no de una especie de bondad humana innata, sino del escaso desarrollo de las fuerzas productivas, que impulsó a las primeras comunidades humanas a adoptar una estructura “comunista” simplemente

para sobrevivir y determinó la imposibilidad de producir suficiente plus valor para nutrir la existencia de una clase privilegiada. Es consciente, por tanto, de que este comunismo fue restrictivo, y no permitió el desarrollo pleno de los individuos. Por eso Engels, aunque habló de “la dignidad personal, la honradez, la firmeza de carácter y la valentía “de los pueblos primitivos supervivientes, en su libro esencial : *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* añadió que en esas comunidades “*la tribu era una atadura para el hombre, respecto a sí mismo y a los demás : la tribu, los gens y sus instituciones eran sagradas e inviolables, un poder superior instituido por la naturaleza, al cual quedaban sujetos los sentimientos, los pensamientos y los hechos de los individuos. Por muy impresionantes que puedan parecernos los pueblos de esta época, no se diferencian uno de otro; aún están atados, como dice Marx, al cordón umbilical de la comunidad primitiva*”.

Este comunismo de pequeños grupos, hostiles a menudo a otros grupos tribales; este comunismo en que el individuo estaba dominado por la comunidad; este comunismo de escasez es muy diferente del comunismo más avanzado de mañana que supondrá la unificación de la especie humana, la realización mutua del individuo y la sociedad, y un comunismo de abundancia. Por eso el marxismo no tiene nada en común con las distintas ideologías “primitivistas” que idealizan la condición arcaica del hombre y expresan una añoranza nostálgica de volver a ella².

² En la mayoría de los casos, esas ideologías son hoy expresiones características del impacto de la descomposición en la pequeña burguesía, en particular de las corrientes anarquistas que están desilusionadas, no sólo de la clase obrera, sino de toda la historia desde el amanecer de la civilización, y se consuelan proyectando el mito del paraíso perdido en las primeras comunidades humanas. Una ironía que a menudo pasa desapercibida es que, cuando se investigan las creencias de los pueblos primitivos, está claro que también ellos tenían su “paraíso perdido” sepultado en un lejano y mítico pasado. Si consideramos que esos mitos expresan el deseo irrealizado de trascender los límites de la alienación, es obvio

Sin embargo, el mismo hecho de que existieran esas comunidades, y existieran como resultado de una necesidad material, da pruebas de que el comunismo, ni es meramente “un bello ideal”, ni algo que nunca “puede funcionar”. Rosa Luxemburgo destacó este punto en su *Introducción a la economía política*: “Morgan ha aportado un nuevo y potente sustento al socialismo científico. Mientras que Marx y Engels, en sus análisis económicos del capitalismo, demostraron el paso inevitable de la sociedad, en un próximo futuro, a una economía mundial comunista, y así dieron un sólido fundamento científico a las aspiraciones socialistas, en cierta medida Morgan ha subrayado el trabajo de Marx y Engels al demostrar que la sociedad comunista democrática, no obstante sus formas primitivas, ha acompañado todo el largo pasado de la historia humana antes de la civilización presente. La noble tradición del pasado distante extiende así su brazo a las aspiraciones revolucionarias del futuro, el círculo del conocimiento se completa armoniosamente, y en esta perspectiva, la existencia de un mundo de gobierno de clases y explotación, que pretende ser el no va más de la civilización, el fin supremo de la historia universal, es simplemente un minúsculo tránsito de paso en el gran movimiento de la humanidad”.

El comunismo como el sueño de los oprimidos

El comunismo primitivo no fue estático. Evolucionó a través de varios estadios y, finalmente, confrontado a contradicciones irresolubles, dio origen a las primeras sociedades de clases. Pero las desigualdades de la sociedad de clases a su vez originaron mitos y filosofías que expresaban un deseo más o menos consciente de acabar con los antagonismos de clase y la propiedad privada. Los mitólogos clásicos como Hesiodo y Ovidio contaron el mito de la Edad de Oro, cuando no había

que el hombre primitivo experimentaba también una forma de alienación, conclusión coherente con la visión marxista de esas sociedades.

distinción entre lo “mío” y lo “tuyo”; algunos de los últimos filósofos griegos “inventaron” sociedades perfectas en las que todas las cosas se tenían en común. En esas inspiraciones, la memoria no tan remota de una verdadera comunidad tribal se fusionaba con mitos mucho más antiguos sobre la caída del hombre de un paraíso original.

Pero las ideas comunistas fueron popularizándose y extendiéndose, dando lugar a intentos más recientes en la historia de realizarlas en la práctica, en tiempos de crisis social y revueltas de masas contra el sistema de clases en vigor. En la gran revuelta de Espartaco contra el imperio decadente romano, los esclavos rebeldes hicieron algunos intentos desesperados y de corta duración, de establecer comunidades basadas en la hermandad y la igualdad ; pero la tendencia “comunista” paradigmática de esta época fue por supuesto el cristianismo, que, como señalaron Engels y Luxemburg, empezó como una revuelta de los esclavos y otras clases aplastadas por el sistema romano antes de que fuera adoptado más tarde como la ideología oficial del orden feudal que emergía. Las primeras comunidades cristianas predicaban la hermandad humana universal e intentaron instituir un comunismo de los bienes. Pero como argumentó Rosa Luxemburgo en su texto *El Socialismo y las Iglesias*, ésta fue precisamente la limitación del comunismo cristiano: no se proponía la expropiación revolucionaria de la clase gobernante y la colectivización de la producción, como el comunismo moderno. Únicamente abogaba por que los ricos fueran caritativos y compartieran sus bienes con los pobres; fue una doctrina de pacifismo social y de colaboración de clases que se pudo adaptar fácilmente a las necesidades de una clase dominante. La inmadurez de esta visión del comunismo fue producto de la inmadurez de las fuerzas productivas. Y ello tanto respecto a las capacidades productivas de la época porque en una

sociedad moribunda por una crisis de subproducción quienes se rebelaban contra ella no podían vislumbrar nada mejor que un reparto de la pobreza—, como al carácter de las clases explotadas y oprimidas que fueron la fuerza motriz en el origen de la revuelta cristiana. Eran clases sin objetivos comunes ni perspectiva histórica: *“no había absolutamente ninguna vía común hacia la emancipación para todos esos elementos. Para todos ellos el paraíso yacía perdido tras ellos; para los hombres libres arruinados estaba en la antigua “polis”, la ciudad y el Estado al mismo tiempo, de la cual sus antecesores habían sido ciudadanos libres; para los esclavos cautivos de guerra en el tiempo de libertad; para los pequeños campesinos en el sistema social gentil abolido y en la propiedad comunal de la tierra”*. Así es como Engels, en “Historia del primer cristianismo” (*Die Neue Zeit*, vol. 1, 1894-5) señala la visión esencialmente nostálgica y de añoranza de la revuelta cristiana. Es cierto que el cristianismo, en continuidad con la religión hebrea, marcó un paso adelante respecto a las diferentes mitologías paganas, por cuanto que contenía una ruptura con las antiguas visiones cíclicas del tiempo y postulaba que la humanidad estaba metida en un drama histórico que avanzaba. Pero las limitaciones inherentes a las clases que sostenían la revuelta, garantizaban que la historia se interpretara todavía en términos mesiánicos y mistificados y que la salvación futura que prometía fuera un fin último más allá de las fronteras de este mundo.

Poco más o menos se puede decir lo mismo de las numerosas revueltas campesinas contra el feudalismo, aunque se sabe que el apasionado predicador Lolardo John Ball, uno de los líderes de la gran revuelta campesina en Inglaterra en 1381, dijo que: “las cosas no pueden ir bien en Inglaterra hasta que todo sea de todos; cuando no hayan vasallos ni señores...”: esas reivindicaciones van más allá de un mero comunismo de las propiedades, hacia una visión en la que toda la riqueza social se

hace propiedad común (esto bien podría ser porque los Lolardos fueron los precursores de movimientos posteriores característicos de la emergencia del capitalismo). Pero en general las revueltas campesinas sufrieron las mismas limitaciones fundamentales que las revueltas de esclavos. La famosa consigna de la revuelta de 1381 —“¿Quién era el señor y quien el vasallo cuando Adán cavaba la tierra y Eva hilaba?”— tenía una maravillosa fuerza poética, pero también condensaba las limitaciones del comunismo campesino que, como antes las revueltas cristianas, estaba condenado a volver la vista atrás hacia un idílico pasado, hacia el paraíso, a los primeros cristianos, a “la verdadera libertad inglesa antes del yugo normando”³... O, si miraba hacia adelante, veía, con los ojos de los primeros cristianos, un milenio apocalíptico que se implantaría por la vuelta de Cristo en todo su esplendor. Los campesinos no fueron las clases revolucionarias de la sociedad feudal, aunque sus revueltas pudieron contribuir a socavar las bases del orden feudal y allanar el camino así para la emergencia del capitalismo. Y puesto que ellas mismas no contenían ningún proyecto de reorganización de la sociedad, sólo podían ver la salvación fuera de ella —en Jesús, en los “buenos reyes “ malaconsejados por consejeros traidores, en los héroes del pueblo como Robin Hood.

El hecho de que esos sueños comunistas calaran en las masas muestra que correspondían a necesidades materiales reales, de igual modo que los sueños del individuo expresan profundos deseos insatisfechos. Pero como las condiciones de la

³ La naturaleza conservadora de esas revueltas se veía reforzada por el hecho de que, en mayor o menor medida, en todas las sociedades de clase que precedieron al capitalismo quedaban vestigios de los originales lazos comunales. Esto significa que las revueltas de las clases explotadas estuvieron siempre fuertemente influidas por un deseo de defender y preservar los derechos comunales tradicionales que la extensión de la propiedad privada les había usurpado.

historia no permitían su realización, se vieron condenados a no ser más que sueños.

Los primeros movimientos del proletariado

“Desde el momento mismo en que nació, la burguesía llevaba en sus entrañas a su propia antítesis, pues los capitalistas, no pueden existir sin obreros asalariados, y en la misma proporción en que los maestros de los gremios medievales se convertían en burgueses modernos, los oficiales y los jornaleros fuera de los gremios se convirtieron en proletarios. Y aunque de manera general en su lucha contra la nobleza la burguesía pudiera arrogarse el derecho de representar al conjunto de las clases trabajadoras de la época, en cada gran movimiento burgués hubo estallidos independientes de aquella clase que era el precedente más o menos desarrollado del proletariado moderno. Tal fue en la época de la reforma y de las guerras campesinas en Alemania la tendencia de los anabaptistas y de Thomas Munzer; en la gran revolución inglesa, los Niveladores; en la gran revolución francesa, Babeuf” (Engels, Socialismo utópico y socialismo científico).

Munzer y el Reino de Dios

En La guerra campesina en Alemania, Engels elabora sus tesis sobre Munzer y los Anabaptistas. Consideraba que representaban una corriente proletaria embrionaria dentro de un movimiento “plebeyo-campesino” mucho más ecléctico. Los Anabaptistas aún eran una secta cristiana, pero extremadamente hereje; las enseñanzas “teológicas” de Munzer viraban peligrosamente hacia una forma de ateísmo, en continuidad con tendencias místicas en Alemania y en otras partes (por ej. Meister Eckhart). A nivel político y social, *“su programa político y social se acercaba al comunismo, e incluso en vísperas de la revolución de Febrero, más de una de las sectas comunistas actuales le gustaría tener un marco de comprensión teórica tan desarrollado como el de Munzer en el siglo*

XVI. *Este programa, que era menos una recopilación de las reivindicaciones de los plebeyos de entonces, que una anticipación visionaria de las condiciones de emancipación de los elementos proletarios que escasamente habían empezado a desarrollarse entre los plebeyos —este programa pedía el establecimiento inmediato del Reino de Dios, el milenio profetizado, restaurando la Iglesia a su condición original y aboliendo todas las instituciones que entraran en conflicto con esta Iglesia supuestamente cristiana primitiva, pero muy moderna en realidad. Munzer entendía por el Reino de Dios una sociedad en la que no hubiera diferencias de clase ni propiedad privada, ni autoridad estatal independiente de los miembros de la sociedad o extraña a ellos. En la medida en que se negaran a someterse y unirse a la revolución, todas las autoridades serían derrocadas, todo el trabajo y las propiedades se poseerían en común y se instauraría la igualdad completa. Tendría que establecerse una unión para cumplir todo esto, no sólo en Alemania, sino en toda la cristiandad”.*

No es necesario decir, puesto que se estaba en los albores de la sociedad burguesa, que las condiciones materiales para tan radical transformación estaban completamente ausentes. Esto se reflejaba subjetivamente en el hecho de que las concepciones mesiánico-religiosas todavía definían la ideología de este movimiento. Desde el punto de vista objetivo, la aproximación ineluctable de la dominación del capital, convertía todas estas reivindicaciones radicales comunistas en sugerencias prácticas para el desarrollo de la sociedad burguesa. Esto se aclaró sin duda cuando el partido de Munzer fue catapultado al poder en la ciudad de Mulhausen en Marzo de 1525: *“La posición de Munzer a la cabeza del “eterno” consejo de Mulhausen fue realmente mucho más precaria que la de cualquier agente revolucionario moderno. No sólo el movimiento de su época, sino la misma época, no estaba madura para las ideas de las cuales Munzer sólo tenía una tenue noción. La clase que representaba estaba apenas naciendo. Todavía no era capaz de asumir el liderazgo de la sociedad y transformarla. Los cambios sociales que evocaba*

esta quimera tenían pocas bases en las condiciones existentes. Y lo que es más, esas condiciones estaban despejando el camino para un sistema social que era diametralmente opuesto a lo que aspiraba. Sin embargo, Munzer quedó atado a su sermón cristiano originario de igualdad y comunidad evangélica de la propiedad y se vio impulsado, al menos, a intentar realizarlo. Se proclamó la comunidad de las propiedades, el trabajo universal e igual, y la abolición del derecho a ejercer la autoridad. Pero en realidad Mulhausen siguió siendo una ciudad republicana imperial con una constitución democratizada de alguna manera, un senado elegido por sufragio universal y controlado por una Asamblea de Ciudadanos, y con un sistema improvisado de asistencia a los pobres. La sacudida social que tanto horrorizó a los Protestantes burgueses contemporáneos, nunca pasó de ser un débil, inconsciente y prematuro intento de establecer la sociedad burguesa de un periodo posterior” (Ídem).

Winstanley y la verdadera comunidad

Los fundadores del marxismo no estaban tan familiarizados con la revolución burguesa en Inglaterra como con la reforma en Alemania o la revolución francesa. Y fue una lástima, porque como han puesto de manifiesto historiadores como Christopher Hill, esta revolución dio lugar a una explosión de pensamiento creativo, a una deslumbrante profusión de partidos, sectas y movimientos audazmente radicales. Los Niveladores, a los que Engels se refiere alguna vez, fueron más un movimiento heterogéneo que un partido formal. Su ala moderada no eran más que demócratas radicales que defendían ardientemente el derecho del individuo a disponer de su propiedad. Pero teniendo en cuenta la profundidad de la movilización social que impulsó la revolución burguesa, inevitablemente dio lugar a un ala izquierda que se implicó más y más con las necesidades de las masas desposeídas y que tomó

un carácter claramente comunista. Esta ala estuvo representada por los “verdaderos Niveladores” o los Enterradores y su portavoz más coherente fue Gerrard Winstanley.

En los escritos de Winstanley, especialmente su último trabajo, hay un alejamiento mucho más claro de las concepciones religioso-mesiánicas que en todo lo que pudo hacer Munzer. Su obra más importante, *La ley de la Libertad en Plataforma*, representa, cómo su nombre indica, un giro definitivo hacia el terreno del discurso explícitamente político: las referencias que aún subsisten a la Biblia, particularmente al mito de la pérdida del paraíso, son esencialmente alegóricas y tienen una función simbólica. Sobre todo para Winstanley, contrariamente a los Niveladores moderados, “no puede haber libertad universal hasta que no se establezca la comunidad universal” (citado por Hill en su introducción a *The Law of Freedom and other writings*, 1973, Penguin ed., p. 49): los derechos político-constitucionales que dejaban intactas las relaciones de propiedad existentes eran un fraude. Y así señala, con gran detalle, su visión de una verdadera comunidad, en la que el trabajo asalariado y la compraventa se abolirían, donde se promovería la educación y la ciencia en lugar del oscurantismo religioso y la Iglesia, y donde las funciones del Estado se reducirían a un estricto mínimo. Veía incluso más allá de su tiempo, cuando “*toda la tierra sea de nuevo un tesoro común, como tiene que ser... entonces cesará toda esa enemistad entre todos los territorios y nadie osará buscar el dominio sobre los demás*” ya que “*los alegatos en favor de la propiedad y el interés privado dividen el pueblo de un territorio y el mundo entero en partes diferentes, y esa es la causa de todas las guerras, las masacres y las disputas por todas partes*” (citado por Hill en *The world turned upside down*, p. 139, 1984, Peregrin ed.).

También en este caso, lo que Engels dice sobre Munzer viene a cuento con Winstanley: la nueva sociedad que emergió de esta gran revolución no fue la “comunidad universal” sino la sociedad capitalista. La visión de Winstanley fue un escalón más hacia el comunismo “moderno”, pero seguía siendo totalmente utópica. Esto se expresaba sobre todo en la incapacidad de los verdaderos Niveladores para ver cómo se produciría la gran transformación. El movimiento de los Enterradores, que apareció durante la guerra civil, se limitó a intentos de pequeñas bandas de desposeídos de cultivar tierras perdidas y comunales. Las comunidades de Enterradores tenían que servir como un ejemplo de no-violencia para todos los pobres y desposeídos, pero pronto fueron disueltas por las fuerzas del orden cromwelliano, y en cualquier caso, sus horizontes no iban realmente más allá de la que otrora fuera honrosa reivindicación de los antiguos derechos comunales. Tras la supresión de este movimiento y de la corriente niveladora en general, Winstanley escribió la Ley de la libertad para sacar las lecciones de la derrota. Pero fue una ironía significativa que, mientras que este trabajo expresó el punto más álgido de la teoría comunista en su época, fuera dedicado nada menos que a Oliver Cromwell, que sólo tres años antes, en 1649, había aplastado la revuelta Niveladora por la fuerza de las armas para salvaguardar la propiedad y el orden burgués. Dándose cuenta de que no había ninguna fuerza homogénea capaz de conducir la revolución desde abajo, Winstanley se vio reducido a la vana esperanza de una revolución desde arriba.

Babeuf y la República de los Iguales

En la gran Revolución francesa apareció una corriente muy similar: en la marea menguante del movimiento, emergió un

ala extrema izquierda que expresaba su insatisfacción con las libertades puramente políticas que pretendía contener la nueva constitución, puesto que favorecían sobre todo la libertad del capital para explotar a la mayoría desposeída. La corriente de Babeuf expresaba los esfuerzos del proletariado urbano emergente, que había hecho tantos sacrificios por la revolución burguesa, de luchar por sus propios intereses de clase, y por eso ineluctablemente llegaba a la reivindicación del comunismo. En el *Manifiesto de los Iguales* proclamaba la perspectiva de una nueva y final revolución: “La Revolución francesa no es más que el antecedente de otra revolución, mucho más grande, mucho más solemne, y que será la última...”. A nivel teórico, los Iguales fueron una expresión más madura del impulso comunista que los Verdaderos Niveladores de un siglo y medio antes. No sólo se habían librado casi completamente de la vieja terminología religiosa, sino que avanzaban a tientas hacia una concepción materialista de la historia como la historia de la lucha de clases. De manera aún más significativa, reconocieron la inevitabilidad de la insurrección armada contra el poder de la clase dominante: en la “Conspiración de los Iguales” en 1796 se concretó esa comprensión. Basándose en la experiencia directa que habían desarrollado en las secciones de París y la “Comuna” del 93, también imaginaron un Estado revolucionario que fuera más allá del parlamentarismo convencional imponiendo el principio de revocabilidad para los oficialmente elegidos.

Pero otra vez la inmadurez de las condiciones materiales encontró su expresión en la inmadurez política del “partido” de Babeuf. Puesto que el proletariado de París no había emergido claramente como una fuerza distinta de los “sans culottes”, los pobres urbanos en general, los propios babeuvistas no tenían claro quién podía ser el sujeto revolucionario : el *Manifiesto de los Iguales* no se dirigía al proletariado, sino al “pueblo de Francia”.

En ausencia de una visión clara del sujeto revolucionario, la posición de los babeuvistas sobre la insurrección y la dictadura revolucionaria era esencialmente elitista: unos pocos seleccionados tomarían el poder en nombre de la masa informe y detentarían en el poder hasta que esas masas fueran capaces de gobernarse por sí mismas (posiciones de ese tipo persistirían en el movimiento obrero durante algunas décadas después de la revolución francesa, sobre todo en la tendencia blanquista, que descendía orgánicamente del babeuvismo, particularmente a través de la persona de Buonarotti).

Pero la inmadurez del babeuvismo no sólo se expresaba en los medios por los que abogaba (que en cualquier caso terminaron en un fiasco total en el golpe de 1796), sino también en la tosquedad de su concepción de la sociedad comunista. En los Manuscritos económicos y filosóficos, Marx ponía como un trapo a los herederos de Babeuf, como expresiones de “ese comunismo burdo e instintivo” que *“se manifiesta como una tentativa de nivelar por lo bajo a partir de un mínimo preconcebido... Lo que prueba lo poco que tiene que ver la abolición de la propiedad privada con una apropiación real es la negación abstracta de todo el mundo de la cultura y la civilización, la regresión a la simplicidad artificial del hombre desposeído y sin inquietudes, que no sólo no va más allá de la propiedad privada, sino que no ha llegado a ella todavía”* (del capítulo “Propiedad privada y comunismo”)⁴. Marx fue incluso más lejos y dijo que ese burdo comunismo sólo podría ser realmente la continuación del capitalismo: *“esa comunidad es sólo una comunidad de trabajo, y de igualdad de salarios pagados por el capital comunal —la comunidad como*

⁴ En esta crítica del “babeuvismo”, se puede notar que Marx presiente ya que el capitalismo no se basa únicamente en la propiedad privada individual, cuando habla de un “capital colectivo”. También se aprecia lo opuesto que es la idea de Marx sobre el comunismo, y eso desde el principio, a esa gran mentira de este siglo que ha consistido en presentarnos al capitalismo de Estado de la URSS como “comunista”, porque allí la burguesía privada había sido expropiada.

el capitalista universal". El ataque de Marx a los herederos de Babeuf, cuyas posiciones habían llegado a ser reaccionarias estaba más que justificado, pero el problema original era real. A finales del siglo XVIII, Francia era aún en su mayor parte una sociedad agrícola, y los comunistas de entonces no podían haber visto fácilmente la posibilidad de una sociedad de abundancia. Por ello su comunismo sólo podía ser "ascético, que denunciaba todos los placeres de la vida, espartano" (Engels, Socialismo utópico y socialismo científico), un mero "nivelar por lo bajo a partir de un mínimo preconcebido". Fue otra ironía de la historia el que tuvieran que suceder las inmensas privaciones de la revolución industrial para despertar en la clase explotada la posibilidad de una sociedad en la que el esparcimiento y el goce de los sentidos sustituirían a su negación espartana.

Los inventores de la utopía

El reflujo del gran movimiento revolucionario de finales de la década de los 90 del siglo XVIII, la incapacidad del proletariado de actuar como una fuerza política independiente, no significaba que el virus del comunismo se hubiera erradicado. Tomó una nueva forma: la de los socialistas utopistas. Los utopistas —Saint-Simon, Fourier, Owen y otros— fueron menos insurreccionales y estaban menos relacionados con la lucha revolucionaria de las masas que los babeuvistas. A primera vista podían parecer por tanto un paso atrás. Es verdad que fueron el producto característico de un período de reacción y representaban un alejamiento del combate político. Sin embargo Marx y Engels siempre reconocieron su deuda a los utopistas y consideraron que habían hecho avances significativos respecto al "comunismo burdo" de los Iguales, sobre todo en su crítica de la civilización capitalista y su elaboración de una posible alternativa comunista: *"Mas estas obras socialistas y comunistas*

encierran también elementos críticos. Atacan todas las bases de la sociedad existente. Y de este modo han proporcionado materiales de un gran valor para instruir a los obreros. Sus tesis positivas referentes a la sociedad futura, tales como la desaparición del contraste entre la ciudad y el campo, la abolición de la familia, de la ganancia privada y del trabajo asalariado, la proclamación de la armonía social y la transformación del estado en una simple administración de la producción ; todas estas tesis no hacen sino enunciar la desaparición del antagonismo de las clases, antagonismo que comienza solamente a perfilarse y del que los inventores de sistemas no conocen todavía sino las primeras formas indistintas y confusas” (El Manifiesto comunista, “El socialismo y el comunismo crítico-utópicos”).

En *Socialismo utópico y socialismo científico*, Engels entra en más detalles sobre las contribuciones específicas de los principales pensadores utopistas: a Saint-Simon le atribuye el mérito de reconocer la revolución francesa como una guerra de clase, y de prever la absorción total de la política por la economía y, por tanto, la posible abolición del Estado. A Fourier lo presenta como un brillante crítico-satírico de la hipocresía, la miseria y la alienación burguesa, que utilizó magistralmente el método dialéctico para comprender las principales etapas de la evolución histórica. Deberíamos añadir que, en particular con Fourier, hay una ruptura definitiva con el comunismo ascético de los Iguales, sobre todo por su profunda preocupación de sustituir el trabajo alienado por el disfrute y la actividad creativa. La breve biografía de Robert Owen, que escribió Engels, se focaliza sobre todo en sus investigaciones más prácticas, anglosajonas, sobre una alternativa a la explotación capitalista, sea en las hilanderías de algodón “ideales” de New Lanark, o sus diversas experiencias de vida de cooperativa y en comuna. Pero Engels también reconoce la valentía de Owen de romper con su propia clase y unirse al proletariado; sus últimos esfuerzos por

construir un gran sindicato para todos los trabajadores de Inglaterra van más allá de la filantropía bienintencionada y forman parte de los primeros intentos del proletariado para encontrar su propia identidad de clase y su organización.

Pero en último extremo, lo que se aplica a los primeros movimientos del comunismo proletario se aplica en igual medida a los utopistas: la tosquedad de sus teorías era resultado de las toscas condiciones de la producción capitalista en las que emergieron. Incapaces de ver las contradicciones económicas y sociales que llevarían finalmente al derrocamiento de la explotación capitalista, sólo podían imaginar la nueva sociedad como resultado de planes e invenciones elaborados por ellos. Incapaces de reconocer el potencial revolucionario de la clase obrera, *“se consideran muy por encima de todo antagonismo de clase. Desean mejorar las condiciones de vida de todos los miembros de la sociedad, incluso de los más privilegiados. Por eso, no cesan de apelar a toda la sociedad sin distinción, e incluso se dirigen con preferencia a la clase dominante. Porque basta con comprender su sistema, para reconocer que es el mejor de todos los planes posibles de la mejor de todas las sociedades posibles”* (Manifiesto comunista).

Los utopistas terminaron, no sólo construyendo castillos en el aire, sino predicando la colaboración de clases y el pacifismo social. Pero lo que era sin duda comprensible teniendo en cuenta la inmadurez de las condiciones objetivas en las primeras décadas del siglo xix, resultaba imperdonable después, cuando se escribió el Manifiesto comunista. En este momento, los descendientes de los utopistas fueron un obstáculo importante para el desarrollo del comunismo científico representado por la fracción Marx-Engels en la Liga de los Comunistas.

En el próximo artículo de esta serie examinaremos la emergencia y maduración de la visión marxista de la sociedad comunista y del camino que lleva hasta ella.

II - Cómo el proletariado se ganó a Marx para el comunismo

Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas o principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo.

“No son sino la expresión de conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos” (Manifiesto comunista).

En el primer artículo de esta serie (*Revista internacional*, n° 68), tratamos de refutar el tópico burgués según el cual “el comunismo es un bello ideal, pero nunca funcionará”. Para ello, demostramos por qué el comunismo no es una “idea” inventada por Marx o cualquier otro “reformador del mundo”, sino el producto de un inmenso movimiento histórico que se remonta a las primeras sociedades humanas. Y, sobre todo, que la exigencia de una sociedad sin clases, sin propiedad privada y sin Estado, latía ya en cada gran agitación obrera, desde los orígenes del proletariado como clase social.

Antes incluso de que Marx naciera, ya existía un movimiento comunista del proletariado. Cuando Marx era aún un joven estudiante que comenzaba a interesarse por los grupos políticos democráticos radicales en Alemania, había ya una auténtica plétora de grupos y tendencias comunistas, especialmente en Francia, donde el movimiento obrero había dado ya los primeros pasos para el desarrollo de una perspectiva comunista. El París de finales de los años 1830 y principios de los 40, era un auténtico “hervidero” de esas corrientes. Por un

lado, el comunismo utópico de Cabet –sucesor de las ideas bosquejadas por Saint-Simon y Fourier. Por otro, Proudhon y sus seguidores –precursores del anarquismo– pero que entonces realizaban una tentativa rudimentaria de crítica de la economía política de la burguesía, desde el punto de vista de los explotados. Estaban también los más insurgentes, los blanquistas, que habían dirigido un abortado levantamiento en 1839. Pervivían igualmente los herederos de Babeuf y la “Conspiración de los Iguales” de la gran revolución francesa. Junto a estas corrientes, coexistía además en aquel París, todo un medio de trabajadores e intelectuales alemanes exiliados. Los obreros comunistas se reagrupaban principalmente en la Liga de los Justos, animada por Weitling.

Marx entró en la lucha política a partir de la crítica de la filosofía. Durante sus estudios universitarios, sucumbió –a disgusto, pues Marx era poco dado a abrazar a la ligera cualquier principio– ante el hechizo de Hegel, que era entonces el “Maestro” reconocido en el campo de la filosofía en Alemania. El trabajo de Hegel representaba –en un sentido más profundo– el esfuerzo cumbre de la filosofía burguesa, el último gran intento de esta clase por dotarse de una visión global del movimiento de la historia y la conciencia humanas, tratando de hacerlo además, a través de un método dialéctico.

Sin embargo, muy pronto, Marx se sumó a los “Jóvenes hegelianos” (Bruno Bauer, Feuerbach...) que empezaban a darse cuenta de que las conclusiones del “Maestro”, no estaban en concordancia con su método, e incluso, que los elementos clave de ese método no eran ni siquiera correctos. Así, mientras que el método dialéctico de Hegel para abordar la historia, enseñaba que todas las formas históricas eran transitorias, que lo que en un período era “racional”, resultaba “irracional” en otro

periodo... Hegel acababa planteando un “fin de la historia”, al considerar al Estado prusiano de entonces como una encarnación de la Razón. Del mismo modo, para los Jóvenes hegelianos que habían socavado con su rigor filosófico, la teología y la fe ciega, quedó definitivamente claro –y en ello tuvo mucho que ver el trabajo de Feuerbach– que Hegel reinstauraba a Dios y a la teología bajo la forma de la Idea absoluta. La intención de los Jóvenes hegelianos era, ante todo, la de llevar la dialéctica de Hegel hasta su conclusión lógica, llegando a una minuciosa crítica de la teología y la religión. Para Marx y los Jóvenes hegelianos, era absolutamente cierto que “la crítica de la religión es el origen de toda crítica” (*Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, 1842).

Pero los Jóvenes hegelianos vivían en un Estado semifeudal, en el que criticar la religión estaba prohibido por el Estado censor, por lo que la crítica de la religión conducía rápidamente a la crítica política. Marx, tras la expulsión de Bauer de su cátedra en la Universidad, perdió toda esperanza de encontrar un cargo decente en ésta, por lo que se reorientó entonces hacia el periodismo político, comenzando pronto a atacar la política predominante en Alemania, es decir la lamentable política de los estúpidos “junkers”. Sus simpatías se inclinaron pronto por el campo republicano y democrático, como puede verse en sus primeros artículos de *los Anales franco-alemanes* o *la Gaceta renana*, donde se expresaba la oposición radical burguesa al feudalismo, y concentrándose en cuestiones de “libertad política”, tales como la libertad de prensa y el sufragio universal. De hecho, Marx se opuso explícitamente a las tentativas de Moses Hess que ya predicaba abiertamente posiciones comunistas, si bien de una manera bastante sentimental, tratando de colar ideas comunistas en las páginas de la Gaceta renana. En respuesta a una acusación formulada por

la *Gaceta general de Augsburgo* que denunciaba que el periódico de Marx había adoptado el comunismo, Marx replicaba : ‘La Gaceta renana, *que a las ideas comunistas en su forma actual no puede ni siquiera concederles realidad teórica y por lo tanto aun menos puede desear o considerar posible su realización práctica, someterá sin embargo estas ideas a una concienzuda crítica*’ (*El comunismo y la Gaceta general de Augsburgo*, Fernando Torres Ed., Valencia, 1983, pág. 165). Más tarde, en su famosa e igualmente programática Carta a Arnold Ruge (Septiembre, 1843, *Correspondencia de los Anales franco-alemanes*) expone que el comunismo de Cabet, Weitling..., no era más que una “abstracción dogmática”.

En realidad, las vacilaciones de Marx para adoptar una posición comunista recuerdan las dudas que tenía en sus primeras confrontaciones con Hegel. Y, aunque en realidad cada vez estuviera más cerca del comunismo, se negaba a cualquier tipo de adhesión superficial, consciente además de la debilidad de las tendencias comunistas de entonces. Por ello, en el mencionado artículo escrito para rechazar las ideas comunistas, añadía: “*Si la augsburguesa, reclamara y fuera capaz de algo más que frases lustrosas, entonces comprendería que escritos como los de Leroux, Considérant, y sobre todo la inteligente obra de Proudhon no pueden ser criticadas con superficiales ocurrencias del momento, sino sólo después de estudios prolongados y profundos*” (Ídem, pag. 165). Igualmente, en la ya citada Carta a Arnold Ruge aclaró que sus verdaderas objeciones al comunismo de Weitling y Cabet, no eran porque éste fuera comunista, sino porque era dogmático, por ejemplo, cuando se presentaba a sí mismo como si simplemente se tratase de una buena idea, o de un imperativo moral que un redentor celestial debería aportar a las doloridas masas. Frente a esto, Marx señalaba su propio planteamiento:

“Nada nos impide pues, encaminar nuestra crítica hacia la crítica política; tomar parte en la política, por ejemplo participando en las luchas existentes e identificándonos con ellas. Esto no quiere decir que debemos confrontarnos al mundo con nuevos principios doctrinarios y que proclamemos: aquí está la verdad. ¡Arrodillaos! Esto significa que deberemos desarrollar nuevos principios para el mundo a partir de los principios que ya existen en el mundo. Nosotros no decimos: abandonad vuestras luchas pues son pura locura, y dejad que nosotros os proveamos de la verdad de nuestras consignas. En vez de esto, mostramos simplemente al mundo por qué lucha, y cómo deberá tomar conciencia de ello tanto si quiere como si no” (Carta a Arnold Ruge, de Septiembre de 1843).

Tras haber roto con la mistificación hegeliana que planteaba una etérea “autoconciencia” al margen del mundo real del hombre, Marx no podía reproducir el mismo error teórico a nivel político. La conciencia no existe previamente al movimiento histórico, ella sólo puede ser la conciencia del propio movimiento real.

El proletariado, clase comunista

Aunque en esta carta no hay una referencia explícita al proletariado, ni se define una adopción del comunismo, sabemos sin embargo que en esas fechas, Marx ya estaba en camino de hacerlo. Los artículos escritos en el periodo 1842-1843 sobre cuestiones sociales - la ley contra el robo de la leña en Prusia y la situación de los viticultores del Mosela - le llevaron a reconocer la importancia fundamental de los factores económicos y de la lucha de clases en la política. Efectivamente, más tarde Engels reconoció que *“siempre oí decir a Marx que precisamente a través tanto de las leyes sobre el robo de leña, y la situación de los viticultores del Mosela, llegó a las relaciones entre economía y política y de ahí al socialismo”* (Carta

de Engels a R. Fisher). Igualmente el artículo de Marx Sobre la cuestión judía, escrito a finales de 1843, es comunista en todo - excepto en el nombre- ya que aspira a una emancipación que va mas allá del simple ámbito político, a la liberación de la sociedad de la compra-venta, del egoísmo y la competitividad individual, de la propiedad privada.

No debe deducirse, sin embargo, que Marx alcanzó tales planteamientos únicamente a través de su propia capacidad para el estudio y la reflexión, por grande que ésta fuera. Marx no era un genio solitario que contemplara el mundo desde su pedestal. Al contrario, mantenía constantes discusiones con sus contemporáneos. Marx reconoció lo que debía a los escritos de Weitling, Proudhon, Hess y Engels. Particularmente con estos dos últimos mantuvo intensas discusiones cara a cara cuando estos ya eran comunistas y Marx aun no lo era. Engels tenía sobre todo la ventaja de haber sido testigo del capitalismo más avanzado en Inglaterra, y haber empezado a plantear una teoría sobre el desarrollo capitalista y la crisis que resultó vital en la elaboración de una crítica científica de la economía política. Engels tenía igualmente el privilegio de tener una visión de primera mano sobre el movimiento Cartista en Gran Bretaña, que ya no era un pequeño grupo político, sino un auténtico movimiento de masas ; clara evidencia de la capacidad del proletariado para constituirse en una fuerza política independiente en la sociedad. Pero quizás lo que más influyó para convencer a Marx de que el comunismo podía ser más que una utopía, fue su contacto directo con los grupos de obreros comunistas en Paris. Las reuniones de estos grupos le causaron una tremenda impresión:

“Cuando los obreros comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda, etc. Pero al mismo tiempo adquieren

con ello una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que parecía medio se ha convertido en fin. Se puede contemplar este movimiento práctico en sus más brillantes resultados cuando se ven reunidos a los obreros socialistas franceses. No necesitan ya medios de unión, o pretextos de reunión como el fumar, el beber, el comer, etc. La sociedad, la asociación, la charla, que a su vez tienen la sociedad como fin, les basta. Entre ellos la fraternidad de los hombres no es una frase, sino una verdad, y la nobleza del hombre brilla en los rostros endurecidos por el trabajo” (Manuscritos de economía y filosofía, 1844. Ed. Alianza, Madrid 1989, pag. 165).

Debemos disculpar a Marx una cierta exageración en este pasaje ya que las asociaciones comunistas, las organizaciones obreras no han sido nunca un fin en sí mismas. Sin embargo para lo que nos interesa el pasaje es plenamente significativo: al participar en el emergente movimiento obrero, Marx fue capaz de darse cuenta de que el comunismo, la fraternidad real y concreta de los hombres, no tenía por qué ser únicamente un bello ideal, sino un proyecto práctico. Fue en el París de 1844, cuando Marx se identificó a sí mismo, por primera vez, como comunista.

Así pues, lo que sobre todo permitió a Marx superar sus dudas sobre el comunismo, fue el reconocimiento de que existía una fuerza en la sociedad que tenía un interés material en el comunismo. Desde que el comunismo ha dejado de ser una abstracción dogmática, un simple “bello ideal”, el papel de los comunistas no puede reducirse a predicar sobre los males del capitalismo y los beneficios del comunismo, sino que han debido involucrarse, identificándose con las luchas de la clase obrera, mostrando al proletariado el porqué de su lucha y cómo deberá tomar conciencia del fin último de ella. La adhesión de Marx al comunismo coincide con su adhesión a la causa del proletariado, ya que éste es la clase portadora del comunismo. La exposición

clásica de esta posición puede encontrarse en la *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Aunque este artículo estaba dedicado a tratar la cuestión de qué fuerza social podía conseguir la emancipación de Alemania de sus cadenas feudales, la respuesta que proporciona es ciertamente más apropiada a la pregunta de cómo el género humano puede emanciparse del capitalismo: “¿Dónde reside, pues, la posibilidad positiva de emancipación alemana? Respuesta : en la formación de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa ; de un Estado que es la disolución de todos los Estados ; de una esfera que posee un carácter universal por sus sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún derecho especial, porque no se comete contra ella ningún desafuero especial, sino el desafuero puro y simple ; que no puede apelar ya a un título histórico, sino simplemente al título humano ; ... de una esfera, por último, que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas ; que es, en una palabra, la pérdida total de la humanidad y que, por tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la recuperación total del hombre. Esta disolución de la sociedad como una clase especial es el proletariado”.

A pesar de que en Alemania, la clase obrera estaba en los albores de su formación, la relación de Marx con el movimiento obrero en Francia y Gran Bretaña, le había convencido del potencial revolucionario de esta clase. Existía por fin una clase que encarnaba todos los sufrimientos de la humanidad, en esto no se diferencia de las clases explotadas que la habían precedido en la historia, aunque su “pérdida de humanidad” alcanza un nivel mucho más avanzado en ella. Pero en otros aspectos, la clase obrera era totalmente diferente de las clases explotadas anteriores, lo cual apareció claramente una vez que el desarrollo de la industria moderna hizo surgir el proletariado industrial moderno. Contrariamente a las anteriores clases explotadas, como el campesinado en el feudalismo, el proletariado es, ante

todo, una clase que trabaja de manera asociada. Eso quiere decir, para empezar, que no puede defender sus intereses inmediatos más que mediante una lucha asociada, uniendo sus fuerzas contra todas las divisiones impuestas por el enemigo de clase. Pero eso quiere decir también que la respuesta final a su condición de clase explotada no puede basarse sino en la creación de una auténtica asociación humana, de una sociedad basada en la libre cooperación y no en la competencia y la dominación. Y al fundarse en el enorme progreso de la productividad del trabajo aportado por la industria capitalista, esa asociación no volvería atrás, hacia una forma inferior, bajo la presión de la penuria, sino que sería la base de la satisfacción de las necesidades humanas en la abundancia. Es así como el proletariado moderno contiene en sí mismo, en su propio ser, la disolución de la vieja sociedad, la abolición de la propiedad privada y la emancipación de toda la humanidad:

“Cuando el proletariado anuncia la disolución del actual orden del mundo, enuncia de hecho el secreto de su propia existencia, porque representa la disolución efectiva de ese orden del mundo. Cuando el proletariado exige la negación de la propiedad privada lo que en realidad hace es elevar a principio para toda la sociedad, lo que la sociedad ha establecido ya como principio para el proletariado, que encarna en el proletariado, sin su consentimiento, como resultado negativo de la sociedad” (Ídem).

Por ello, apenas un par de años más tarde, Marx pudo definir en *La ideología alemana*, (Ed. Grijalbo, Barcelona 1972) el comunismo como “el movimiento real que realiza la abolición del vigente estado de cosas”. El comunismo es pues el movimiento real del proletariado, que llevado por su naturaleza más profunda, por sus intereses materiales más prácticos, exige la apropiación colectiva de toda la riqueza de la sociedad.

Frente a tales argumentos, los filisteos de entonces replicaron de idéntica manera a como lo hacen hoy: “¿Cuántos obreros conocéis que quieran una revolución comunista? La inmensa mayoría de ellos parecen bastante resignados a la suerte que pueda depararles el capitalismo”. A lo que Marx pudo responder: “No se trata de saber lo que tal o cual proletario, ni incluso el proletariado en su conjunto se propone en un momento determinado como fin. Se trata de saber lo que el proletariado es y lo que debe históricamente hacer de acuerdo a su ser” (*La sagrada familia*, 1844, Ed. Acal Madrid 1977, pag. 51). Marx previene aquí contra una comprensión basada en el simple empirismo de la opinión de un obrero particular, o por el nivel de conciencia que la inmensa mayoría del proletariado tiene en un momento determinado. En cambio, el proletariado y su lucha deben ser vistos en un contexto que abarque la globalidad de su movimiento histórico, incluyendo su futuro revolucionario. Precisamente la capacidad de Marx para ver al proletariado en un cuadro histórico le permitió predecir que una clase que en aquel entonces representaba una minoría de la sociedad, y que solo había alterado el orden burgués a escala local, podría algún día ser la fuerza que trastornase todo el mundo capitalista hasta sus cimientos.

Los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo, se trata ahora de transformarlo

El mismo artículo en el que Marx reconocía el carácter revolucionario de la clase obrera, contenía igualmente el atrevimiento de proclamar que “la filosofía encuentra sus armas materiales en el proletariado”. Para Marx, Hegel había marcado el punto álgido de la evolución no sólo de la filosofía burguesa, sino de la filosofía en general, desde sus primeros pasos en la Grecia antigua. Pero tras alcanzar la cima, el descenso era

vertiginoso. Primero con Feuerbach, materialista y humanista que puso al descubierto el Espíritu absoluto de Hegel como la última manifestación de Dios, y que tras desenmascarar a Dios como la proyección de los poderes usurpados a los hombres, elevó en su lugar el culto al hombre. Este era sin duda un síntoma del inminente fin de la filosofía como tal. Todo ello animaba a Marx, como vanguardia del proletariado, a darle el tiro de gracia. El capitalismo había establecido su dominación efectiva sobre la sociedad, y la filosofía había dicho su última palabra, ya que ahora la clase obrera había formulado (de manera más o menos grosera aún) un proyecto realizable para la emancipación práctica de la humanidad de las cadenas seculares. Desde ese punto de vista, era totalmente correcto afirmar como hizo Marx que *“entre la filosofía y el estudio del mundo, hay una relación similar a la que existe entre la masturbación y el amor sexual”* (*La ideología alemana*, 1845, Ed. Grijalbo, Barcelona 1972). El vacío en el terreno de la “filosofía” burguesa después de Feuerbach avala esta tesis⁵.

Los filósofos realizaron sus distintas interpretaciones del mundo. En el campo de la “filosofía natural”, los estudios del universo físico, han debido ceder su sitio a los científicos de la burguesía. Y ahora, con la aparición del proletariado, tuvieron que ceder su autoridad en todas las materias referentes al mundo humano. Al encontrar sus armas prácticas en el proletariado, la filosofía carecía de sentido como una esfera independiente. Para Marx, esto significaba en la práctica una ruptura tanto con Bruno Bauer como con Feuerbach. Respecto a Bauer y sus seguidores que se habían retirado a una auténtica torre de marfil del auto

⁵ Desde entonces, sólo aquellos filósofos que han reconocido la bancarrota del capitalismo han aportado algo. Traumatizados por la barbarie creciente del sistema capitalista decadente, pero incapaces de concebir que pueda existir otra cosa que el capitalismo, decretan no sólo que la sociedad actual, sino la existencia misma, es un absurdo total. Pero el culto a la desesperación no es una buena publicidad para la salud de la filosofía de una época.

contemplación -presentada bajo el oropel de la Crítica crítica-, Marx fue extremadamente sarcástico, calificando su filosofía como auto abuso. Respecto a Feuerbach, sin embargo manifestó un profundo respeto, y nunca olvidó las contribuciones de éste para “poner a Hegel en su sitio”. Básicamente, la crítica que dirigió al humanismo de Feuerbach era que según éste, el hombre era una abstracción, una criatura encadenada, divorciada de la sociedad y de su evolución histórica. Por tal razón, el humanismo de Feuerbach sólo podía desembocar en una nueva religión basada en el ser humano. Pero, como insiste Marx, la humanidad no podrá ser una unidad hasta que la división en clases haya alcanzado su punto final de antagonismo. Por ello, lo que los filósofos honrados deben hacer a partir de entonces es unir su suerte a la del proletariado.

La frase antes mencionada dice en su totalidad: “Del mismo modo que la filosofía encuentra sus armas materiales en el proletariado, también éste halla sus armas intelectuales en la filosofía”. La supresión efectiva de la filosofía por el movimiento proletariado no implica que éste lleve a cabo una decapitación de la vida intelectual. Al contrario, habiendo asimilado lo mejor de la filosofía, y por extensión, los conocimientos acumulados por la burguesía y las formaciones sociales anteriores; y acometiendo la tarea de transformarlos en una crítica científica de las condiciones existentes, Marx no llegó al movimiento obrero con las manos vacías, sino que trajo con él sobre todo los métodos más avanzados y las conclusiones elaboradas por la filosofía alemana. A los que sumó, junto a Engels, los descubrimientos de los más lúcidos economistas políticos de la burguesía. En ambos terrenos, esto era la expresión del apogeo intelectual de una clase que no sólo tenía aún un carácter progresista, sino que además acababa de completar el período heroico de su fase revolucionaria. La incorporación de personalidades como Marx

y Engels a las filas del proletariado marca un salto cualitativo en el auto clarificación de éste, un avance desde los balbuceos intuitivos, especulativos, semi-teóricos, al estadio de la investigación y comprensión científicas. En materia organizativa, este paso se saldó con la transformación de lo que se parecía más a una secta conspirativa -la Liga de los Justos- en la Liga de los Comunistas, que adoptó el Manifiesto comunista, como programa en 1847.

Insistimos en que esto no significa que la conciencia haya sido inyectada al proletariado, desde no se sabe qué altísimo plano astral. A la luz de lo que antes hemos expuesto, puede verse con claridad que la tesis de Kautsky de que la conciencia socialista es exportada a la clase obrera desde la intelectualidad burguesa, es simplemente una repetición del error utopista que Marx criticó en las *Tesis sobre Feuerbach*:

“La doctrina materialista por el medio y por la educación se olvida de que el medio es transformado por los hombres y que el propio educador ha de ser previamente educado. De ahí que esta doctrina desemboque necesariamente en una división de la sociedad en dos partes, estando una de ellas por encima de la sociedad.

“La coincidencia de los cambios en las circunstancias y de la actividad humana puede únicamente ser concebida y racionalmente comprendida como práctica revolucionaria”.

En otras palabras, la tesis de Kautsky -que retomó Lenin en el *Qué hacer* aunque posteriormente la abandonó⁶- es de entrada, una expresión del materialismo grosero que ve a la clase

⁶ Ver nuestro artículo en la *Revista internacional* n° 43: “Respuesta a la Communist Workers Organization. Sobre la maduración subterránea de la conciencia”. La CWO, y el Buró internacional para el Partido revolucionario a la que está afiliada, continúan hoy defendiendo una versión apenas matizada de la teoría de Kautsky sobre la conciencia de clase.

obrero eternamente condicionada por las circunstancias de su explotación e incapaz de tomar conciencia de su situación real. Para romper este círculo vicioso, el materialismo vulgar, retorna entonces al más abyecto idealismo, sacándose de la manga una “conciencia socialista” que no se sabe por qué misteriosa razón resulta que es inventada... ¡por la burguesía ! Esta forma de ver las cosas es justamente la contraria de la que Marx planteó. Así en *La ideología alemana*, se puede leer:

“Desde la concepción de la historia que hemos bosquejado, extraemos las siguientes conclusiones : en el desarrollo de las fuerzas productivas, llega un momento en que las fuerzas productivas y los medios de intercambio alcanzan una situación en que, bajo las actuales relaciones, sólo pueden causar maldad y dejan de ser productivas para convertirse en fuerzas destructivas... y relacionado con esto, una clase está llamada, una clase que tiene que sostener todas las cargas de la sociedad sin gozar de sus ventajas ; que expulsada de la sociedad se ve empujada al más decidido antagonismo con todas las otras clases, una clase que forma la mayoría de los miembros de la sociedad y de la que emana la conciencia de la necesidad de una revolución fundamental, la conciencia comunista, que debe, por supuesto, expandirse también entre las otras clases, mediante la comprensión de la situación de esta clase”.

Más claro todavía: la conciencia comunista emana del proletariado, y como resultado de ello, elementos provenientes de otras clases son capaces de alcanzar una conciencia comunista, pero sólo rompiendo con la ideología “heredada” de su clase y adoptando el punto de vista del proletariado. Este punto de vista fue especialmente enfatizado en el siguiente pasaje del *Manifiesto comunista*:

“En los períodos en que la lucha de clases se acerca a su desenlace, el proceso de desintegración de la clase dominante, de toda la vieja sociedad, adquiere un carácter tan violento y tan agudo que una pequeña fracción de esa clase reniega de ella y se adhiere a la clase revolucionaria, a la clase en cuyas manos está el porvenir. Y así como antes una parte de la nobleza se pasó a la burguesía, en nuestros días una parte de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente ese sector de los ideólogos burgueses que se han elevado hasta la comprensión teórica del conjunto del movimiento histórico”.

Marx y Engels pudieron aportar al proletariado lo que le aportaron porque renegaron de la clase dominante; pudieron comprender teóricamente el conjunto del movimiento histórico porque analizaron la filosofía burguesa y la economía política desde el punto de vista de la clase explotada. O dicho de otra manera, el proletariado al ganarse a Marx y Engels fue capaz de apropiarse de la riqueza intelectual de la burguesía y aprovecharla para sus propios fines. Pero no hubiera sido capaz de hacerlo si no estuviera ya acometiendo la tarea del desarrollar una teoría comunista. Marx fue bastante explícito sobre esto al describir a los trabajadores Proudhon y Weitling como teóricos del proletariado. En resumen, la clase obrera tomó la filosofía burguesa y la economía política y las fraguó con yunque y martillo hasta lograr esa arma indispensable que llamamos marxismo, pero que no es sino “la adquisición teórica fundamental de la lucha del proletariado..., la única concepción que expresa realmente el punto de vista de esta clase” (Plataforma de la Corriente comunista internacional).

En el próximo artículo de esta serie veremos las primeras descripciones de Marx y Engels sobre la sociedad comunista, y las concepciones iniciales del proceso revolucionario que lleva a ella.

IV - El comunismo es el verdadero comienzo...

En el anterior artículo de esa serie vimos cómo, desde sus primeros trabajos, Marx aborda el problema del trabajo alienado con objeto de definir los objetivos últimos de la transformación social comunista. Concluíamos que, para Marx, el trabajo asalariado capitalista constituye la más alta expresión de la alienación del hombre respecto a sus capacidades reales, y a la vez la premisa para superar esta alienación hacia el surgimiento de una sociedad verdaderamente humana. En este capítulo vamos a abordar los verdaderos contornos de una sociedad comunista plenamente desarrollada tal y como Marx los trazó en sus primeros escritos, un cuadro que luego desarrolló y al que jamás renunció en sus trabajos posteriores. En los *Manuscritos económicos y filosóficos*, Marx, tras abordar las diferentes facetas de la alienación humana, pasa a criticar las concepciones, rudimentarias e inadecuadas del comunismo, que predominaban en el movimiento proletario de esa época. Como ya vimos en el primer artículo de esta serie, Marx rechaza las concepciones heredadas de Babeuf que siguen defendiendo los adeptos de Blanqui, pues tienden a presentar el comunismo como una nivelación general a la baja, una negación de la cultura donde «el destino del obrero no se ha superado, sino extendido a todos los hombres»⁷. Según esta concepción, todo el mundo debería convertirse en trabajador asalariado bajo la dominación de un capital colectivo, de la «comunidad como capitalista general»⁸. Al rechazar tales concepciones Marx anticipa ya los argumentos,

⁷ *Manuscritos: economía y filosofía*, «Propiedad privada y comunismo».

⁸ *Ídem*.

que posteriormente los revolucionarios han desarrollado para mostrar la naturaleza capitalista de los regímenes llamados «comunistas» del ex-bloque del Este (aunque estos fueran el producto monstruoso de una contrarrevolución burguesa y no la expresión de un movimiento obrero inmaduro).

Igualmente, Marx criticó las versiones más «democráticas» y sofisticadas de comunistas como Considerant y otros, pues eran «de naturaleza aún política», es decir que no planteaban un cambio radical de las relaciones sociales, quedando por tanto «aún en esencia incompletas y afectadas por la propiedad privada»⁹.

Frente a esas definiciones restrictivas y deformadas, Marx oponía con firmeza que el comunismo no significa la **reducción** general de los hombres a un filisteísmo inculto, sino la **elevación** de la humanidad a sus más altas capacidades creativas. Este comunismo -tal y como Marx lo enunció en un pasaje, citado con frecuencia pero raramente analizado-, se da los más altos objetivos: *«El comunismo como superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, en tanto que como completo naturalismo = humanismo, y como completo humanismo = naturalismo; (...) es la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución»*¹⁰.

⁹ *Ídem.*

¹⁰ *Ídem.*

El comunismo vulgar comprendió bastante correctamente que las creaciones culturales de las anteriores sociedades estuvieron basadas en la explotación del hombre por el hombre. Y sin embargo, erróneamente, las rechazaba. Marx, por el contrario, trataba de apropiarse de ellas, haciendo verdaderamente provechosas las creaciones culturales (y, si cabe utilizar el término, espirituales) anteriores de la humanidad, liberándolas de las distorsiones que la sociedad de clases necesariamente les impone. Al hacer de estas creaciones un patrimonio común de toda la humanidad, el comunismo las funde en una síntesis superior y más universal. Esta posición expresa una visión profundamente dialéctica que -incluso antes de que Marx hubiera expresado una clara comprensión de las formas comunitarias de sociedad que precedieron a la formación de divisiones de clase- reconocía que la evolución histórica, en particular en su fase final capitalista, había expoliado al hombre y lo había privado de sus relaciones sociales «naturales» originarias. Pero el objetivo de Marx no era un simple retorno a la perdida simplicidad primitiva sino la instauración consciente del ser social del hombre, **el acceso a un nivel superior** que integre todos los avances contenidos en el movimiento de la historia.

Del mismo modo, este comunismo, lejos de ser simplemente la generalización de la alienación impuesta al proletariado por las relaciones sociales capitalistas, se considera como la «superación positiva» de las múltiples contradicciones y alienaciones que han atormentado hasta el presente al genero humano.

La producción comunista como realización de la naturaleza social del hombre

Como vimos en el artículo anterior, la crítica de Marx al trabajo alienado trataba sobre muchos aspectos:

- el trabajo alienado separa al productor de su propio producto: lo que el hombre crea con sus propias manos se convierte en una fuerza hostil que aplasta a su creador;
- separa al productor del acto de la producción: el trabajo alienado es una forma de tortura¹¹, una actividad totalmente exterior al trabajador.

Y como la característica humana más fundamental, en términos de Marx, «el ser genérico del hombre», es la producción creativa, consciente, ... transformar ésta en fuente de tortura, es separar el hombre de su verdadero ser genérico; separa al hombre del hombre: hay una profunda separación no sólo entre explotador y explotado, sino también entre los propios explotados, atomizados en individuos enfrentados por las leyes de la competencia capitalista. En sus primeras definiciones del comunismo, Marx trató estos aspectos de la alienación desde diferentes ángulos, pero siempre con la preocupación de mostrar que el comunismo aportaba una solución concreta y **positiva** a estos males. En la conclusión de los *Extractos de elementos de economía política* de James Mill que datan de la misma época que los *Manuscritos*, Marx explicaba por qué la sustitución de trabajo asalariado capitalista que solo produce por el beneficio, por el trabajo asociado que produce para las necesidades humanas, constituye la base de la superación de las alienaciones enumeradas anteriormente: «Bajo el supuesto de la propiedad privada, el trabajo es alienación de la vida, porque yo trabajo para vivir, para

¹¹ Además en español, la palabra *trabajo* viene del latín *trepalium*, un instrumento de tortura.

procurarme un medio de vida. Mi trabajo no es mi vida. (...) Bajo el supuesto de la propiedad privada, mi individualidad está alienada hasta un grado tal que esta actividad me es un objeto de odio, de tormento: es un simulacro de actividad, una actividad puramente forzada, que me es impuesta por una necesidad exterior contingente, y no por una exigencia y una necesidad interior»¹². En oposición a esto, Marx nos plantea suponer «que producimos como seres humanos: cada uno de nosotros se afirma doblemente en su producción, de él mismo y de los otros. 1º En mi producción yo realizaré mi identidad, mi particularidad; trabajando sentiré el placer de una manifestación individual de mi vida, y en la contemplación del objeto disfrutaré el goce individual de reconocer mi personalidad como una potencia real, concretamente aprovechada y fuera de toda duda. 2º En tu goce o tu empleo de mi producto, yo tendré el goce espiritual inmediato de satisfacer por mi trabajo una necesidad humana, de realizar la naturaleza humana y de aportar a la necesidad de otro el objeto de su necesidad. 3º Yo seré consciente de servir de mediador entre tú y el género humano, de ser reconocido y sentido por ti como un complemento a tu propio ser y como una parte necesaria de ti mismo, de ser aceptado en tu espíritu como en tu amor. 4º Yo tendré, en mis manifestaciones individuales, el goce de crear la manifestación de tu vida, es decir de realizar y afirmar en mi actividad individual mi verdadera naturaleza, mi sociabilidad humana. Nuestras producciones serán otros tantos espejos en los que nos podemos ver el uno al otro. (...) Mi trabajo será una manifestación libre de la vida, un disfrute de la vida»¹³.

Así para Marx, los seres humanos solo producirán de forma humana cuando cada individuo sea capaz de realizarse plenamente en su trabajo: realización que viene de la alegría activa del acto productivo; de la producción de objetos que no solo tienen una utilidad real para otros seres humanos sino que

¹² «Notas de lectura».

¹³ *Ídem*.

merecen igualmente ser contemplados en si mismos, porque han sido producidos, por emplear los términos de los *Manuscritos*, «según las leyes de la belleza», del trabajo en común con otros seres, y con un fin común.

Aquí aparece claramente que para Marx la producción en función de las necesidades, que es una de las características del comunismo, es mucho más que la simple negación de la producción de mercancías capitalista, de la producción para el beneficio. Desde el principio la acumulación de riquezas como capital ha significado la acumulación de pobreza para los explotados; en la época del capitalismo moribundo esto es doblemente cierto, y hoy es más evidente que nunca que la abolición de la producción de mercancías es una precondition para la propia supervivencia de la humanidad. Pero, para Marx la producción para las necesidades nunca ha sido un simple mínimo, una satisfacción puramente cuantitativa de las elementales necesidades de alimentación, alojamiento, etc. La producción para las necesidades es, al mismo tiempo, reflejo de la necesidad que tiene el hombre de producir, por el acto de producir en tanto que actividad sensual y agradable, en tanto que celebración de la esencia comunitaria del genero humano. Marx jamás modificó esta posición. Como escribió el Marx «maduro» de la *Critica del Programa de Gotha* (1874): «*En una fase superior de la sociedad comunista, una vez que haya desaparecido la avasalladora sujeción de los individuos a la división del trabajo, y con ella también la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, una vez que el trabajo no sea ya sólo medio de vida, sino incluso se haya convertido en la primera necesidad vital, una vez que con el desarrollo multilateral de los individuos hayan crecido también sus capacidades productivas y todos los manantiales de la riqueza colectiva fluyan con plenitud...*»¹⁴.

¹⁴ *Critica al Programa de Gotha.*

«Una vez que el trabajo no sea ya sólo medio de vida, sino incluso se haya convertido en la primera necesidad vital...» Tales argumentos son cruciales si se quiere responder adecuadamente al típico argumento de la ideología burguesa según el cual si se suprime el afán de lucro, desaparece cualquier motivación para que el individuo o la sociedad en su conjunto produzca lo que sea. Una vez más un elemento fundamental de respuesta es mostrar que sin la abolición del trabajo asalariado, la simple supervivencia del proletariado y de la humanidad entera es imposible. Pero esto dicho así, queda como un argumento meramente negativo si los comunistas no ponen en evidencia que en la sociedad futura la principal motivación para trabajar será que trabajar se convierta en «la primera necesidad vital», el disfrute de la vida, el meollo de la actividad humana y la realización de los deseos más esenciales del hombre.

Superar la división del trabajo nótese como Marx, en esta última cita, comienza su descripción de la fase superior del comunismo planteando la abolición de «*la avasalladora sujeción de los individuos a la división del trabajo, y con ella también la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual*». Este es un tema constante en la denuncia que hace Marx del trabajo asalariado capitalista. En el primer volumen de *el Capital*, arremete pasaje tras pasaje contra la forma en que el trabajo en la fábrica reduce a los hombres a simples fragmentos de sí mismos, contra la forma en que los transforma en cuerpos sin cabeza, en que la especialización reduce el trabajo a la repetición de acciones meramente mecánicas que embotan el espíritu. Pero esta polémica contra la división del trabajo se encuentra ya en sus primeros trabajos, donde aparece claramente que para Marx sólo se puede superar la alienación implícita en el sistema asalariado con una profunda transformación en la división del trabajo existente. Esta cuestión se trata en un famoso pasaje de *La*

Ideología alemana: «Finalmente, la división del trabajo nos brinda ya el primer ejemplo de cómo, mientras los hombres viven en una sociedad primitiva, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que lo sojuzga, en vez de ser él quien los domine. En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguir siéndolo, sino quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos»¹⁵.

En esta sugestiva imagen de la vida cotidiana en una sociedad comunista plenamente desarrollada, se emplea una cierta licencia poética, pero se aborda la cuestión esencial: dado el desarrollo de las fuerzas productivas que el capitalismo ha aportado, no hay ninguna necesidad de que los seres humanos pasen la mayor parte de su vida en la prisión de un único tipo de actividad -por descontado en un tipo de actividad que no permita la más mínima expresión de las capacidades reales del individuo. De la misma forma, hablamos de la abolición de la vieja división entre una pequeña minoría de individuos que tienen el privilegio de vivir de un trabajo realmente creativo y gratificante, y la

¹⁵ *La Ideología alemana*, «Feuerbach», «Historia».

inmensa mayoría condenada a la experiencia del trabajo como alienación de la vida: «*La concentración exclusiva del talento artístico en individuos únicos y la consiguiente supresión de estas dotes en la gran masa es una consecuencia de la división del trabajo (...) en todo caso, en una organización comunista de la sociedad desaparece la inclusión del artista en la limitación local y nacional, que responde pura y únicamente a la división del trabajo, y la inclusión del individuo en este determinado arte, de tal modo que sólo haya exclusivamente pintores, escultores, etc. y ya el nombre mismo expresa con bastante elocuencia la limitación de su desarrollo profesional y su supeditación a la división del trabajo. En una sociedad comunista, no habrá pintores, sino, a lo sumo, hombres que, entre otras cosas, se ocupan también de pintar*»¹⁶.

En la aurora del capitalismo, la imagen del héroe era la del Hombre del Renacimiento -individuos que como Leonardo De Vinci combinaban talentos de artista, de científico y de filósofo. Pero tales hombres no son más que ejemplos excepcionales, genios extraordinarios, en una sociedad donde el arte y la ciencia se apoyan sobre el trabajo agotador de la inmensa mayoría. La visión comunista de Marx es la de una sociedad compuesta enteramente por «Hombres del Renacimiento»¹⁷.

¹⁶ *Ídem*, «III San Max», «Organización del trabajo».

¹⁷ La terminología utilizada aquí, está inevitablemente marcada por el prejuicio sexual, porque la historia de la división del trabajo es igualmente la historia de la opresión de las mujeres y de su exclusión efectiva de muchas esferas de la actividad social y política. En sus primeros trabajos Marx ya subrayaba acertadamente que la relación natural entre los sexos «permite juzgar el grado de cultura del hombre en su totalidad. Del carácter de esta relación se deduce la medida en que el hombre se ha convertido en ser genérico, en hombre y se ha comprendido como tal» (*Manuscritos*, «Comunismo y propiedad»). Así, para Marx es evidente que la abolición comunista de la división del trabajo supone igualmente la abolición de todas las funciones restrictivas impuestas a los hombres y las mujeres. El marxismo nunca se ha reclamado del autoproclamado «movimiento de liberación de la mujer» que se precia de ser el único en comprender que las visiones «tradicionales» (es decir las estalinistas e izquierdistas) de la revolución estarían limitadas a estrechos objetivos políticos y económicos y «despreciarían» por este hecho la necesidad de una transformación radical de las relaciones entre los sexos. Para Marx, era evidente desde el principio que una revolución comunista significaría precisamente una transformación profunda de todos los aspectos de las relaciones humanas.

La emancipación de los sentidos

Para ese tipo de «socialistas» cuya función es reducir el socialismo a un ligero maquillaje del sistema social de explotación existente, la visión de Marx no puede constituir una anticipación del futuro de la humanidad. Para los partidarios del socialismo «real» (es decir el capitalismo de Estado para la socialdemocracia, el estalinismo o el trotskismo), solo se trata de visiones, de sueños utópicos irrealizables. Pero para quienes estamos convencidos de que el comunismo es a la vez una necesidad y una posibilidad, la gran audacia de la concepción del comunismo de Marx, su rechazo inflexible a limitarse a lo mediocre y lo secundario, sólo puede constituir una inspiración y un estímulo para continuar una lucha sin desmayo contra la sociedad capitalista. Y es cierto es que las descripciones de Marx sobre los objetivos últimos del comunismo son extremadamente audaces, desde luego mucho más de lo que sospechan habitualmente los «realistas» que no consideran los profundos cambios que implica la transformación comunista (producción para el uso, abolición de la división del trabajo, etc.); del mismo modo como también se desorientan sobre los cambios **subjetivos** que comportará el comunismo, al implicar una transformación espectacular de la percepción y de la experiencia sensitiva del hombre.

Una vez más el método de Marx es partir de un problema real, planteado concretamente por el capitalismo y buscar la solución contenida en las contradicciones presentes en la sociedad. En este caso describe la forma en la que el reino de la propiedad privada reduce las capacidades del hombre para disfrutar de los sentidos. De entrada esta restricción es una consecuencia de la pobreza material que ahoga los sentidos,

reduciendo todas las funciones fundamentales de la vida a un nivel animal e impidiendo que los seres humanos puedan realizar su potencia creativa: *«El sentido que es presa de la grosera necesidad práctica tienen sólo un sentido limitado. Para el hombre que muere de hambre no existe la forma humana de la comida, sino únicamente su existencia abstracta de comida; ésta bien podría presentarse en su forma más grosera, y sería imposible decir entonces en qué se distingue esta actividad para alimentarse de la actividad animal para alimentarse. El hombre necesitado, cargado de preocupaciones, no tiene sentido para el más bello espectáculo»*¹⁸.

Al contrario, *«los sentidos del hombre social son distintos de los del no social. Sólo a través de la riqueza objetivamente desarrollada del ser humano es, en parte cultivada, en parte creada, la riqueza de la sensibilidad humana subjetiva, un oído musical, un ojo para la belleza de la forma. En resumen, sólo así se cultivan o se crean sentidos capaces de goces humanos, sentidos que se afirman en tanto que fuerzas esencialmente humanas (...), así, la sociedad constituida produce, como su realidad durable, al hombre en esta plena riqueza de su ser, al hombre rico y profundamente dotado de todos los sentidos»*¹⁹.

Pero no es simplemente la privación material, cuantificable, lo que restringe el libre disfrute de los sentidos. Es algo mucho más profundo, incrustado por la sociedad de propiedad privada, la sociedad de alienación. Es la «estupidez» inducida por esta sociedad que nos quiere convencer de que nada «es verdaderamente cierto» en tanto que no se posee: *«La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto sólo es nuestro cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, utilizado por nosotros. Aunque la propiedad privada concibe, a su*

¹⁸ *Manuscritos*, «Comunismo y propiedad».

¹⁹ *Ídem*.

vez, todas esas realizaciones inmediatas de la posesión solo como medios de vida y la vida a la que sirven como medios es la vida de la propiedad, el trabajo y la capitalización.

«En lugar de todos los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de todos estos sentidos, el sentido de tener»²⁰.

Y nuevamente, en oposición a esto: «la superación positiva de la propiedad privada, es decir, la apropiación sensible por y para el hombre de la esencia y de la vida humanas, de las obras humanas, no ha de ser concebida sólo en el sentido del goce inmediato, exclusivo, en el sentido del gozo parcial, en el sentido de posesión, del tener. El hombre se apropia su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total. Cada una de sus relaciones humanas con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar) en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son inmediatamente comunitarios en su forma, son en su comportamiento objetivo, en su compartimiento hacia el objeto, la apropiación de éste. La superación de la propiedad privada es por ello la emancipación plena de todos los sentidos y cualidades humanos; pero es esta emancipación precisamente porque todos estos sentidos y cualidades se han hecho humanos, tanto en un sentido objetivo como subjetivo. El ojo se ha hecho un ojo humano, así como su objeto se ha hecho un objeto social, humano, creado por el hombre para el hombre. Los sentidos se han hechos así inmediatamente teóricos en su práctica. Se relacionan con la cosa por amor de la cosa, pero la cosa misma es una relación humana objetiva para sí y para el hombre y viceversa (sólo puedo relacionarme en la práctica de un modo humano con la cosa cuando la cosa se relaciona humanamente con el hombre). Necesidad y goce han perdido con ello su naturaleza egoísta y la naturaleza ha perdido su pura utilidad, al convertirse la utilidad en utilidad humana»²¹.

²⁰ Ídem.

²¹ Ídem.

Interpretar este pasaje en toda su profundidad y complejidad podría llevarnos un libro entero. Pero a partir de él, lo que queda claro es que para Marx la sustitución del trabajo alienado por una forma realmente humana de producción conduce a una modificación fundamental del estado de conciencia del hombre. La liberación de esa especie del tributo paralizante que paga en la lucha contra la penuria, la superación de la asociación entre la ansiedad y el deseo impuesto por la dominación de la propiedad privada, liberan los sentidos del hombre de su prisión y le permiten ver, entender y sentir de una forma nueva. Es difícil discutir sobre tales formas de conciencia porque estas no son «simplemente» racionales. Esto no quiere decir que ellas hayan **retrocedido** a un nivel anterior al desarrollo de la razón, sino que van **más allá** del pensamiento racional, tal y como se ha concebido hasta el presente -es decir, como actividad separada y aislada- alcanzando una condición en la cual «el hombre se afirma en un mundo objetivo no solo en el pensamiento, sino con todos sus sentidos»²².

Para aproximarse a la comprensión de estas transformaciones internas, es interesante referirse al estado de inspiración que existe en toda gran obra de arte (véase cuadro). En estado de inspiración, el pintor, el poeta, el bailarín o el cantante, vislumbran un mundo transfigurado, un mundo repleto de colores y de música, un mundo de una significación elevada que hace que nuestro estado «normal» de percepción parezca parcial, limitado e incluso irreal (precisamente porque la «normalidad» es precisamente la normalidad de la alienación). De todos los poetas, William Blake quizá fue el que mejor logró presentar la distinción entre el estado «normal» en el cual «el hombre esta encerrado hasta el punto de ver todas las cosas a

²² *Ídem.*

través de las estrechas fisuras de su caverna» y el estado de inspiración en que, en la perspectiva mesiánica pero en bastantes aspectos muy materialista de Blake, «pasará por una mejora del goce sensual» y por la apertura de las «puertas de la percepción». Si la humanidad puede acometer esto «todo aparecerá ante el hombre tal y como es, infinito»²³. La analogía con el artista no es del todo casual. Cuando Marx escribía los *Manuscritos*, su amigo más cercano era el poeta Heine, y durante toda su vida, Marx fue un apasionado de las obras de Homero, Shakespeare, Balzac y otros grandes escritores. Para él, tales personajes y su creatividad ilimitada, constituían modelos perennes del verdadero potencial de la humanidad. Como hemos visto, el objetivo de Marx era una sociedad en la que tales niveles de creatividad se conviertan en un atributo «normal» del hombre; y por tanto el elevado estado de percepción sensitiva descrito en los *Manuscritos*, se volverá cada vez más el estado «normal» de conciencia de la humanidad social.

Más tarde, Marx seguirá desarrollando la analogía entre la actividad creativa del científico y la del artista, conservando lo esencial: la liberación de las fatigas del trabajo, la superación de la separación entre trabajo y tiempo libre, producen un nuevo sujeto humano: *«En resumen, cae en el sentido que el tiempo de trabajo inmediato no podrá estar siempre opuesto al tiempo libre, como es el caso en el sistema económico burgués. (...) El tiempo libre -que es a la vez ocio y actividad superior- transformará naturalmente a su poseedor en un sujeto diferente, y en tanto que sujeto nuevo entrará en el proceso de la producción inmediata. En relación al hombre en formación este proceso es ante todo disciplina; en relación al hombre formado, en el cual el cerebro es el receptáculo de los conocimientos socialmente acumulados, es ejercicio, ciencia experimental, ciencia material creadora y realizadora. Para uno y para el*

²³ *The marriage of heaven and hell* (El matrimonio del cielo y el infierno), William Blake.

otro, es al mismo tiempo esfuerzo, en la medida en que, como en la agricultura, el trabajo exige la manipulación práctica y el libre movimiento»²⁴.

Más allá del yo atomizado, el despertar de los sentidos por la libre actividad humana implica también la transformación de la relación del individuo con el mundo social y natural que le rodea. A este problema se refiere Marx cuando dice que el comunismo resolverá las contradicciones «entre la existencia y la esencia... entre la objetivación y la afirmación de sí... entre el individuo y la especie». Como ya vimos en el anterior artículo sobre la alienación, cuando Hegel examina la relación entre el objeto y el sujeto en la conciencia humana, reconoce que la capacidad única del hombre de concebirse como sujeto separado se vive como una alienación: el «otro», el mundo objetivo, a la vez humano y natural, se le presenta como hostil y extraño. Pero el error de Hegel está en verlo como un absoluto en lugar de considerarlo como un producto histórico; y por tanto no le encuentra más salida que en la esfera enrarecida de la especulación filosófica. Para Marx por otra parte, es el **trabajo** del hombre lo que ha creado la distinción sujeto-objeto, la separación entre el hombre y la naturaleza, el individuo y la especie. Pero hasta aquí el trabajo había sido «el devenir del hombre al interior de la alienación»²⁵ y por ello, hasta el presente, la distinción entre el sujeto y el objeto se vivía como alienación. Como ya vimos este proceso alcanzó su punto más alto en el yo aislado y profundamente atomizado de la sociedad capitalista; pero al mismo tiempo el capitalismo ponía la base de la resolución práctica de esta alienación. En la libre actividad creativa del comunismo Marx veía la base de un estado del ser

²⁴ «Principios de una crítica de la economía política», *El Capital*.

²⁵ *Manuscritos*, «Crítica de la filosofía hegeliana».

en el que el hombre considera a la naturaleza como humana y se considera a sí mismo como natural; un estado en el cual el sujeto realiza la unidad consciente con el objeto: «*Así, al hacerse para el hombre en sociedad la realidad objetiva realidad de las fuerzas humanas esenciales, realidad humana y, por ello, realidad de sus propias fuerzas esenciales, se hacen para él todos los objetos objetivación de sí mismo, objetos que afirman y realizan su individualidad, objetos suyos, esto es, él mismo se hace objetos*»²⁶.

En sus comentarios acerca de los *Manuscritos*, Bordiga insistió especialmente en este punto: la resolución de los enigmas de la historia solo es posible si «*nos deshacemos del engaño milenarista del individuo aislado frente al mundo natural, que los filósofos llaman estúpidamente, mundo externo. ¿Externo a qué? ¿Externo al yo, ese supremo deficiente? ¿Externo a la especie humana? Pues tampoco, ya que el hombre, como especie, es interno a la naturaleza, formando parte del mundo físico*». Para continuar diciendo que «*en este poderoso texto, el objeto y el sujeto, se convierten, al igual que el hombre y la naturaleza, en una sola y única cosa. Incluso todo es objeto: el hombre como sujeto "contra natura" desaparece junto a la ilusión de un yo singular*»²⁷. Hasta ese momento, el cultivo voluntario de estados de la conciencia (o más bien etapas, ya que no hablamos de nada definitivo) que fuesen mas allá de la percepción del yo aislado, estuvo en gran parte limitada a las tradiciones místicas. En el budismo Zen por ejemplo, las reseñas de las experiencias de Satori, son una tentativa de superar la ruptura entre el sujeto y el objeto, mediante una unidad más amplia, lo que en cierto modo recuerda el modo de ser que Bordiga, siguiendo a Marx, intentó describir. Pero aunque la sociedad comunista pueda, quizás, lograr reapropiarse de esas tradiciones, no podemos sin embargo deducir de esos pasajes de

²⁶ *Ídem*, «Comunismo y propiedad».

²⁷ «Tablas inmutables de la teoría comunista del partido» en *Bordiga, la passion du communisme*, J. Camatte, 1972.

Marx y Bordiga, que el comunismo pueda definirse como «sociedad mística», o que existiría un «misticismo comunista», tal y como aparece en ciertos textos sobre la cuestión de la naturaleza, publicados recientemente por el grupo bordiguista Il Partito comunista²⁸.

La enseñanza de todas las tradiciones místicas estaba inevitablemente ligada, en mayor o menor medida, a las distintas concepciones erróneas religiosas e ideológicas, resultantes de la inmadurez de las tradiciones históricas, mientras que, por el contrario, el comunismo será capaz de reapropiarse del «núcleo racional» de esas tradiciones, integrándolas en una verdadera ciencia del hombre. Inevitablemente también, el objeto y las técnicas de las tradiciones místicas quedaban reservadas a una elite de individuos privilegiados, mientras en el comunismo no habrá «secretos» que ocultar a los «vulgares mortales». Así pues, la extensión de la conciencia que realizará la humanidad colectiva del futuro, habrá de ser incomparablemente superior a los destellos de iluminación alcanzados por individuos sometidos a los límites que impone la sociedad de clases.

²⁸ Ver en particular el Informe de la reunión del 3/4 de febrero en Florencia, en *Communist Left* (Izquierda comunista) n° 3, así como el artículo «Naturaleza y revolución comunista» en *Communist Left* n° 5. No nos sorprende que los bordiguistas caigan en el misticismo: toda su noción de un programa comunista invariante está fuertemente impregnado de él. Debemos saber igualmente que en ciertas formulaciones sobre la superación del yo atomizado, es decir la alienación entre sí y los demás, Bordiga se extravía en la negación pura y simple del individuo; del mismo modo, el punto de vista de Bordiga tanto sobre el comunismo como sobre el partido (al que ve, en cierto sentido como una prefiguración de aquel) patina a menudo hacia una supresión totalitaria del individuo por la colectividad. En cambio Marx, siempre rechazó tales concepciones como expresiones de deformaciones groseras y primitivas del comunismo. Marx habló siempre del comunismo como **lo que resuelve la contradicción** entre el individuo y la especie; y no de la abolición del individuo sino de su realización en la colectividad, y la realización de ésta en cada individuo.

Las ramas de un árbol de la tierra

Esto es lo más lejos que Marx llegó a alcanzar en su visión del comunismo, algo que va más allá del propio comunismo, ya que como el propio Marx llegó a afirmar *«el comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí mismo no es la finalidad del desarrollo humano»*²⁹. El comunismo, aún en su forma plenamente desarrollada, no es más que el comienzo de la sociedad humana.

Pero, tras haber acariciado el cielo, es necesario volver a poner los pies en tierra, o lo que es lo mismo, demostrar que este árbol cuyas ramas se elevan hacia el cielo, hunde firmemente sus raíces en la tierra.

Ya hemos avanzado con anterioridad numerosos argumentos, con que rebatir la acusación de que las diversas descripciones que Marx hace de la sociedad comunista no serían más que esquemas puramente especulativos y utópicos. Primeramente hemos mostrado como ya sus primeros escritos como comunista, se basan en un diagnóstico muy completo y científico de la alienación del hombre, y más precisamente de ésta bajo el reino del capital. La solución se desprende lógicamente del diagnóstico: el comunismo debe proporcionar la «superación positiva» de todas las manifestaciones de la alienación humana.

En segundo lugar hemos visto como las descripciones de una humanidad que reencuentra su sana existencia, están siempre basadas en apreciaciones reales sobre un mundo que se ha transformado; en auténticos momentos de inspiración que se

²⁹ *Manuscritos*, «Propiedad privada y comunismo».

dieron en seres de carne y hueso, incluso sometidos a los límites que impone la alienación.

De todas formas, en los *Manuscritos* aún no estaba suficientemente desarrollada la concepción del materialismo histórico, es decir, el examen de las sucesivas transformaciones económicas y sociales que sientan las bases de la futura sociedad comunista. Por esa razón, en sus trabajos posteriores, Marx tuvo que consagrar un gran esfuerzo a estudiar el modo de actuar del sistema capitalista, comparándolo con los modos de producción anteriores a la época burguesa. En particular, una vez que puso al desnudo las contradicciones inherentes a la extracción y la realización de la plusvalía, Marx fue capaz de explicar como todas las anteriores sociedades de clases perecieron porque no podían producir suficientemente, mientras que lo que amenaza destruir al capitalismo es la «sobreproducción». Pero es que precisamente esa tendencia inherente del capitalismo a la sobreproducción, es lo que permite a éste poner por vez primera las bases de una sociedad de abundancia material, de una sociedad capaz de liberar las inmensas fuerzas productivas desarrolladas por el capitalismo de las trabas que éste mismo le impone cuando alcanza su periodo de decadencia histórica; de una sociedad en definitiva capaz de desarrollar esas mismas fuerzas productivas pero para satisfacer las necesidades humanas y concretas del hombre y no las necesidades inhumanas y abstractas del capital.

En los *Grundrisse*, Marx examinó este problema, refiriéndose específicamente a la cuestión del tiempo de sobretrabajo: *«Así, al reducir al mínimo el tiempo de trabajo, el capital contribuye, aún a su pesar, a crear tiempo social disponible para el esparcimiento de todos y cada uno. Pero aunque cree ese tiempo disponible, tiende a transformarlo en sobretrabajo. Y cuanto más lo consigue, más sufre*

de sobreproducción, de modo que en cuanto no está en condiciones de explotar el sobretrabajo, el capital detiene el trabajo necesario. Cuanto más se agrava esta contradicción, mas se percibe que el crecimiento de las fuerzas productivas debe desarrollarse a partir de la apropiación del sobretrabajo no por los demás sino por la propia masa obrera. Cuando ésta lo alcance -y el tiempo disponible pierda pues su carácter contradictorio-, el tiempo de trabajo necesario se alineará por una parte con las necesidades del individuo social, mientras que por otro lado asistiremos a un crecimiento tal de las fuerzas productivas que el ocio aumentará para cada uno, mientras la producción sera calculada en función de la riqueza de todos. Y por ser la verdadera riqueza, la plena potencia productiva de todos los individuos, el patrón de medida será entonces no el tiempo de trabajo sino el tiempo disponible»³⁰.

Volveremos sobre esta cuestión del tiempo de trabajo en próximos artículos, en particular cuando abordemos los problemas económicos del período de transición. Lo que sí nos interesa destacar aquí es como por muy radical y profunda que fuera la visión de Marx sobre la perspectiva comunista, no por ello deja de estar basada en una sobria afirmación de las posibilidades reales, contenidas en el sistema de producción existente. Pero es que la emergencia de un mundo que mida la riqueza en términos de «tiempo disponible» más que en «tiempo de trabajo», de un mundo que destina conscientemente sus recursos productivos al pleno desarrollo del potencial humano, no es solo una mera posibilidad, sino también una necesidad acuciante para que la humanidad encuentre una salida a las contradicciones devastadoras del capitalismo. Estos desarrollos teóricos muestran por sí mismos, que están en continuidad con las primeras y audaces descripciones de la sociedad comunista, mostrando de manera evidente que la «superación positiva» de la alienación descrita por Marx no es una opción más, entre otras

³⁰ «Principios de una crítica de la economía política», *El Capital*.

muchas que la humanidad pudiera elegir para su futuro, sino su único futuro.

En el próximo artículo, seguiremos los pasos de Marx y Engels, después de sus primeros textos en los que señalan los objetivos finales del movimiento comunista: resaltar la lucha **política** que constituye la precondition inevitable de las transformaciones económicas y sociales que preveían. Examinaremos pues, como el comunismo llegó a ser un programa político explícito, antes, durante y después de las grandes convulsiones de 1848.

CDW

En su autobiografía, Trotski recuerda los primeros días de la revolución de Octubre, señalando que el proceso revolucionario se expresa como una explosión masiva de inspiración colectiva: *“El marxismo se considera como la expresión consciente del proceso inconsciente de la historia. Pero este proceso “inconsciente” -en sentido histórico-filosófico, no psicológico- sólo se funde con su expresión consciente en sus puntos culminantes, cuando las masas, por un empuje de sus fuerzas elementales, rompen las compuertas de la rutina social y plasman victoriosamente las necesidades más profundas de la evolución histórica. En instantes como éstos la conciencia teórica más elevada de la época se fusiona con la acción directa de las capas más profundas, de las masas oprimidas más alejadas de toda teoría. Esta unión creadora de lo consciente y lo inconsciente es lo que suele llamarse inspiración. Las revoluciones son momentos de arrebatadora inspiración. Todo verdadero escritor tiene momentos de creación en que alguien más fuerte que él mismo guía su mano. Todo verdadero orador tiene momentos en que por su boca habla algo más poderoso que lo que brota de ella en sus horas normales. Es la «inspiración», producto de la más alta tensión creadora de todas las fuerzas. Lo inconsciente surge de las hondas simas subordinándose al trabajo consciente del pensamiento, asimilándose en una especie de unidad superior.*

“En un momento dado, todas las fuerzas del espíritu, puestas en suprema tensión, se apoderan de toda la actividad individual, fundida con el movimiento de masas. Así fueron los días que vivieron los “dirigentes” en las jornadas de Octubre. Las fuerzas más recatadas del organismo, sus instintos más profundos, hasta ese fino sentido del olfato, herencia de nuestros antepasados animales, se irguieron, hicieron saltar los diques de la rutina psicológica y se pusieron al servicio de la revolución. Estos dos procesos, el individual y el colectivo, reposaban en la combinación de lo consciente con lo inconsciente, del instinto, que es el resorte de la voluntad, con las más altas generalizaciones del espíritu.

“La fachada exterior no tenía nada de patética; la gente iba y venía fatigada, hambrienta, sin lavar, con los ojos hinchados y las caras barbudas. Y si, después de algún tiempo, cogéis a uno cualquiera de estos hombres, será muy poco lo que pueda contaros de las horas y los días críticos” (Trotsky, Mi vida).

Este pasaje sobre la emancipación de los sentidos es destacable porque, en continuidad con los escritos de Marx, plantea la cuestión de la relación entre el marxismo y la teoría psicoanalítica. Según el autor de este artículo, las concepciones de Marx sobre la alienación y la emancipación de los sentidos han sido confirmadas, a partir de un punto de vista diferente, por los descubrimientos de Freud. Del mismo modo que Marx veía la alienación del hombre como un proceso acumulativo que alcanza su punto culminante en el capitalismo, Freud ha descrito que el proceso de la represión alcanza su paroxismo en la civilización actual. Para Freud, lo que está reprimido es precisamente la capacidad del ser humano para gozar de sus sentidos, el lazo erótico con el mundo que saboreamos en la primera infancia pero que es progresivamente «reprimido», a la vez en la evolución de la especie y en la de cada individuo. Freud comprendió igualmente que la fuente última de esta represión

reside en la lucha contra la penuria material. Pero mientras que Freud, como pensador burgués honesto, uno de los últimos en aportar una contribución real a la ciencia humana, no fue capaz de considerar una sociedad que pudiera superar la penuria y, por tanto, la necesidad de represión, Marx, en su visión de la emancipación de los sentidos, incluye la restauración de una esencia erótica "infantil", a un nivel superior: «*Un hombre no puede volver a ser un niño sin ser pueril. ¿Pero, recordando la ingenuidad del niño, no debe él mismo esforzarse, a un nivel más elevado, en reproducir su verdad?*» (Introducción general a la *Crítica de la economía política*).

V - 1848: el comunismo como programa político

Los dos artículos previos de esta serie³¹, se han centrado en gran medida en los Manuscritos económicos y filosóficos de 1844, porque son un rico filón de material sobre los problemas del trabajo alienado y sobre los objetivos finales del comunismo, tal y como Marx los veía cuando se adhirió por primera vez al movimiento proletario. Pero aunque Marx ya en 1843 había identificado el proletariado moderno como el agente de la transformación comunista, los Manuscritos todavía no son precisos respecto al movimiento práctico social que conducirá de la sociedad de la alienación a la auténtica comunidad humana mundial. Este desarrollo fundamental en el pensamiento de Marx, surgió de la convergencia de dos elementos vitales: la elaboración del método materialista histórico y la abierta politización del proyecto comunista.

El movimiento real de la historia

Los *Manuscritos* ya contienen varias reflexiones sobre las diferencias entre feudalismo y capitalismo, pero en algunas partes, presentan una cierta imagen estática de la sociedad capitalista. El capital, y sus alienaciones asociadas, a veces aparecen en el texto descritos tal y como existen, pero sin ninguna explicación de su génesis. Como resultado, el actual proceso de hundimiento del capitalismo también queda bastante nebuloso. Pero apenas un año después, en *La ideología alemana*, Marx y Engels habían expuesto una visión coherente de las bases

³¹ Ver « La alienación del trabajo es la premisa de su emancipación » en *Revista Internacional* n° 70, y « El Comunismo, el verdadero comienzo de la sociedad humana », en la *Revista Internacional* n° 71.

prácticas y objetivas del movimiento de la historia (y así de las distintas etapas en la alienación de la humanidad). La historia se presentaba ahora claramente como una sucesión de modos de producción, de la comunidad tribal, pasando por la sociedad de la antigüedad, hasta el feudalismo y el capitalismo; y el elemento dinámico en este movimiento no eran las ideas o los sentimientos de los hombres sobre ellos sí mismos, sino la producción material de las necesidades vitales:

«... debemos comenzar señalando que la primera premisa de toda existencia humana y también, por tanto, de toda historia, es que los hombres se hallen, para “hacer historia”, en condiciones de poder vivir. Ahora bien, para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma...» (La ideología alemana, Pág. 28, Ed. Grijalbo, Barcelona 1972).

Esta simple verdad era la base para comprender el cambio de un tipo de sociedad a otra, para comprender que *«... un determinado modo de producción o una determinada fase industrial, lleva siempre aparejado un determinado modo de cooperación o una determinada fase social, modo de cooperación que es, a su vez, una “fuerza productiva”; que la suma de las fuerzas productivas accesibles al hombre condiciona el estado social y que, por tanto, la “historia de la humanidad” debe estudiarse y elaborarse siempre en conexión con la historia de la industria y el intercambio» (ídem, Pág. 30).*

Desde este punto de vista, las ideas y la lucha entre las ideas, la política, la moral y la religión cesan de ser factores determinantes en el desarrollo histórico:

«Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es

decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida... No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia» (ídem, Pág. 26).

En el punto final de este vasto movimiento histórico, *La ideología alemana* apunta que el capitalismo, como los anteriores modos de producción, está condenado a desaparecer, no por sus deficiencias morales, sino porque sus contradicciones internas lo empujan a su autodestrucción, y porque ha hecho surgir una clase capaz de reemplazarlo por una forma más alta de organización social:

«En el desarrollo de las fuerzas productivas se llega a una fase en la que surgen fuerzas productivas y medios de intercambio que, bajo las relaciones existentes, sólo pueden ser fuente de males, que no son ya tales fuerzas de producción, sino más bien fuerzas de destrucción (maquinaria y dinero); y, lo que se halla íntimamente relacionado con ello, surge una clase condenada a soportar todos los inconvenientes de la sociedad sin gozar de sus ventajas, que se ve expulsada de la sociedad y a colocarse en la más resuelta contraposición a todas las demás clases; una clase que forma la mayoría de todos los miembros de la sociedad y de la que nace la conciencia de que es necesaria una revolución radical, la conciencia comunista...» (ídem, Pág.81).

Como resultado, en completo contraste con todas las visiones utopistas, que veían el comunismo como un ideal estático que no guardaba relación con el proceso real de la evolución histórica: *«Para nosotros el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual» (ídem, Pág. 37).*

Habiendo establecido este cuadro y método general, Marx y Engels podían entonces proceder a un examen más detallado de las contradicciones específicas de la sociedad capitalista. De nuevo aquí, la crítica de la economía burguesa contenida en los *Manuscritos* había proporcionado mucho del trabajo de base para esto y Marx tuvo que volver a ellos una y otra vez. Pero el desarrollo del concepto de plusvalía marcó un paso decisivo, puesto que hizo posible enraizar la denuncia de la alienación capitalista en los más contundentes hechos económicos, en las cuentas de la explotación diaria. Este concepto preocupó a Marx en la mayoría de sus obras posteriores (*Grundrisse*, *Capital*, teorías de la plusvalía), que contenían importantes clarificaciones sobre el tema –en particular la distinción entre trabajo y fuerza de trabajo. Sin embargo lo esencial del concepto ya se señalaba en la *Miseria de la filosofía* y *Trabajo asalariado y capital*, escritos en 1847.

Los escritos posteriores también fueron para estudiar más profundamente la relación entre la extracción y la realización de la plusvalía, y las crisis periódicas de sobreproducción que sacudían hasta los cimientos la sociedad capitalista cada diez años o así. Pero Engels ya había comprendido el significado de las «crisis comerciales» en su *Crítica de la economía política* en 1844, y había convencido rápidamente a Marx de la necesidad de entenderlas como precursoras del hundimiento capitalista –la manifestación concreta de las contradicciones insolubles del capitalismo.

La elaboración del programa: la formación de la Liga de los comunistas

Puesto que ahora se había entendido el comunismo como un movimiento y no meramente como un objetivo -específicamente como el movimiento de la lucha de la clase proletaria-, sólo podía desarrollarse como un programa práctico por la emancipación del salariado -como un programa político revolucionario. Incluso antes de que hubiese adoptado una posición comunista, Marx rechazaba a todos esos intelectualillos «críticos» que se negaban a ensuciarse las manos con las sórdidas realidades de la lucha política. Como declaraba en su carta a Ruge en septiembre de 1843, «... de forma que nada nos impide ligar nuestra crítica a la crítica política, a la participación política y, consecuentemente, a las luchas políticas, e identificarnos con ellas». Y de hecho, la necesidad de comprometerse en luchas políticas para conseguir una transformación social completa estaba embebida en la propia naturaleza de la revolución proletaria: «No digáis que el movimiento social excluye el movimiento político» escribía Marx en su polémica con el «anti-político» Proudhon: «No existe jamás un movimiento político que al mismo tiempo no sea social. Solamente en un orden de cosas en el cual no existan clases ni antagonismos de clases las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas» (*Miseria de la filosofía*, Pág. 245, ED Aguilar, Madrid, 1979).

Dicho de otra forma, el proletariado se diferenciaba de la burguesía en que, en tanto que clase desposeída y explotada, no podía construir las bases económicas de la nueva sociedad dentro de la cáscara de la vieja. La revolución que pondría fin a todas las formas de dominación de clase, sólo podía empezar como un asalto político al viejo orden; su primer acto tendría que ser la toma del poder político por la clase desposeída, que, sobre esa

base, procedería a las transformaciones económicas y sociales que condujeran a la sociedad sin clases.

Pero la definición precisa del programa político de la revolución comunista no se hizo espontáneamente: tuvo que elaborarse por los elementos más avanzados del proletariado, que se habían organizado en distintas agrupaciones comunistas. Así, en los años 1845-48, Marx y Engels se implicaron incesantemente en la construcción de esa organización. En este tema, su posición de nuevo estaba dictada por su reconocimiento de la necesidad de insertarse en un «movimiento real» ya existente. Por eso, en vez de construir una organización de la nada, buscaron integrarse en las corrientes proletarias más avanzadas con el propósito de ganarlas a una concepción más científica del proyecto comunista. Concretamente esto les llevó a un grupo compuesto principalmente de trabajadores alemanes exilados: la Liga de los Justos. Para Marx y Engels, la importancia de este grupo estaba en que, a diferencia de las corrientes del «socialismo» de las clases medias, la Liga era una expresión real del proletariado combativo. Formada en París, en 1836, había estado conectada estrechamente con la «Société des Saisons» de Blanqui y había participado junto con ella en el fracasado alzamiento de 1839. Por tanto era una organización que reconocía la realidad de la guerra de clases y la necesidad de una batalla revolucionaria violenta por el poder. A decir verdad, junto con Blanqui, tendía a ver la revolución en términos conspirativos, como el acto de una minoría determinada, y su propia naturaleza de sociedad secreta reflejaba tales concepciones. También estuvo influenciada, especialmente a principios de los 40, por las concepciones semimesiánicas de Wilhelm Weitling.

Pero la Liga también había mostrado una capacidad de desarrollo teórico. Uno de los efectos de su carácter «de emigrados» fue confirmarla, en palabras de Engels, como «el primer movimiento internacional de obreros de todos los tiempos». Esto significaba que estaba abierta a los desarrollos internacionales más importantes de la lucha de clases. En la década de los 40 del siglo pasado, el principal centro de la Liga había emigrado a Londres, y a través de su contacto con el movimiento Cartista, sus miembros dirigentes habían empezado a alejarse de sus viejas concepciones conspirativas y a avanzar hacia una concepción de la lucha proletaria como un movimiento masivo, autoconsciente y organizado, donde los obreros industriales jugaban un papel clave.

Los conceptos de Marx y Engels cayeron así en suelo fértil en la Liga, aunque no sin un duro combate contra las influencias de Blanqui y Weitling. Pero en 1847, la Liga de los Justos se había convertido en la Liga de los Comunistas. Había cambiado su estructura organizativa de una secta conspirativa a una organización centralizada con estatutos claramente definidos y que funcionaba por comités elegidos. Y había delegado a Marx la tarea de esbozar la plataforma de principios políticos de la organización -el documento conocido como *Manifiesto del Partido comunista*³², publicado primero en alemán, en Londres en 1848, justo antes del estallido de la revolución de febrero en Francia.

³² El término «partido» aquí no se refiere a la Liga comunista: aunque el *Manifiesto* se asumía como un trabajo colectivo de esa organización, su nombre no aparecía en las primeras ediciones del texto, principalmente por razones de seguridad. El término «partido» en ese período, no se refería a ninguna organización específica, sino a una tendencia general o movimiento.

El Manifiesto del Partido comunista

La ascendencia y caída de la burguesía

El *Manifiesto del Partido comunista*, junto con su primer esbozo, *Los principios del comunismo*, representa la primera exposición global del comunismo científico. Aunque escrito para una audiencia de masas, en un tono apasionado y de agitación, nunca resulta superficial o vulgar. Realmente vale la pena reexaminarlo continuamente, porque condensa en relativamente pocas páginas las líneas generales del pensamiento marxista sobre una serie de cuestiones interconectadas.

La primera parte del texto esboza la nueva teoría de la historia anunciada desde el mismo comienzo con la famosa frase: «La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases»³³. Brevemente expone los diversos cambios en las relaciones de clase, la evolución desde la antigüedad al feudalismo y a la sociedad capitalista, para mostrar que «*La burguesía moderna, como vemos, es por sí misma fruto de un largo proceso de desarrollo, de una serie de revoluciones en el modo de producción y de cambio*». Renunciando a cualquier condena moral abstracta de la emergencia de la explotación capitalista, el texto enfatiza el papel eminentemente revolucionario de la burguesía por lo que concierne a la obra de barrer las viejas formas de sociedad, parroquiales, estrechas y rígidas, y reemplazarlas con el modo de producción más dinámico y expansivo jamás visto; un modo de producción que, al conquistar y unificar el mundo tan rápidamente, al poner en marcha inmensas fuerzas de producción, ponía los cimientos para una forma superior de sociedad que acabara finalmente con

³³ En ediciones posteriores del texto, Engels tuvo que matizar esta afirmación, planteando que se aplicaba a «*toda la historia escrita*», pero no a las formas comunales de sociedad que habían precedido el surgimiento de las divisiones de clase.

los antagonismos de clase. Igualmente desprovista de subjetivismo es la identificación que hace el texto de las contradicciones internas que conducirán al hundimiento del capitalismo.

Por una parte la crisis económica: *«Las relaciones burguesas de producción y de cambio, las relaciones burguesas de propiedad, toda esa sociedad burguesa moderna, que ha hecho surgir tan potentes medios de producción y de cambio, se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros. Desde hace algunas décadas, la historia de la industria y el comercio no es más que la historia de la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción, contra las relaciones de propiedad que condicionan la existencia de la burguesía y su dominación. Basta mencionar las crisis comerciales que, con su retorno periódico, plantean, en forma cada vez más amenazante, la cuestión de la existencia de toda la sociedad burguesa. Durante cada crisis comercial, se destruye sistemáticamente, no sólo una parte considerable de productos elaborados, sino incluso de las mismas fuerzas productivas ya creadas. Durante las crisis, una epidemia social, que en cualquier época anterior hubiera parecido absurda, se extiende sobre la sociedad; la epidemia de la sobreproducción. La sociedad se encuentra súbitamente retrotraída a un estado de barbarie momentánea; diríase que el hambre, que una guerra devastadora mundial la han privado de todos sus medios de subsistencia; la industria y el comercio parecen aniquilados. Y todo esto ¿por qué?. Porque la sociedad posee demasiada civilización, demasiados medios de vida, demasiada industria, demasiado comercio»* (Manifiesto del Partido comunista, Marx/Engels, Obras escogidas, I, ED Akal, Madrid 1975, Págs. 27-28).

En los *Principios del comunismo*, se plantea que la tendencia innata del capitalismo a crisis de sobreproducción, no sólo indica el camino de su autodestrucción, sino que explica porqué al mismo tiempo, pone las condiciones para el comunismo, en el

que «... en lugar de producir la miseria, la sobreproducción por encima de las necesidades más inmediatas de la sociedad asegurará la satisfacción de las necesidades de todos...» (*Principios del comunismo*, OME-9, Obras de Marx y Engels, ED Grijalbo, Barcelona 1978, Pág. 16).

Para el *Manifiesto*, las crisis de sobreproducción son por supuesto las crisis cíclicas que puntuaron la totalidad del período ascendente del capitalismo. Pero aunque el texto reconocía que esas crisis todavía podían superarse «por la conquista de nuevos mercados y la explotación más intensa de los antiguos» (*ídem*, Pág. 28), también tiende a esbozar la conclusión de que las relaciones burguesas ya se han convertido en una traba permanente para el desarrollo de las fuerzas productivas –en otras palabras, que la sociedad capitalista ya ha cumplido su misión histórica y ha entrado en su época de declive. Inmediatamente después del pasaje que describe las crisis periódicas, el texto continúa: «*Las fuerzas productivas de que dispone la sociedad no sirven ya al desarrollo de la civilización burguesa y de las relaciones de propiedad burguesas; por el contrario, resultan ya demasiado poderosas para estas relaciones, que constituyen un obstáculo para su desarrollo... Las relaciones burguesas resultan demasiado estrechas para contener las riquezas creadas en su seno*» (*ídem*, Pág. 28).

Esta estimación del estado alcanzado por la sociedad burguesa, no es consistente con otras formulaciones del *Manifiesto*, especialmente las nociones tácticas que aparecen al final del texto. Pero tuvo una influencia muy importante en las expectativas y las intervenciones de la minoría comunista durante los grandes levantamientos de 1848, que se veían como los precursores de una revolución proletaria inminente. Únicamente después, al hacer un balance de estos levantamientos, Marx y Engels revisaron la idea de que el capitalismo ya había alcanzado

los límites de su curva ascendente. Pero ya volveremos sobre este asunto en un artículo subsiguiente.

Los sepultureros de la burguesía

«Pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los proletarios.» (Pág. 28).

Aquí está en resumidas cuentas la segunda contradicción fundamental que conduce a la destrucción de la sociedad capitalista: la contradicción entre capital y trabajo. Y, en continuidad con el análisis materialista de la dinámica de la sociedad burguesa, el *Manifiesto* continúa esbozando la evolución histórica de la lucha de clase del proletariado, desde sus mismos orígenes hasta el presente y el futuro.

Hace la crónica de las etapas mayores en este proceso: la respuesta inicial al ascenso de la industria moderna, cuando los obreros aún estaban dispersos en pequeños talleres, y frecuentemente *«... no se contentan con dirigir sus ataques contra las relaciones burguesas de producción, y los dirigen contra los mismos instrumentos de producción...»*; el desarrollo de una organización de clase para la defensa de los intereses inmediatos de los trabajadores (Trade Unions), que ponía las condiciones para que la clase se homogeneizara y unificara; la participación de los trabajadores en las luchas de la burguesía contra el absolutismo, que proveían al proletariado de una educación política y de esa forma, de *«armas para combatir a la burguesía»*; el desarrollo de una lucha política proletaria diferenciada, dirigida al principio a reivindicar reformas como la ley de la jornada de 10 horas, pero que gradualmente iba asumiendo la forma de un desafío político a los mismos cimientos de la sociedad burguesa.

El *Manifiesto* sostiene que la situación revolucionaria se producirá porque las contradicciones económicas del capitalismo habrán alcanzado un punto de paroxismo, un punto en el que la burguesía ya no puede siquiera «asegurar a su esclavo la existencia, ni siquiera dentro del marco de la esclavitud, porque se ve obligada a dejarle decaer hasta el punto de tener que mantenerle, en lugar de ser mantenida por él» (Pág. 34). Al mismo tiempo, el texto prevee una incesante polarización de la sociedad entre una pequeña minoría de explotadores y una creciente mayoría de proletarios depauperados: «Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado» (Pág. 22), puesto que el desarrollo del capitalismo empuja cada vez más a la pequeña burguesía, al campesinado e incluso a parte de la propia burguesía a las filas del proletariado. La revolución es por tanto resultado de esta combinación de miseria económica y polarización social.

De nuevo el *Manifiesto* a veces deja entrever que esta gran simplificación de la sociedad ya se ha cumplido; que el proletariado ya es la abrumadora mayoría de la población. De hecho, cuando se escribió el texto, éste era el caso sólo para un país (Gran Bretaña). Y puesto que, como hemos visto, el texto deja traslucir igualmente la idea de que el capitalismo ya había alcanzado su apogeo, tiende a dar la impresión de que la confrontación final entre las «dos grandes clases» está realmente muy próxima. Considerando la evolución actual del capitalismo, esto estaba bien lejos de ser cierto. Pero a pesar de eso, el *Manifiesto* es una obra extraordinariamente profética. Sólo unos pocos meses después de su publicación, el desarrollo de una crisis económica global había engendrado una serie de levantamientos revolucionarios por toda Europa. Y aunque muchos de esos movimientos eran más el último aliento del

combate de la burguesía contra el absolutismo feudal, que las primeras escaramuzas de la revolución proletaria, el proletariado de París, al hacer su propio alzamiento políticamente independiente contra la burguesía, demostró en la práctica todos los argumentos del *Manifiesto* sobre la naturaleza revolucionaria de la clase obrera como la negación viva de la sociedad capitalista. Del carácter profético del *Manifiesto* es testimonio la solidez fundamental, no tanto de los pronósticos inmediatos de Marx y Engels, sino del método general histórico con el que analizaron la realidad social. Y por esto es por lo que, contrariamente a todas las afirmaciones arrogantes de la burguesía sobre que la historia habría probado lo equivocado que estaba Marx, el *Manifiesto comunista* no pasa de moda.

De la dictadura del proletariado a la extinción del Estado

El *Manifiesto* plantea así, que el proletariado se ve empujado hacia la revolución por el azote de la miseria económica creciente. Como hemos señalado, el primer acto de esa revolución sería la toma del poder político por el proletariado. El proletariado tiene que constituirse en clase dirigente para llevar a cabo su programa social y económico.

El *Manifiesto* contempla explícitamente esta revolución como «el derrocamiento violento de la burguesía» (pag. 33), la culminación de «una guerra civil más o menos oculta» (*ídem*). Sin embargo, inevitablemente, los detalles sobre la forma en que la clase obrera derrocará a la burguesía, quedan vagos, puesto que el texto fue escrito antes de la primera aparición de la clase como una fuerza independientemente. El texto habla de que el proletariado tendrá que ganar la «batalla de la democracia»; los

Principios dicen que la revolución «instaurará un ordenamiento estatal democrático y, con ello, directa o indirectamente, el dominio político del proletariado» (*op. cit.*, Pág. 13). Si consideramos algunos de los escritos de Marx sobre los cartistas, o sobre la república burguesa, se puede ver que, incluso después de la experiencia de las revoluciones de 1848, aún sostenía la posibilidad de que el proletariado llegara al poder por el sufragio universal y el proceso parlamentario (por ejemplo en su artículo sobre los Cartistas en la *New York Daily Tribune* del 25 de agosto de 1852, donde Marx sostiene que el derecho al sufragio universal en Inglaterra significaría «la supremacía política de la clase obrera»). A su vez esto abría la puerta a especulaciones sobre una conquista totalmente pacífica del poder, al menos en algunos países. Como veremos, a esas especulaciones se agarrarían después los pacifistas y los reformistas en el movimiento obrero durante la última parte del siglo pasado, para justificar todo tipo de licencias ideológicas. Sin embargo, las líneas principales del pensamiento de Marx fueron en una dirección muy diferente después de la experiencia de 1848, y sobre todo, de la experiencia de la Comuna de París de 1871, que demostraron la necesidad de que el proletariado creara sus propios órganos de poder político y destruyera el Estado burgués en lugar de conquistarlo, tanto da que fuera violenta o «democráticamente». Realmente, en las últimas introducciones de Engels al *Manifiesto*, esta fue la alteración más importante que la experiencia histórica había aportado al programa comunista: «... *dadas las experiencias, primero, de la revolución de Febrero, y después, en mayor grado aún, de la Comuna de París, que eleva por primera vez al proletariado, durante dos meses, al poder político, este programa ha envejecido en algunos de sus puntos. La Comuna ha demostrado, sobre todo, que “la clase obrera no puede simplemente tomar*

posesión de la máquina estatal existente y ponerla en marcha para sus propios fines»« (op. cit., Pág. 14).

Pero lo que sigue siendo válido en el *Manifiesto* es la afirmación de la naturaleza violenta de la toma del poder y de la necesidad que tiene la clase obrera de establecer su propia dominación política – «la dictadura del proletariado» como se refiere en otros escritos del mismo período.

La misma validez tiene hoy día la perspectiva de extinción del Estado. Desde sus primeros escritos como comunista, Marx había destacado que la verdadera emancipación de la humanidad no podía restringirse a la esfera política. «La emancipación política» había sido el mayor logro de la revolución burguesa, pero para el proletariado, esta «emancipación» sólo significaba una nueva forma de opresión. Para la clase explotada, la política era sólo un medio de llegar a un fin, a saber, la total emancipación social. El poder político y el Estado sólo eran necesarios en una sociedad dividida en clases; puesto que el proletariado no tenía ningún interés en constituirse como una nueva clase explotadora, sino que se veía abocado a luchar por la abolición de todas las divisiones de clase, se desprendía que el advenimiento del comunismo significaba el fin de la política como una esfera particular y el fin del Estado. Como plantea el *Manifiesto*:

«Una vez que en el curso del desarrollo hayan desaparecido las diferencias de clase y se haya concentrado toda la producción en manos de los individuos asociados, el Poder público perderá su carácter político. El Poder político, hablando propiamente, es la violencia organizada de una clase para la opresión de otra. Si en la lucha contra la burguesía el proletariado se constituye indefectiblemente en clase; si mediante la revolución se convierte en clase dominante y, en cuanto clase dominante, suprime por la fuerza las viejas relaciones de producción, suprime al mismo tiempo que estas relaciones de producción las condiciones para la existencia del antagonismo de clase y

de las clases en general, y, por tanto, su propia dominación como clase» (Pág. 43).

El carácter internacional de la revolución proletaria

La frase «una vasta asociación del conjunto de la nación» suscita una cuestión aquí: el Manifiesto ¿sostiene la posibilidad de la revolución, o incluso del comunismo en un solo país? Ciertamente es verdad que hay frases ambiguas aquí y allá en el texto; por ejemplo, cuando dice que «*por cuanto el proletariado debe en primer lugar conquistar el poder político, elevarse a la condición de clase nacional, constituirse en nación, todavía es nacional, aunque de ninguna manera en el sentido burgués*». Hoy la amarga experiencia histórica ha mostrado que sólo hay un significado burgués del término nacional, y que el proletariado por su parte es la negación de todas las naciones. Pero ésta es sobre todo la experiencia de la época de decadencia del capitalismo, cuando el nacionalismo y las luchas de liberación nacional han perdido el carácter progresivo que pudieron tener en los días de Marx, cuando el proletariado aún podía apoyar ciertos movimientos nacionales que eran parte de la lucha contra el absolutismo feudal y otros vestigios reaccionarios del pasado. En general, Marx y Engels fueron claros respecto a que tales movimientos eran de carácter burgués, pero inevitablemente se colaron ambigüedades en su lenguaje y su pensamiento, porque en ese período, la incompatibilidad total de los intereses nacionales y los intereses de clase, todavía no estaba en primer plano.

Dicho esto, la esencia del *Manifiesto* está contenida, no en la frase anterior, sino en la que la precede en el texto: «Los obreros no tienen patria. No se les puede arrebatarse lo que no

poseen»; y en las palabras finales del texto: «Trabajadores de todos los países, ¡uníos!». De manera similar, el *Manifiesto* insiste en que «...la acción común del proletariado, al menos el de los países civilizados, es una de las primeras condiciones de su emancipación» (pag. 40).

Los *Principios* son incluso más explícitos sobre esto:

«19ª P[regunta]: *¿Podrá producirse esta revolución en un solo país?*

«R[espuesta]: *No. Ya por el mero hecho de haber creado el mercado mundial, la gran industria ha establecido una vinculación mutua tal entre todos los pueblos de la tierra, y en especial entre los civilizados, que cada pueblo individual depende de cuanto ocurra en el otro. Además ha equiparado a tal punto el desarrollo social en todos los países civilizados, que en todos esos países la burguesía y el proletariado se han convertido en las dos clases decisivas de la sociedad, que la lucha entre ambas se ha convertido en la lucha principal del momento. Por ello, la revolución comunista no será una revolución meramente nacional, sino una revolución que transcurrirá en todos los países civilizados en forma simultánea, es decir, cuando menos, en Inglaterra, Norteamérica, Francia y Alemania... Es una revolución universal y por ello se desarrollará también en un terreno universal*» (*op. cit.*, Pág. 15). Desde el principio pues, la revolución proletaria se vio como una revolución internacional. La idea de que el comunismo, o incluso la toma revolucionaria del poder, podría llegar a ser realidad dentro de los confines de un único país, estaba tan lejos de las mentes de Marx y Engels, como lo estaba de las mentes de los bolcheviques que condujeron la revolución de Octubre de 1917, y de las fracciones internacionalistas que dirigieron la resistencia a la contra-revolución estalinista, contrarrevolución que se autodefinió a sí misma precisamente en la monstruosa teoría del «socialismo en un solo país».

El comunismo y el camino que conduce a él

Como hemos visto en previos artículos, la corriente marxista fue bastante clara desde sus orígenes sobre las características de la sociedad comunista completamente desarrollada por la que luchaba. El *Manifiesto* la define breve, pero significativamente en el párrafo que sigue al que habla de la extinción del Estado: «*En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos*». Así pues, el comunismo no es solo una sociedad sin clases y sin Estado: también es una sociedad que ha superado (y esto no tiene precedentes en toda la historia humana hasta ahora) el conflicto entre las necesidades sociales y las necesidades del individuo, y que dedica conscientemente sus recursos al desarrollo ilimitado de todos sus miembros -todo esto es claramente un eco de las reflexiones sobre la naturaleza de la actividad genuinamente libre, que aparecían en los escritos de 1844 y 1845. Los pasajes del *Manifiesto* que ajustan cuentas a las objeciones de la burguesía al comunismo, también dejan claro que el comunismo significa el fin, no solo del trabajo asalariado, sino de todas las formas de compraventa. La misma sección insiste en que la familia burguesa, que caracteriza como una forma de prostitución legalizada, también está condenada a desaparecer.

Los *Principios del comunismo* ocupan más espacio que el *Manifiesto* para definir otros aspectos de la nueva sociedad. Por ejemplo, enfatizan que el comunismo reemplazará la anarquía de las fuerzas del mercado con la gestión de las fuerzas productivas de la humanidad «según un plan resultante de los medios existentes y de las necesidades de toda la sociedad» (*op. cit.*, Pág. 16). Al mismo tiempo, el texto desarrolla el tema de que la

abolición de las clases será posible en un futuro porque el comunismo será una sociedad de abundancia: «... mejoras y desarrollos científicos ya efectuados, tomarán un impulso completamente nuevo y pondrán a disposición de la sociedad una cantidad totalmente suficiente de productos. De esta manera, la sociedad elaborará suficiente cantidad de productos como para poder disponer la distribución de tal suerte que se satisfagan las necesidades de todos sus miembros. De ese modo se tornará superflua la división de la sociedad en clases diferentes, opuestas entre sí» (Pág. 16).

Por consiguiente, si el comunismo se dedica al «libre desarrollo de todos», tiene que ser una sociedad que ha abolido la división del trabajo que conocemos: «La explotación colectiva de la producción no puede efectuarse mediante personas como las actuales, cada una de las cuales se halla subordinada a un único ramo de la producción, está encadenada a él, es explotada por él, cada una de las cuales sólo ha desarrollado una sola de sus facultades a expensas de todas las demás, únicamente conoce un solo ramo, o sólo una subdivisión de un ramo de la producción global... La industria explotada colectiva y planificadamente por toda la sociedad, presupone en última instancia, seres humanos cuyas facultades se hayan desarrollado en todas las facetas, que estén en condiciones de poseer una visión panorámica de todo el sistema de la producción» (Pág. 17).

Otra división que tiene que ser liquidada es la que existe entre la ciudad y el campo: «La dispersión de la población agrícola en el campo, a la par del hacinamiento de la población industrial en las grandes urbes, es una situación que sólo responde a una fase aún poco desarrollada de la agricultura y de la industria, es un obstáculo a cualquier desarrollo ulterior, que ya se está tornando nítidamente palpable» (Pág. 17).

Este punto se consideró tan importante que la tarea de acabar con la división entre la ciudad y el campo se incluye como una de las medidas «de transición» al comunismo, tanto en

los *Principios* como en el *Manifiesto*. Y es un asunto de acuciante importancia en el mundo actual de megaciudades infladas y polución en aumento (volveremos sobre esta cuestión con más detalle en un próximo artículo, cuando consideremos cómo se las arreglará la revolución comunista con la «crisis ecológica»).

Estas descripciones generales de la futura sociedad comunista están en continuidad con las que contenían los primeros escritos de Marx, y hoy no necesitan casi ninguna modificación. Al contrario, las medidas específicas económicas y sociales que se apuntan en el *Manifiesto* como los medios para alcanzar esos objetivos están –como Marx y Engels reconocieron en vida– mucho más ligadas a la época, por dos razones básicas entrelazadas:

- el hecho de que el capitalismo, en la época en que se escribió el *Manifiesto*, todavía estaba en su fase ascendente, y aún no había desarrollado todas las condiciones objetivas para la revolución comunista;
- el hecho de que la clase obrera no había tenido ninguna experiencia concreta de una situación revolucionaria, y por eso, no conocía ninguno de los medios por los que podría asumir el poder político, ni de las medidas iniciales económicas y sociales que tendría que tomar una vez que tuviera el poder.

Estas son las medidas que el *Manifiesto* contempla considerando que «en los países más avanzados podrán ser puestas en práctica casi en todas partes» cuando el proletariado haya tomado el poder:

«1. Expropiación de la propiedad territorial y empleo de la renta de la tierra para los gastos del estado.

2. Fuerte impuesto progresivo.

3. abolición del derecho de herencia.

4. *Confiscación de la propiedad de todos los emigrados y sediciosos.*
5. *Centralización del crédito en manos del Estado por medio de un Banco nacional con capital del Estado y monopolio exclusivo.*
6. *Centralización en manos del Estado de todos los medios de transporte.*
7. *Multiplificación de las empresas fabriles pertenecientes al Estado y de los instrumentos de producción, roturación de los terrenos incultos y mejoramiento de las tierras, según un plan general.*
8. *Obligación de trabajar para todos; organización de ejércitos industriales, particularmente para la agricultura.*
9. *Combinación de la agricultura y la industria; medidas encaminadas a hacer desaparecer gradualmente la oposición entre la ciudad y el campo.*
10. *Educación pública y gratuita de todos los niños; abolición del trabajo de estos en las fábricas tal como se practica hoy; régimen de educación combinado con la producción material, etc.» (Págs. 42 y 43).*

A primera vista es evidente que, en el período de decadencia del capitalismo, la mayoría de estas medidas han mostrado ser compatibles con la supervivencia del capitalismo - realmente muchas de ellas han sido adoptadas por el capitalismo precisamente para sobrevivir en esta época. El período decadente es el período de capitalismo de Estado universal: la centralización del crédito en manos del Estado, la formación de ejércitos industriales, la nacionalización de los transportes y las comunicaciones, educación gratuita en las escuelas del Estado... en mayor o menor medida, y en diferentes momentos, cualquier Estado capitalista ha adoptado tales medidas desde 1914, y los regímenes estalinistas, que se reivindicaban de llevar a cabo el programa del *Manifiesto comunista*, han adoptado todas ellas.

Los estalinistas basaban sus credenciales «marxistas» en parte en el hecho de que ellos habían puesto en práctica muchas de las medidas contempladas en el *Manifiesto*. Los anarquistas por su parte, también destacan esa continuidad, aunque en sentido completamente negativo, por supuesto, y así pueden apuntar algunas diatribas «proféticas» de Bakunin, para «probar» que Stalin realmente era el heredero lógico de Marx.

De hecho esta forma de ver las cosas es completamente superficial y solo sirve para justificar actitudes políticas burguesas particulares. Pero antes de explicar por qué las medidas económicas y sociales planteadas en el *Manifiesto* ya no son aplicables en general, tenemos que destacar la validez del método que subyace tras ellas.

La necesidad de un período de transición

Elementos tan arraigados de la sociedad capitalistas como el trabajo asalariado, las divisiones de clase, y el Estado, no podrían abolirse de la noche a la mañana, como pretendían los anarquistas contemporáneos de Marx, y como pretenden aún sus descendientes de estos últimos tiempos (las diferentes cuadrillas de consejistas y modernistas). El capitalismo ha creado un potencial de abundancia, pero eso no significa que la abundancia vaya a aparecer como por arte de magia el día después de la revolución. Por el contrario, la revolución es una respuesta a una profunda desorganización de la sociedad y, al menos durante una fase inicial, tenderá a intensificar más esta desorganización. Un inmenso trabajo de reconstrucción, educación y reorganización aguarda al proletariado victorioso. Siglos, milenios de hábitos arraigados, todos los escombros ideológicos del viejo mundo tendrán que limpiarse. La tarea es enorme y sin precedentes, y

los vendedores de soluciones instantáneas son vendedores de ilusiones. Por esto el *Manifiesto* tiene razón cuando habla de que el proletariado victorioso necesita «aumentar con la mayor rapidez posible la suma de las fuerzas productivas», y hacerlo al principio mediante «una violación despótica del derecho de propiedad y de las relaciones burguesas de producción, es decir, por la adopción de medidas que desde el punto de vista económico parecerán insuficientes e insostenibles, pero que en el curso del movimiento se sobrepasarán a sí mismas y serán indispensables como medio para transformar radicalmente todo el modo de producción» (Pág. 42). Esta visión general del proletariado poniendo en marcha una dinámica hacia el comunismo mas que implantándolo por decreto, sigue siendo perfectamente correcta, incluso si podemos, con el beneficio de la retrospectiva, reconocer que esta dinámica no deriva de poner la acumulación de capital en manos del Estado, sino en el proletariado autoorganizado revolucionando los mismos principios de la acumulación capitalista (por ej. subordinando la producción al consumo; por la «violación despótica» de la economía mercantil y del trabajo asalariado; a través del control directo del proletariado del aparato productivo, etc.).

El principio de centralización

De nuevo, al contrario que los anarquistas, cuya adhesión al «federalismo» reflejaba el localismo pequeño burgués y el individualismo de esta corriente, el marxismo siempre ha insistido en que el caos capitalista y la competencia solo pueden superarse por medio de la más estricta centralización a escala global -centralización de las fuerzas productivas por el proletariado, centralización de los propios órganos políticos/económicos del proletariado. La experiencia ha mostrado que esta centralización es muy diferente de la

centralización burocrática del Estado capitalista; incluso que el proletariado tiene que desconfiar del centralismo del Estado post-revolucionario. Pero ni puede derroscarse el aparato de Estado capitalista, ni se pueden resistir las tendencias contra-revolucionarias del Estado «de transición», a menos que el proletariado haya centralizado sus propias fuerzas. A este nivel, una vez más, la apreciación general que contiene el *Manifiesto* sigue siendo válida hoy.

Los límites impuestos por la historia

Si embargo, como dijo Engels en su introducción a la edición de 1872, mientras «... *los principios generales expuestos en este Manifiesto siguen siendo hoy, en su conjunto, enteramente acertados... la aplicación práctica de estos principios dependerá siempre y en todas partes de las circunstancias históricas existentes, y que, por tanto, no se concede importancia exclusiva a las medidas enumeradas al final del capítulo II. Este pasaje tendría que ser redactado hoy de distinta manera, en más de un aspecto*». Y luego continúa para mencionar «*el desarrollo colosal de la gran industria en los últimos 25 años*», y, como ya hemos visto, la experiencia revolucionaria de la clase obrera en 1848 y 1871.

La referencia al desarrollo de la industria moderna es particularmente relevante aquí porque indica que Marx y Engels, a través de las medidas económicas propuestas en el *Manifiesto*, tenían intención de empujar el desarrollo del capitalismo en una época en que muchos países todavía no habían completado su revolución burguesa. Esto puede verificarse al ver las *Reivindicaciones del Partido comunista en Alemania*, que la Liga comunista distribuyó como un panfleto durante los alzamientos revolucionarios en Alemania en 1848. Sabemos que Marx fue bastante explícito en esa época sobre la necesidad de que la

burguesía llegara al poder en Alemania como una precondition para la revolución proletaria. Así pues, las medidas propuestas en ese panfleto, tenían el propósito de empujar a la burguesía alemana a salir de su atraso feudal, y de extender las relaciones burguesas de producción tan rápidamente como fuera posible: pero muchas de las medidas propuestas en el panfleto – importante aumento progresivo de los impuestos, un banco estatal, nacionalización de la tierra y el transporte, educación gratuita– son las que se plantean en el *Manifiesto*. Discutiremos en un próximo artículo hasta qué punto los hechos confirmarían o refutarían las perspectivas de Marx para la revolución en Alemania, pero el hecho es que, si ya Marx y Engels en vida vieron que las medidas propuestas en el *Manifiesto* estaban desfasadas, hay que darse cuenta de que tienen aún mucha menos relevancia en el período de decadencia, cuando el capitalismo ya hace tiempo que ha establecido su dominación mundial, e incluso ha sobrevivido más de lo necesario para el progreso en cualquier punto del mundo.

Esto no es para decir que en la época de Marx y Engels, o en el movimiento revolucionario que vino tras ellos, hubiera una claridad sobre el tipo de medidas que el proletariado victorioso tendría que tomar para iniciar una dinámica hacia el comunismo. Al contrario, las confusiones sobre la posibilidad de que la clase obrera usara las nacionalizaciones, el crédito estatal, y otras medidas de capitalismo de Estado como escalones hacia el comunismo, persistieron a lo largo del siglo XIX y jugaron un papel negativo durante el curso de la revolución en Rusia. Tuvo que ocurrir la derrota de esta revolución, la transformación del bastión proletario en un espantoso capitalismo de Estado tiránico, y un montón de reflexión y debates después entre los revolucionarios, para que se abandonaran finalmente tales

ambigüedades. Pero ya volveremos también sobre eso en próximos artículos.

La prueba de la práctica

La parte final del *Manifiesto* concierne a las tácticas que tienen que seguir los comunistas en diferentes países, particularmente en aquellos en los que estaba, o parecía estar al orden del día la lucha contra el absolutismo feudal. En el próximo artículo de esta serie, examinaremos cómo la intervención práctica de los comunistas en los alzamientos paneuropeos de 1848, clarificó las perspectivas de la revolución proletaria y confirmó o desmintió las consideraciones tácticas contenidas en el *Manifiesto*.

VI - Las Revoluciones de 1848: la perspectiva comunista se hace más clara

Como vimos en el último artículo, el *Manifiesto comunista* se escribió en anticipación de un inminente estallido revolucionario. Con estas expectativas, no era una voz clamando en el desierto:

«... la conciencia de una inminente revolución social... no estaba, y de forma significativa, confinada a los revolucionarios, que la expresaban con la mayor elaboración, ni a las clases dirigentes, cuyo miedo de las masas empobrecidas sale a la superficie en tiempos de cambio social. También los pobres la sentían. Los estratos ilustrados del pueblo la expresaban. Toda “persona bien informada”, escribía desde Amsterdam el cónsul americano durante la hambruna de 1847, informando sobre los sentimientos de los inmigrantes alemanes que pasaban a través de Holanda, “expresa la creencia de que la crisis presente está tan profundamente entretejida en los acontecimientos del período presente, que es el comienzo de esa gran revolución que ellos consideran que, tarde o temprano, va a disolver el estado actual de las cosas”»³⁴.

Confianza en que se iban a producir grandes alzamientos sociales, pero con la conciencia de que las naciones de Europa estaban en diferentes estadios del desarrollo histórico, la última sección del *Manifiesto comunista* plantea ciertas consideraciones tácticas para la intervención de la minoría comunista.

El punto de vista general era el mismo en cualquier caso: *«Los comunistas luchan por alcanzar los objetivos e intereses inmediatos de la clase obrera; pero, al mismo tiempo defienden también,*

³⁴ E.J. Hobsbawm, *The Age of Revolution 1789-48*.

dentro del movimiento actual, el porvenir de ese movimiento... En resumen, los comunistas apoyan por doquier todo movimiento revolucionario contra el régimen social y político existente. En todos estos movimientos ponen en primer término, como cuestión fundamental del movimiento, la cuestión de la propiedad, cualquiera que sea la forma más o menos desarrollada que ésta revista»³⁵.

Más concretamente, reconociendo que la mayoría de países de Europa todavía no habían alcanzado el estadio de la democracia burguesa, que la independencia nacional y la unificación todavía era una cuestión central en países como Italia, Suiza y Polonia, los comunistas se comprometían a luchar junto con los partidos democráticos burgueses y los partidos de la pequeña burguesía radical, contra los vestigios del atraso feudal y el absolutismo.

La táctica se describió particularmente en detalle respecto a Alemania:

«Los comunistas fijan su principal atención en Alemania, porque Alemania se halla en vísperas de una revolución burguesa y porque llevará a cabo esta revolución bajo las condiciones más progresivas de la civilización europea en general, y con un proletariado mucho más desarrollado que el de Inglaterra en el siglo XVII y el de Francia en el siglo XVIII, y, por lo tanto, la revolución burguesa alemana no podrá ser sino el prelude inmediato de una revolución proletaria»³⁶.

Así pues: la táctica era apoyar a la burguesía en la medida en que llevaba a cabo la revolución antifeudal, pero defendiendo siempre la autonomía del proletariado, sobre todo porque las expectativas eran las de *«una revolución proletaria inmediatamente después»*. ¿Hasta qué punto confirman estos pronósticos los

³⁵ Marx-Engels, *Obras escogidas*, Akal 1975.

³⁶ *Ídem*.

sucesos de 1848? ¿Qué lecciones sacaron Marx y su «partido» de los resultados de esos sucesos?

Como hemos dicho, en 1848 Europa estaba a diferentes niveles políticos y sociales. Solamente en Gran Bretaña el capitalismo estaba completamente desarrollado y la clase obrera era la mayoría de la población. En Francia, la clase obrera había adquirido un fondo considerable de experiencia política por su participación en una serie de alzamientos revolucionarios desde 1789. Pero esta relativa madurez política estaba casi completamente restringida al proletariado parisino, e incluso en París, la producción industrial a gran escala todavía estaba en sus primeras etapas, lo que significaba que las fracciones políticas de la clase obrera (blanquistas, proudhonistas, etc.) tendían a reflejar el peso de los prejuicios y concepciones artesanales obsoletos. Por lo que concierne al resto de Europa –España, Italia, Alemania, las regiones centrales y orientales– las condiciones políticas y sociales todavía eran extremadamente atrasadas. Estas áreas estaban divididas en su mayor parte en un mosaico de pequeños reinos y no existían como naciones-Estado centralizadas. Los vestigios feudales de todo tipo pesaban mucho sobre la sociedad y las estructuras del Estado.

Así, en la mayoría de países, lo primero era completar la revolución burguesa, barrer los viejos residuos feudales, establecer naciones-Estado unificadas, instalar el régimen político de la democracia burguesa. Además habían cambiado muchas cosas desde los días de la revolución burguesa «clásica» de 1789, introduciendo una serie de complicaciones y contradicciones en la situación. Para empezar, los alzamientos revolucionarios de 1848 estuvieron provocados, no tanto por una crisis «feudal», sino por una de las grandes crisis cíclicas de juventud del capitalismo –la gran depresión de 1847, que,

consecuencia de una serie de cosechas desastrosas, redujo las condiciones de vida de las masas a un nivel intolerable. En segundo lugar, quienes dirigieron los levantamientos contra el viejo orden fueron sobre todo las masas urbanas proletarias o semiproletarizadas de París, Berlín, Viena y otras ciudades. Y como había señalado el *Manifiesto*, el proletariado ya se había convertido en una fuerza mucho más destacada que en 1789; no sólo a nivel social, sino también a nivel político. El auge del movimiento Cartista en Gran Bretaña había confirmado esto. Pero, primero y principal, fue el gran alzamiento de Junio de 1848 en París lo que verificó la realidad del proletariado como se definía en el *Manifiesto*: como una fuerza política independiente irrevocablemente opuesta al gobierno del capital.

En Febrero de 1848, la clase obrera parisina había sido la principal fuerza social en las barricadas durante el alzamiento que derrocó la monarquía de Luís-Felipe e instauró la República. Pero en pocos meses, el antagonismo social entre el proletariado y la burguesía «democrática» se había hecho evidente y agudo, a medida que quedaba claro que ésta no era capaz de hacer nada para aliviar la insatisfacción económica de aquél. La resistencia del proletariado se expresaba en la reivindicación confusa de «el derecho al trabajo», cuando el gobierno cerró los talleres nacionales, que habían dado a los trabajadores un mínimo de desahogo ante el desempleo. Sin embargo, como argumentó Marx en *La Lucha de clases en Francia*, escrito en 1850, tras esta desafortunada consigna yacían los comienzos de un movimiento para la supresión de la propiedad privada. Ciertamente la propia burguesía era consciente del peligro; cuando los obreros parisinos levantaron las barricadas para defender los talleres nacionales, el alzamiento fue sofocado con la mayor ferocidad. «*Es sabido cómo los obreros, con una valentía y una genialidad sin ejemplo, sin jefes, sin un plan común, sin medios, carentes de armas en*

su mayor parte, tuvieron en jaque durante cinco días al ejército, a la Guardia móvil, a la Guardia nacional de París y a la que acudió en tropel de las provincias. Y es sabido cómo la burguesía se vengó con una brutalidad inaudita del miedo mortal que había pasado, exterminando a más de 3000 prisioneros»³⁷.

Este alzamiento confirmaba de hecho los peores temores de la burguesía en Europa, y su desenlace iba a tener un profundo efecto en el desarrollo posterior del movimiento revolucionario. Traumatizada por el espectro del proletariado, a la burguesía le fallaron los nervios y se encontró incapaz de llevar a cabo su propia revolución contra el orden establecido. Esto se amplificaba por factores materiales, por supuesto: en los países dominados por el absolutismo, el nerviosismo político de la burguesía también era resultado del atraso de su desarrollo económico y político. En cualquier caso, el resultado era que, más que apoyarse en las energías de las masas en su batalla contra el poder feudal, como había hecho en 1789, la burguesía se comprometía más y más con la reacción para contener la amenaza «de abajo». Este compromiso tomó varias formas. En Francia produjo la extraña anomalía del segundo Bonaparte, que subió a la recámara del poder porque los mecanismos «democráticos» de la burguesía parecía que sólo abrían la puerta a los fríos vientos del descontento social y la inestabilidad política. En Alemania, se encarnó en una burguesía particularmente tímida y falta de voluntad, cuya falta de resolución frente a la reacción absolutista Marx puso como un trapo varias veces, especialmente en el artículo publicado en *La Nueva gaceta renana* del 15 de Diciembre de 1848, «La burguesía y la contrarrevolución»: «*La burguesía alemana se había desarrollado tan perezosamente, tan pusilánimemente, tan lentamente, que se vio*

³⁷ *Las Luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Marx-Engels.

amenazadoramente confrontada por el proletariado y por todos aquellos sectores de la población relacionados con el proletariado por lo que concierne a sus intereses y sus ideas, en el mismo momento de su propia confrontación amenazante con el feudalismo y el absolutismo». Esto la hizo «irrelevante contra cada uno de sus oponentes, tomados individualmente, porque siempre veía al otro enfrente de sí o por detrás; inclinada desde el comienzo a trampear con el pueblo y comprometerse con los representantes coronados de la vieja sociedad... sin fe en sí misma, sin fe en el pueblo, quejándose de los de arriba y temblando ante los de abajo... un infausto viejo condenado a conducir y estrellar los primeros impulsos de juventud de un pueblo robusto en sus propios intereses seniles –sin dientes, sin ojos, sin gusto, sin nada– esta era la naturaleza de la burguesía prusiana que se encontró a sí misma a la cabeza del estado prusiano después de la revolución de Marzo».

Pero aunque la burguesía tuviera un «terror mortal» ante el proletariado, éste no estaba suficientemente maduro, históricamente hablando, para asumir la dirección política de las revoluciones. Ya la misma clase obrera británica, tan poderosa, se había aislado en cierta forma de los sucesos en el terreno europeo; y el Cartismo, a pesar de que existía una tendencia a la «fuerza física» en su ala izquierda, aspiraba sobre todo a encontrar un puesto para la clase obrera en la sociedad «democrática», o sea, burguesa. Ciertamente, la burguesía británica fue lo suficientemente inteligente para encontrar la forma de incorporar gradualmente la reivindicación del sufragio universal de tal modo que, lejos de constituir una amenaza para el reino político del capital, como el propio Marx había pensado, se convirtió cada vez más en uno de sus pilares. Además, en el mismo momento en que la Europa continental estaba en mitad de todos esos alzamientos, el capitalismo británico estaba ya en los albores de una nueva fase de expansión. En Francia, aunque la clase obrera había estado políticamente a la altura de las circunstancias, había sido incapaz de evitar las trampas de la

burguesía, y aún menos de erigirse como portadora de un nuevo proyecto social. El levantamiento de Junio del 48 había sido provocado de cabo a rabo por la burguesía, y las aspiraciones comunistas que contenía eran más implícitas que explícitas. Como planteó Marx en *La Lucha de clases en Francia* («La derrota de Junio de 1848»): «*El proletariado de París fue **obligado** por la burguesía a hacer la insurrección de Junio. Ya en esto iba implícita su condena al fracaso. Ni su necesidad directa y confesada le impulsaba a querer conseguir por la fuerza el derrocamiento de la burguesía, ni tenía aún fuerzas bastantes para imponerse esta misión. El Moniteur hubo de hacerle saber oficialmente que habían pasado los tiempos en que la república tenía que rendir honores a sus ilusiones, y fue su derrota la que le convenció de esta verdad: que hasta el más mínimo mejoramiento de su situación es, **dentro** de la república burguesa, una **utopía**; y una utopía que se convierte en crimen tan pronto como quiere transformarse en realidad...*».

Así, lejos de evolucionar rápidamente a una revolución proletaria, como esperaba el *Manifiesto*, los movimientos de 1848 a duras penas resultaron en la conclusión por la burguesía de su propia revolución.

La intervención de la Liga de los comunistas

Las revoluciones de 1848 dieron muy temprano su bautismo de fuego a la Liga de los comunistas. Rara vez una organización comunista se ha visto recompensada, apenas tras su nacimiento, con la recompensa a veces tan incierta de verse metida en el torbellino de un gigantesco movimiento revolucionario. Marx y Engels, que habían optado por el exilio político lejos del ridículo régimen Junker, volvieron a Alemania para tomar parte en los sucesos hacia los que necesariamente los guiaban sus convicciones. Teniendo en cuenta la falta total de

experiencia directa de la Liga de los comunistas en acontecimientos de tal escala, hubiera sido sorprendente que el trabajo que la organización desarrolló en esta fase –incluyendo el trabajo de sus elementos teóricos más avanzados– se viera libre de errores, a veces bastante serios. Pero la cuestión básica no es si la Liga de los comunistas cometió errores o no, sino si su intervención global fue consistente con las tareas fundamentales que ella misma se había dado en su plataforma de principios políticos y tácticas, *el Manifiesto comunista*.

Uno de los rasgos más sorprendentes de la intervención de la Liga de los comunistas en la revolución alemana de 1848 es su oposición al extremismo revolucionario fácil. Para la burguesía –o al menos en los órganos de propaganda– los comunistas eran el *non plus ultra* del fanatismo y el terrorismo, agentes feroces de la destrucción y la nivelación social forzada. El propio Marx durante este período era conocido como el «doctor del terror rojo» y era constantemente acusado de complots y maquinaciones tortuosas para asesinar a las cabezas coronadas de Europa. Sin embargo en la práctica, la actividad de el «partido de Marx» en este período es notoria por su sobriedad.

En primer lugar, durante los primeros días embriagadores de la revolución, Marx se opuso públicamente al romanticismo revolucionario de las «legiones» organizadas en Francia por expatriados revolucionarios y destinadas a exportar la revolución a Alemania a punta de bayoneta. Contra esto, Marx señaló que la revolución no era en principio una cuestión militar, sino política y social; también señaló secamente que la burguesía «democrática» francesa sólo estaba demasiado agradecida de ver a esos revolucionarios alemanes problemáticos marcharse para combatir a los tiranos feudales de Alemania –y que no había olvidado avisar a las autoridades alemanas de su llegada. En la

misma onda, Marx se levantó contra un alzamiento aislado y a destiempo en Colonia en la fase de declive de la revolución, puesto que esto hubiera llevado de nuevo a las masas a los brazos abiertos de la reacción, que había tomado medidas explícitas para provocar el alzamiento.

A un nivel político más general, Marx también tuvo que combatir a esos comunistas que creían que la revolución de los obreros y el advenimiento del comunismo se planteaban a corto plazo; que desdeñaban la lucha por la democracia política burguesa y consideraban que los comunistas sólo deberían hablar de las condiciones de la clase obrera y de la necesidad del comunismo. En Colonia, donde Marx pasó la mayor parte del período revolucionario como editor del periódico radical democrático *La Nueva gaceta renana*, el principal defensor de esta visión era el buen Dr. Gotteschalk, que se consideraba a sí mismo un verdadero hombre del pueblo, y castigaba a Marx diciéndole que no era más que un teórico de salón, porque teorizaba tenazmente que Alemania todavía no estaba lista para el comunismo, que primero la burguesía tendría que llegar al poder y sacar a Alemania de su atraso feudal; y que consecuentemente, la tarea de los comunistas era apoyar a la burguesía «desde la izquierda», participando en el movimiento popular para garantizar que éste empuje continuamente a la burguesía hasta los límites de su oposición con el orden feudal.

En términos organizacionales prácticos, esto significaba participar en las Uniones democráticas que se crearon para, como su nombre indica, agrupar a todos los que estuvieran consistente y sinceramente luchando contra el absolutismo y por el establecimiento de estructuras políticas democráticas burguesas. Pero se puede decir que, reaccionando contra los excesos voluntaristas de aquellos que querían pasar por alto la

fase democrática burguesa, Marx fue demasiado lejos en el otro sentido y olvidó algunos de los principios establecidos en *el Manifiesto*. En Colonia, la tendencia de Gottschalk era la mayoría de la Liga, y para contrarrestar su influencia, Marx disolvió la Liga en un momento dado. Políticamente, la Nueva *gaceta renana* se pasó todo un período sin decir nada de las condiciones de los obreros, y en particular sobre la necesidad para los obreros de guardar su autonomía política frente a todas las facciones de la burguesía y la pequeña burguesía. Esto era malamente compatible con las nociones de independencia proletaria planteadas en el *Manifiesto*, y como veremos, Marx hizo una autocrítica a esta cuestión particular en los primeros intentos de sacar un balance de la actividad de la Liga de los comunistas en el movimiento. Pero hay un punto básico: lo que guiaba a Marx en este periodo, como a través de toda su vida, era el reconocimiento de que el comunismo tenía que ser más que una necesidad en términos de necesidad humana fundamental: también tenía que ser una posibilidad real teniendo en cuenta las condiciones objetivas alcanzadas por el desarrollo social e histórico. Este debate iba a reemerger en la Liga también en la resaca de la revolución.

Lecciones de la derrota: la necesidad de autonomía proletaria

En muchos aspectos, las contribuciones políticas más importantes de la Liga de los Comunistas, aparte por supuesto del propio *Manifiesto*, son los documentos escritos en el epílogo de los movimientos de 1848; el balance que sacó la propia organización de su participación en las revueltas. Esto es cierto incluso aunque los debates que esos documentos expresaban o

provocaban iban a llevar a una escisión fundamental y a la disolución de la organización.

En la circular del comité central de la Liga de los comunistas, publicada en Marzo de 1850, hay una crítica -de hecho una autocrítica, puesto que fue el propio Marx quien escribió el texto- de las actividades de la Liga en los sucesos revolucionarios. Mientras que el documento afirma sin duda que los pronósticos políticos generales de la Liga se han confirmado ampliamente por los sucesos, y mientras que sus miembros han sido siempre los combatientes más determinados de la causa revolucionaria, el debilitamiento organizacional de la Liga –en efecto, su disolución durante los primeros estadios de la revolución en Alemania– había expuesto gravemente a la clase obrera a la dominación política de los demócratas pequeñoburgueses: «... *la primitiva y sólida organización de la Liga se ha debilitado considerablemente. Gran parte de sus miembros –los que participaron directamente en el movimiento revolucionario– creían que ya había pasado la época de las sociedades secretas y que bastaba con la sola actividad pública. Algunos círculos y comunidades (las unidades básicas de la organización de la Liga) han ido debilitando sus conexiones con el Comité central y terminaron por romperlas poco a poco. Así pues, mientras el partido democrático, el partido de la pequeña burguesía, fortalecía su organización en Alemania, el partido obrero perdía su única base firme, a lo sumo conservaba su organización en algunas localidades, para fines puramente locales, y por eso, en el movimiento general, cayó por entero bajo la influencia y la dirección de los demócratas pequeñoburgueses. Hay que acabar con tal estado de cosas, hay que restablecer la independencia de los obreros*»³⁸. Y no hay duda de que el elemento más importante en este texto es aclarar la necesidad de luchar por la más completa

³⁸ «Mensaje del Comité central a la Liga de los comunistas», *ídem*.

independencia política y organizacional de la clase obrera, incluso durante revoluciones dirigidas por otras clases sociales.

Esto era una necesidad por dos razones.

Primero de todo si, como en Alemania, la burguesía se mostraba incapaz de cumplir sus propias tareas revolucionarias, el proletariado necesitaba actuar y organizarse independientemente para empujar hacia la revolución a pesar de las resistencias y el conservadurismo de la burguesía: aquí el modelo era hasta cierto punto la primera Comuna de París, la de 1793, cuando las masas populares se habían organizado en asambleas locales o secciones, centralizadas a nivel de ciudad en la Comuna, para empujar a la burguesía Jacobina a continuar el ímpetu de la revolución.

Al mismo tiempo, incluso si los elementos democráticos más radicales llegaran al poder, se verían obligados por la lógica de su posición a dar de lado a los obreros y someterlos al orden y la disciplina burguesa, tan pronto como se convirtieran en los nuevos timoneles del estado. Esto había sido cierto durante y después de 1793, cuando la burguesía empezó a descubrir más y más «enemigos a la izquierda»; se había demostrado con sangre en los sucesos de Junio de 1848 en París; y en opinión de Marx, sucedería de nuevo con el nuevo asalto de la revolución en Alemania. Marx predijo que, después de la caída de la burguesía liberal por su incapacidad para confrontar el poder absolutista, los demócratas pequeñoburgueses tendrían que acceder al liderazgo del próximo gobierno revolucionario, pero que también ellos intentarían en el acto desarmar y atacar a la clase obrera. Y que por esta misma razón, el proletariado sólo podría defenderse de tales ataques manteniendo su independencia de clase. Esta independencia tenía tres dimensiones:

- La existencia y acción de una organización comunista como la fracción política más avanzada de la clase:

«En los momentos presentes, cuando la pequeña burguesía democrática es oprimida en todas partes, ésta exhorta en general al proletariado a la unión y a la reconciliación, le tiende la mano y trata de crear un gran partido de oposición que abarque todas las tendencias del partido democrático, es decir, trata de arrastrar al proletariado a una organización de partido donde han de predominar las frases socialdemócratas de tipo general, tras las que se ocultarán los intereses particulares de la democracia pequeñoburguesa, y en la que las reivindicaciones especiales del proletariado han de mantenerse reservadas en aras de la tan deseada paz. Semejante unión sería hecha en exclusivo beneficio de la pequeña burguesía democrática y en indudable perjuicio del proletariado. Este habría perdido la posición independiente que conquistó a costa de tantos esfuerzos y habría caído una vez más en la situación de simple apéndice de la democracia burguesa oficial. Tal unión debe ser, por tanto, resueltamente rechazada. En vez de descender una vez más al papel de coro destinado a jalearse a los demócratas burgueses, los obreros, y ante todo la Liga, deben procurar establecer junto a los demócratas oficiales una organización independiente del partido obrero, a la vez legal y secreta, y hacer de cada comunidad el centro y núcleo de sociedades obreras, en las que la actitud y los intereses del proletariado puedan discutirse independientemente de las influencias burguesas»³⁹.

- El mantenimiento de reivindicaciones autónomas de clase, respaldadas por organizaciones unitarias de la clase, órganos que reagrupen a todos los trabajadores como obreros: *«Durante la lucha y después de ella los obreros deben aprovechar todas las oportunidades para presentar sus propias demandas al lado de las demandas de los demócratas burgueses. Deben exigir garantías para los obreros tan pronto como los demócratas burgueses se dispongan a tomar el poder. Si fuere preciso, estas garantías deben ser arrancadas por la fuerza. En general, es preciso procurar que los nuevos gobernantes se obliguen a las mayores concesiones y promesas; es el medio más seguro de comprometerles.*

³⁹ Ídem.

Los obreros deben contener por lo general y en la medida de lo posible el entusiasmo provocado por la nueva situación y la embriaguez del triunfo que sigue a toda lucha callejera victoriosa, oponiendo a todo esto una apreciación fría y serena de los acontecimientos y manifestando abiertamente su desconfianza hacia el nuevo gobierno. Al lado de los nuevos gobiernos oficiales, los obreros deberán constituir inmediatamente gobiernos obreros revolucionarios, ya sea en forma de comités o consejos municipales, ya en forma de clubes obreros o de comités obreros, de tal manera que los gobiernos democrático-burgueses no sólo pierdan inmediatamente el apoyo de los obreros, sino que se vean desde el primer momento vigilados y amenazados por autoridades tras las cuales se halla la masa entera de los obreros. En una palabra, desde el primer momento de la victoria es preciso encauzar la desconfianza no ya contra el partido reaccionario derrotado, sino contra los antiguos aliados, contra el partido que quiera explotar la victoria común en su exclusivo beneficio»⁴⁰. Estos órganos tienen que ser armados; en ningún momento el proletariado tiene que ser seducido para capitular sus armas ante el gobierno oficial: «Pero para poder oponerse enérgica y amenazadoramente a este partido, cuya traición a los obreros comenzará desde los primeros momentos de la victoria, éstos deben estar armados y tener su organización. Se procederá inmediatamente a armar a todo el proletariado con fusiles, carabinas, cañones y municiones; es preciso oponerse al resurgimiento de la vieja Milicia burguesa dirigida contra los obreros. Donde no puedan ser tomadas estas medidas, los obreros deben tratar de organizarse independientemente como Guardia proletaria, con jefes y un Estado mayor central elegidos por ellos mismos, y ponerse a las órdenes, no del gobierno, sino de los Consejos municipales revolucionarios creados por los mismos obreros. Donde los obreros trabajen en empresas del Estado, deberán procurar su armamento y organización en cuerpos especiales con mandos elegidos por ellos mismos o bien como unidades que formen parte de la Guardia proletaria. Bajo ningún pretexto entregarán sus armas ni

⁴⁰ Ídem.

municiones; todo intento de desarme será rechazado en caso de necesidad, por la fuerza de las armas»⁴¹.

Estas conclusiones, estas definiciones de lo que implica prácticamente la independencia de clase en una situación revolucionaria, son importantes, no tanto como una prescripción inmediata para un tipo de revolución que ya no estaba en el orden del día, sino como anticipaciones históricas del futuro fácilmente reconocibles –de los conflictos revolucionarios de 1871, 1905 y 1917, cuando la clase obrera iba a formar sus propios órganos de combate político y a presentarse como un candidato viable al poder. Aquí, en la circular de la Liga, está la noción completa del doble poder, una situación social en la que la clase obrera empieza a ganar tal grado de autonomía política y organizacional que plantea una amenaza directa a la gestión burguesa de la sociedad; y más allá de la situación inherentemente inestable del doble poder, la noción de la dictadura del proletariado, la toma y el ejercicio del poder político por la clase obrera organizada. En el texto de la Liga, es evidente que las formas embrionarias de este poder proletario surgen fuera y en oposición a los órganos oficiales del estado burgués. Son (Marx se refiere específicamente aquí a los clubes obreros) *«una unión del conjunto de la clase obrera contra el conjunto de la clase burguesa –la formación de un Estado obrero contra el Estado burgués»⁴²*. Consecuentemente estas líneas ya contienen la simiente de la posición de que la toma del poder por la clase obrera implica, no la toma del aparato de Estado existente, sino su violenta destrucción por los propios órganos de poder de los obreros. Sólo las simientes, porque esta posición no había sido clarificada en absoluto por experiencias históricas decisivas:

⁴¹ Ídem.

⁴² «Las luchas de clases en Francia», *op. cit.*

aunque *El 18 Brumario de Luís-Bonaparte* hace una referencia explícita, de pasada, a la necesidad de destruir el Estado más que tomar su control (*«todas las revoluciones políticas perfeccionaron esta máquina en lugar de destruirla»*), durante el mismo período, Marx todavía estaba convencido de que los obreros podrían llegar al poder en algunos países (por ejemplo Gran Bretaña) por el sufragio universal. El asunto se trataba más respecto a las condiciones nacionales particulares que como un problema general de principios.

Esta cuestión no se aclaró finalmente hasta que el movimiento histórico real del proletariado intervino decisivamente en la discusión: la Comuna de París sentenció. Pero ya podemos ver la continuidad entre las conclusiones que se habían trazado y la Comuna –que el poder político proletario requiere la aparición de una nueva red de órganos de clase, un «Estado» revolucionario centralizado que no puede convivir con la máquina estatal existente. La visión «profética» de Marx es aquí evidente; pero esas predicciones no son meras especulaciones. Están sólidamente basadas en la realidad de la experiencia pasada: la experiencia de la primera Comuna de París, de los clubes revolucionarios y las secciones de 1789-95, y sobre todo de los días de Junio de 1848 en Francia, cuando el proletariado se armó y se erigió como una fuerza social distinta, pero fue aplastado porque estaba insuficientemente armado políticamente. Aparte de todas las limitaciones históricas en las cuales se escribieron los textos de la Liga, las lecciones que contienen sobre la necesidad de la acción y organización independientes de la clase obrera siguen siendo esenciales; sin ellas, la clase obrera nunca llegará al poder y el comunismo no será realmente más que un sueño.

La «revolución permanente»: permanentemente irrealizada

Sin embargo, no podemos ignorar el hecho de que esos llamamientos a la autonomía proletaria estaban enmarcados en una perspectiva histórica particular –la de la «revolución permanente».

El *Manifiesto* había previsto una transición rápida de la revolución burguesa a la revolución proletaria en Alemania. Como hemos visto, la experiencia de 1848 había convencido a Marx y su tendencia de que la burguesía alemana era congénitamente incapaz de hacer su propia revolución; de que en el próximo estallido revolucionario, que la circular de 1850 de Marx todavía consideraba una perspectiva a corto plazo, los demócratas pequeño-burgueses, los «socialdemócratas», como se les llamaba entonces a veces, llegarían al poder. Pero este estrato social también se mostraría incapaz de llevar a cabo una destrucción completa de las relaciones feudales, y en cualquier caso se vería forzado a atacar y desarmar al proletariado en cuanto hubiera asumido los oficios del gobierno. La tarea de realizar la revolución burguesa, pues, correspondería al proletariado, pero al realizarla, éste último se vería forzado a plantear su propia revolución comunista.

El propio Marx reconocería poco después, como veremos, que este esquema era inaplicable a las condiciones muy atrasadas de Alemania; cuando se dio cuenta de que el capitalismo europeo aún estaba, con mucho, en su fase ascendente. Esto también puede ser reconocido por comentaristas e historiadores izquierdistas. Pero de acuerdo con estos últimos, *«la táctica de la revolución permanente, aunque era inaplicable en la Alemania de 1850, queda como un valioso legado político para el movimiento obrero. Trotski la propuso para Rusia en 1905, aunque*

Lenin todavía consideraba prematuro intentar convertir la revolución democrático-burguesa en una revolución proletaria. En 1917, sin embargo, en el contexto de la crisis que recorría toda Europa por la Guerra mundial, Lenin y el partido bolchevique fueron capaces de aplicar con éxito la táctica de la revolución permanente, conduciendo la revolución rusa de ese año del derrocamiento del zarismo al derrocamiento del propio capital»⁴³.

En realidad, toda la noción de revolución permanente se basaba en un acertijo irresoluble: la idea de que mientras la revolución proletaria era posible en algunos países, otras partes del mundo todavía tenían (o tienen) tareas burguesas inacabadas, o estadios que recorrer. Este era un problema genuino para Marx, pero fue trascendido por la propia evolución histórica, que demostró que el capitalismo sólo podía poner las condiciones de la revolución proletaria a escala mundial. El capitalismo entraba en su fase de decadencia, su «época de guerras y revoluciones», como un único sistema internacional, con el estallido de la I^a Guerra mundial. La tarea que afrontaba el proletariado ruso en 1917 no era completar ningún estadio burgués, sino la toma del poder político como el primer paso de la revolución proletaria mundial. Contrariamente a las apariencias, Febrero de 1917 no fue una «revolución burguesa», o la ascensión al poder de algunos estratos intermedios sociales. Febrero de 1917 fue una revuelta proletaria, que todas las fuerzas de la burguesía hicieron todo lo que pudieron por que descarrilara y por destruirla; lo que probó, muy rápidamente, es que todas las fracciones de la burguesía, lejos de ser «revolucionarias», estaban totalmente ligadas a la guerra imperialista y a la contra-revolución, y que la pequeña burguesía y otros estratos intermedios, no tenían ningún programa político o social autónomo propio, sino que estaban

⁴³ David Fernbach, *Introduction to The Revolutions of 1848*, Penguin Marx Library, 1973.

condenados a seguir una u otra de las dos clases históricas de la sociedad.

Cuando Lenin escribió las *Tesis de Abril*, en 1917, liquidó todas las nociones pasadas de moda sobre la posibilidad de un estadio a mitad camino entre la revolución burguesa y la proletaria, todos los vestigios de concepciones puramente nacionales del cambio revolucionario. Las *Tesis* efectivamente despachaban con el concepto ambiguo de revolución permanente y afirmaban que la revolución de la clase obrera es comunista e internacional, o no es nada.

La clarificación de la perspectiva comunista: el concepto de decadencia capitalista

Las clarificaciones más importantes sobre la perspectiva del comunismo vinieron a través del debate que estalló en la Liga no mucho después de la publicación de su primera circular posrevolucionaria. Pronto quedó claro para Marx y los que estaban políticamente de acuerdo con él, que la contrarrevolución había triunfado en toda Europa, y que no había ningún proyecto de una inminente lucha revolucionaria. Lo que le convenció más que nada de esto, no fueron simplemente las victorias políticas y militares de la reacción, sino su reconocimiento, basado en una concienzuda investigación económica en sus nuevas condiciones de exilio en Gran Bretaña, de que el capitalismo estaba entrando en un nuevo periodo de crecimiento. Como escribió en *La Lucha de clases en Francia*:

«Bajo esta prosperidad general, en que las fuerzas productivas de la sociedad burguesa se desenvuelven todo lo exuberantemente que pueden desenvolverse dentro de las condiciones burguesas, no puede ni hablarse de una verdadera revolución. Semejante revolución sólo puede darse en aquellos periodos en que estos dos factores, las modernas fuerzas productivas y las formas burguesas de producción incurren en mutua contradicción. Las

distintas querellas a que ahora se dejan ir y en que se comprometen recíprocamente los representantes de las distintas fracciones del partido continental del orden no dan, ni mucho menos, pie para nuevas revoluciones; por el contrario, son posibles sólo porque la base de las relaciones sociales es, por el momento, tan segura y –cosa que la reacción ignora– tan burguesa. Contra ella rebotarán todos los intentos de la reacción por contener el desarrollo burgués, así como toda la indignación moral y todas las proclamas entusiastas de los demócratas. Una nueva revolución sólo es posible como consecuencia de una nueva crisis. Pero es también tan segura como ésta»⁴⁴.

Consecuentemente, la tarea que enfrentaba la Liga no era la preparación inmediata para una revolución, sino sobre todo escrutar teóricamente la situación histórica objetiva, el destino real del capital, y así, las bases reales para una revolución comunista.

Esta perspectiva se encontró con la fiera oposición de los elementos más inmediatistas del partido, la tendencia Willich-Schapper que, en la fatídica reunión del Comité central de la Liga de Septiembre de 1850, defendían que la polémica estaba entre aquellos «*que se organizan en el proletariado*» (es decir, ellos mismos, los verdaderos comunistas obreros) y «*aquellos cuya influencia deriva de sus plumas*» (es decir, Marx y sus teóricos de salón). La verdadera cuestión la planteó Marx en su respuesta:

*«Durante nuestro último debate en particular, sobre “la posición del proletariado alemán en la próxima revolución”, miembros de la minoría del Comité central expresaron ideas que contradicen abiertamente nuestra segunda circular hasta ahora, e incluso el Manifiesto. Un punto de vista nacional alemán ha reemplazado la concepción universal del Manifiesto, lisonjeando los sentimientos nacionales de los artesanos alemanes. Se destacaba como el principal factor de la revolución el **deseo**, más que las*

⁴⁴ IV, «La abolición del sufragio universal en 1850», *op. cit.*

condiciones actuales. Nosotros decimos a los trabajadores: si queréis cambiar las condiciones y haceros capaces de gobernar, tendrán que pasar quince, veinte o cincuenta años de guerra civil. Ahora se les dice: tenéis que tomar el poder inmediatamente, o bien podéis iros a dormir»⁴⁵.

Este debate ocasionó la disolución efectiva de la Liga. Marx propuso que su cuartel general se trasladara a Colonia y que las dos tendencias trabajaran en secciones locales separadas. La organización continuó existiendo hasta después del famoso Proceso de Colonia en 1852, pero cada vez con una existencia más formal. Los seguidores de Willich-Schapper se vieron implicados crecientemente en complots mentecatos y conspiraciones para desencadenar la tormenta proletaria. Marx, Engels y otros pocos se retiraron más y más de las actividades de la organización (excepto cuando salieron en defensa de sus camaradas en prisión en Colonia) y se dedicaron a la principal tarea del momento –elaborar una comprensión más profunda de las fuerzas y debilidades del modo capitalista de producción.

Esta fue la primera demostración clara del hecho de que un partido proletario no podía existir como tal en un período de reacción y derrota; de que en tales periodos los revolucionarios sólo pueden trabajar como una **fracción**. Pero la inexistencia de una fracción **organizada** en torno a Marx y Engels en el período siguiente no era un signo de fuerza; expresaba la inmadurez del movimiento político proletario, del concepto mismo de partido⁴⁶.

Sin embargo, el debate con la tendencia Willich-Schapper nos ha dejado un legado perdurable: la clara afirmación por la

⁴⁵ «Minutes of the CC meeting», in *The Revolutions of 1848*.

⁴⁶ Ver la serie «La relación Fracción-Partido en la tradición marxista», *Revista internacional* nos 59, 61, 64, 65, en particular «de Marx a la IIª Internacional», *Revista internacional* n.º 64.

«tendencia Marx» de que la revolución sólo podía venir cuando las «*modernas fuerzas de producción* “hubieran entrado en conflicto con” *las formas burguesas de producción*»; cuando el capitalismo se hubiera convertido en una traba para el desarrollo de las fuerzas productivas, en un sistema social decadente. Esta era la respuesta esencial a todos aquellos que, separándola de sus condiciones objetivas históricas, reducían la revolución comunista a una simple cuestión de deseo. Y es una respuesta que ha tenido que repetirse una y otra vez de nuevo en el movimiento obrero: contra los bakuninistas en la Iª Internacional, que mostraban la misma falta de interés por la cuestión de las condiciones materiales, y hacían depender la revolución del instinto y el entusiasmo de las masas (y de su autoproclamada vanguardia secreta); o contra los descendientes de Bakunin en estos tiempos en el medio político proletario actual –grupos como el Groupe communiste internationaliste (GCI), y Wildcat, que, empezando por rechazar la concepción marxista de la decadencia del capitalismo, terminan rechazando todas las nociones de progreso histórico y defienden que el comunismo ha sido posible desde los comienzos del capitalismo, o incluso desde los albores de la sociedad de clases.

Es cierto que el debate en 1850 no aclaró finalmente esta cuestión de la decadencia; de las palabras de Marx sobre «la próxima revolución que surgiría de la próxima crisis», se podría concluir que Marx veía la posibilidad de que emergiera la revolución proletaria, no tanto de un período en que las relaciones burguesas de producción se han convertido en una traba **permanente** para las fuerzas productivas, sino de una de las crisis cíclicas que temporalmente marcaban la vida del capitalismo en el siglo XIX. Algunas corrientes dentro del movimiento proletario –en particular los bordiguistas– han intentado ser consistentes con las críticas de Marx al

voluntarismo mientras rechazan la noción de una crisis permanente del modo de producción capitalista, la noción de decadencia. Pero aunque el concepto de decadencia no pudiera clarificarse completamente hasta que el capitalismo no entró realmente en su fase decadente, sostenemos que quienes sostienen este concepto son los verdaderos herederos del método de Marx. Este será uno de los elementos que examinaremos en el próximo artículo, cuando consideremos el trabajo teórico de Marx en la década que siguió a la disolución de la Liga desde el ángulo que más importa en esta serie: como una clave para entender la necesidad y la posibilidad del comunismo.

VII - El estudio de El Capital y los Principios del comunismo (1a parte)

El telón de fondo de la historia

– Parte primera –

En el artículo anterior de esta serie (*Revista internacional* n° 73) vimos que Marx y su tendencia, como consecuencia de la derrota de las revoluciones de 1848 y el comienzo de un nuevo periodo de crecimiento capitalista, se embarcaron en un proyecto de investigación teórica en profundidad con el fin de descubrir la dinámica real del modo capitalista de producción, y por tanto, las bases reales para su eventual sustitución por un orden social comunista.

Ya en 1844, Marx en sus *Manuscritos económicos y filosóficos*, y Engels en sus *Esbozos de una crítica de la economía política*, habían empezado a investigar –y a criticar desde una posición proletaria– los fundamentos económicos de la sociedad capitalista, y las teorías económicas de la clase capitalista, generalmente conocidas como «economía política». La comprensión de que la teoría comunista tenía que construirse sobre la sólida base de un análisis económico de la sociedad burguesa constituía ya una ruptura decisiva con las concepciones utópicas del comunismo que habían prevalecido en el movimiento obrero hasta entonces, puesto que significaba que la denuncia del sufrimiento y la alienación que acarrearaba el sistema capitalista de producción ya no se restringía a una objeción puramente moral a sus injusticias; mas bien, los horrores del capitalismo se analizaban como expresiones

inevitables de su estructura social y económica, y por tanto sólo podían suprimirse a través de la lucha revolucionaria de una clase social que tenía un interés material en reorganizar la sociedad.

Entre 1844 y 1848, la fracción «marxista» desarrolló una comprensión más clara de los mecanismos internos del sistema capitalista, una concepción históricamente más dinámica, que identificaba el capitalismo como la última de una larga serie de sociedades divididas en clases, y un sistema cuyas contradicciones fundamentales llevarían eventualmente a su hundimiento y plantearían la necesidad y la posibilidad de la nueva sociedad comunista (vease *Revista internacional* n° 72).

Sin embargo, la principal tarea que afrontaban los revolucionarios en esta fase era construir una organización política comunista e intervenir en los enormes alzamientos sociales que sacudieron Europa en el año 1848. En resumen, la necesidad de un combate político activo tomaba preeminencia sobre el trabajo de elaboración teórica. Al contrario, con la derrota de las revoluciones de 1848 y la consiguiente lucha contra las ilusiones activistas e inmediatistas que llevaron a la defunción de la Liga de los comunistas, era esencial tomar distancias de los hechos inmediatos y desarrollar una visión más profunda y a largo plazo del destino de la sociedad capitalista.

Más allá de la economía política

Por tanto, durante más de una década, Marx se sumergió de nuevo en un vasto proyecto teórico que él mismo había concebido a comienzos de la década de 1840. Este fue el periodo en que trabajó muchas horas en el British Museum, estudiando no sólo los clásicos de la economía política, sino una inmensa cantidad de información sobre las operaciones contemporáneas

de la sociedad capitalista: el sistema fabril, el dinero, el crédito, el comercio internacional; y no sólo la historia de los albores del capitalismo, sino también la historia de las civilizaciones y sociedades precapitalistas. La intención inicial de esta investigación era la que se había propuesto una década antes: producir una obra monumental sobre «Economía», que en realidad sólo sería una parte de un trabajo más global que trataría, entre otras cosas, asuntos políticos más directamente y también la historia del pensamiento socialista. Pero como Marx escribió en una carta a Wedemeyer, «el tema en que estoy trabajando tiene tantas ramificaciones», que el plazo límite para terminar el trabajo de Economía se retrasaba constantemente, primero semanas y después años; y de hecho no iba a terminarse nunca: Marx sólo terminó realmente el primer volumen de *El Capital*. La mayor parte del material reunido de ese periodo, o bien fue completado por Engels, y no se publicó hasta después de la muerte de Marx (los siguientes tres volúmenes de *El Capital*), o, como en el caso de los *Grundrisse* (los «Elementos fundamentales de la Crítica de la economía política – borrador»), nunca pasaron de ser una colección de notas elaboradas que no estuvieron disponibles en occidente hasta la década de 1950, y por ejemplo no se tradujeron al inglés hasta 1973 (la edición en español es igualmente de los años 70).

Sin embargo, aunque este fue un periodo de gran pobreza y personalmente muy duro para Marx y su familia, también fue el periodo más fructífero de su vida por lo que concierne al aspecto teórico de su trabajo. Y no es ninguna casualidad que gran parte de la gigantesca gestación de esos años estuviera dedicada al estudio de la economía política, porque era la clave para desarrollar una comprensión realmente científica de la estructura y el movimiento del modo capitalista de producción.

En su forma clásica, la economía política fue una de las expresiones más avanzadas de la burguesía revolucionaria: *«Históricamente, apareció como una parte íntegra de la nueva ciencia de la humanidad, que la burguesía creó en el curso de su lucha revolucionaria para instalar su nueva formación socio-económica. La economía política fue pues, el complemento realista de la gran conmoción filosófica, moral, estética, psicológica, jurídica y política, de la así llamada «era de las luces», durante la cual los portavoces de la clase ascendente expresaban por primera vez la nueva conciencia burguesa, que correspondía a los cambios intervenidos en las condiciones reales de existencia»* (Karl Korsch, *Karl Marx*).

Como tal, la economía política había sido hasta cierto punto capaz de analizar el movimiento real de la sociedad burguesa: de verla como una totalidad más que como una suma de fragmentos, y de comprender a fondo sus relaciones subyacentes en lugar de dejarse engañar por los fenómenos de superficie. En particular la obra de Adam Smith y David Ricardo había estado cerca de poner al descubierto el secreto que yace en el mismo corazón del sistema: el origen y significado del valor, el «valor» de las mercancías. Ensalzando las «clases productivas» de la sociedad contra la nobleza cada vez más parásita y ociosa, estos economistas de la escuela inglesa fueron capaces de ver que el valor de una mercancía estaba determinado esencialmente por la cantidad de trabajo humano que contenía. Pero otra vez sólo hasta cierto punto. Como expresaba el punto de vista de la nueva clase explotadora, la economía política burguesa inevitablemente tenía que mistificar la realidad, que ocultar la naturaleza explotadora del nuevo modo de producción. Y esta tendencia a hacer apología de el nuevo orden pasaba a primer plano tanto más cuanto que la sociedad burguesa revelaba sus contradicciones innatas, sobre todo la contradicción social entre capital y trabajo, y las contradicciones económicas que periódicamente sumían al sistema en crisis. Ya durante las

décadas de 1820 y 1830, tanto la lucha de clase de los obreros, como la crisis de sobreproducción habían hecho su aparición definitiva en la escena histórica. Entre Adam Smith y Ricardo ya hay una «reducción en la visión teórica y el comienzo de una esclerosis formal» (Korsch, *op. cit.*), puesto que el último se ocupa menos de examinar el sistema en su totalidad. Pero los «teóricos» económicos posteriores de la burguesía son cada vez menos capaces de contribuir en algo útil para la comprensión de su propia economía. Este proceso degenerativo ha alcanzado su apogeo, como sucede con todos los aspectos del pensamiento burgués, en el periodo decadente del capitalismo. Para la mayoría de escuelas de economistas actuales, la idea de que el trabajo humano tiene algo que ver con el valor, se descarta como un anacronismo risible; ni que decir tiene, sin embargo, que esos mismos economistas están completamente desconcertados ante el colapso cada vez más evidente de la economía mundial.

Marx abordó la economía política clásica igual que la filosofía de Hegel: tratándola desde una posición proletaria y revolucionaria, por eso fue capaz de asimilar sus contribuciones más importantes al mismo tiempo que trascendía sus límites. Así fue capaz de demostrar:

- que el capitalismo es un sistema de explotación de clases y no puede ser otra cosa –aunque este hecho primario aparece velado en el proceso capitalista de producción en contraste con las sociedades de clases previas. Este fue el mensaje esencial de su concepción del plusvalor;
- que el capitalismo, a pesar de su carácter increíblemente expansivo, de su potencial para someter el planeta entero a sus leyes, no por ello deja de ser un modo transitorio de producción, como el esclavismo romano o el feudalismo medieval; que una sociedad basada en la producción

universal de mercancías estaba inevitablemente condenada, por la propia lógica de sus mecanismos internos, a su declive y colapso final;

- que el comunismo, por tanto, era una posibilidad material abierta por el desarrollo sin precedentes de las fuerzas productivas que acarreaba el propio capitalismo; también era una necesidad si la humanidad quería escapar a las consecuencias devastadoras de las contradicciones económicas del capitalismo.

Pero si el centro del trabajo de Marx durante este periodo es el estudio, a veces con sorprendente detalle, de las leyes del capital, el trabajo global no se restringía a esto. Marx había heredado de Hegel la comprensión de que lo particular y lo concreto —en este caso el capitalismo— sólo podían entenderse en su totalidad histórica, esto es, teniendo en cuenta el vasto telón de fondo de todas las formas de sociedad humana desde los primeros días de la especie. En los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, Marx había dicho que el comunismo era la «solución al enigma de la historia». El comunismo es el heredero inmediato del capitalismo; pero igual que un niño es también el producto de todas las generaciones que le han precedido, también se puede decir que «todo el movimiento de la historia es el acto de génesis» de la sociedad comunista (*Ibid.*). Por esto, una buena parte de los escritos de Marx sobre el capital también contienen largas incursiones, tanto sobre cuestiones «antropológicas» —cuestiones sobre las características del hombre en general—, como sobre los modos de producción que precedieron a la sociedad burguesa. Esto es particularmente cierto en el caso de los *Grundrisse*; en cierto modo un «borrador» de *El Capital*, también es un prólogo a una investigación más amplia en la que Marx trata en profundidad, no sólo de la crítica

de la economía política como tal, sino también algunas de las cuestiones antropológicas o «filosóficas» suscitadas en los *Manuscritos de 1844*, particularmente la relación entre el hombre y la naturaleza y la cuestión de la alienación. También contienen la presentación más elaborada de los distintos modos precapitalistas de producción. Pero todas estas cuestiones también se encuentran en *El Capital*, particularmente en el primer volumen, aunque de forma más destilada y concentrada.

Antes de tratar por tanto, de los análisis de Marx sobre la sociedad capitalista en particular, nos centraremos en los temas más generales e históricos que aborda en los *Grundrisse* y *El Capital*, puesto que no son menos esenciales para la comprensión de Marx de la perspectiva y fisonomía del comunismo.

Hombre, naturaleza y alienación

Ya hemos mencionado (ver *Revista internacional* n° 70) que hay una escuela de pensamiento, que a veces incluye genuinos seguidores de Marx, según la cual, el trabajo del Marx maduro demuestra su pérdida de interés, o incluso su repudia, de ciertas líneas de investigación que había desarrollado en sus primeros trabajos, particularmente en los *Manuscritos de 1844* «de París»: la cuestión del «ser de especie» del hombre, la relación entre el hombre y la naturaleza, y el problema de la alienación. El problema está en que tales concepciones están ligadas a una visión «Feuerbachiana», humanista, e incluso utopista, del comunismo, que Marx sostenía antes del desarrollo definitivo de la teoría del materialismo histórico. Si bien es cierto que no negamos que hay una cierta resaca «filosófica» en su periodo de París, ya hemos argumentado (ver *Revista internacional* 69) que la adhesión de Marx al movimiento comunista estaba condicionada

por la adopción de una posición que le llevó más allá de los utopistas al terreno proletario y materialista. El concepto del hombre, de su «ser de especie» que hay en los *Manuscritos*, no es en absoluto el mismo que el de «genero animal» de Feuerbach, que Marx criticó en sus *Tesis sobre Feuerbach*. No se trata de una concepción abstracta, ni de una visión religiosa individualizada de la humanidad, sino ya de una concepción del hombre social, del hombre como el ser que se hace a sí mismo a través del trabajo colectivo. Y cuando nos fijamos en los *Grundrisse* y en *El Capital*, encontramos que esta definición se profundiza y se clarifica mas que rechazarse. Ciertamente, en las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx rechaza categóricamente la idea de una esencia humana estática e insiste en que «la esencia humana no es una abstracción inherente en cada individuo particular. En realidad es el conjunto de las relaciones sociales». Pero esto no significa que el hombre «como tal» no es real, o que es una página vacía que se modula total y absolutamente por cada forma particular de organización social. Semejante visión haría imposible para el materialismo histórico abordar la historia humana como una totalidad; se acabaría en una visión fragmentada, de una serie de esbozos de cada tipo de sociedad, sin nada que los conectara en una visión global. La forma de abordar esta cuestión en los *Grundrisse* y *El Capital* dista mucho de este reduccionismo sociológico; lejos de eso, se basa en una visión del hombre como una especie cuya característica única es su capacidad para transformarse a sí mismo y a su entorno a través del proceso de trabajo y a través de la historia.

La cuestión «antropológica», la cuestión del hombre genérico, de lo que distingue al hombre de otras especies animales, se plantea en el primer volumen de *El Capital*. Empieza con una definición del trabajo porque es a través del trabajo como el hombre se hace a sí mismo. El proceso de trabajo

es «eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, por el contrario, a todas sus formas de sociedad» (*El Capital*, ed. s. XXI, Madrid 1978, vol. I, cap. V, pág. 223)

«El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida. Al operar por medio de ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormitaban en ella y sujeta a su señorío el juego de fuerzas de la misma. No hemos de referirnos aquí a las primeras formas instintivas, de índole animal, que reviste el trabajo. La situación en que el obrero se presenta en el mercado, como vendedor de su propia fuerza de trabajo, ha dejado atrás, en el trasfondo lejano de los tiempos primitivos, la situación en que el trabajo humano no se había despojado aún de su primera forma instintiva. Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la imaginación del obrero, o sea idealmente» (*Ibíd.*, pág. 216)

En los *Grundrisse* también se destaca el carácter social de esta forma de actividad «exclusivamente humana»: «Si esa necesidad de uno puede ser satisfecha por el producto del otro y viceversa; si cada uno de los dos es capaz de producir el objeto de la necesidad del otro y cada uno se presenta como propietario del objeto de la necesidad del otro, ello

demuestra que cada uno trasciende como hombre su propia necesidad particular, etc., y que se conducen entre sí como seres humanos, que son conscientes de pertenecer a una especie común. No ocurre que los elefantes produzcan para los tigres o que animales lo hagan para otros animales» (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858, Ed. s. XXI, Madrid 1972, Pág. 181).

Estas definiciones de el hombre como el único animal que tiene una autoconciencia y una actividad vital con un propósito, que produce universalmente en lugar de unilateralmente, son sorprendentemente similares a las formulaciones contenidas en los *Manuscritos*⁴⁷.

Otra vez, como en los *Manuscritos*, esas definiciones asumen que el hombre es parte de la naturaleza: en el pasaje anterior de *El Capital*, el hombre es una de las fuerzas propias de la naturaleza, «un poder natural», mientras que los *Grundrisse* usan exactamente la misma terminología que los

⁴⁷ Compárense los siguientes pasajes con los que hemos citado anteriormente: «El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella. El hombre hace de su actividad vital misma objeto de su voluntad y de su conciencia. Tiene actividad vital consciente. No es una determinación con la que el hombre se funda inmediatamente. La actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal...». Y también: «Es cierto que también el animal produce. Se construye un nido, viviendas, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Pero produce únicamente lo que necesita inmediatamente para sí o para su prole; produce unilateralmente, mientras que el hombre produce universalmente; produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce libre de la necesidad física y sólo produce realmente liberado de ella; el animal se produce sólo a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera; el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras que el hombre se enfrenta libremente a su producto. El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de cualquier especie y sabe siempre imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza» (*Manuscritos económicos y filosóficos*, capítulo sobre el trabajo alienado). Podemos añadir que, si estas distinciones entre el hombre y el resto de la naturaleza animal ya no tienen ninguna relevancia para la comprensión marxista de la historia; si el concepto de “ser de especie” del hombre tiene que descartarse, también tenemos que tirar por la ventana todo el psicoanálisis Freudiano, puesto que éste último se resume en un intento de comprender las ramificaciones de una contradicción que, hasta ahora, ha caracterizado toda la historia de la humanidad: la contradicción, el conflicto interno, entre la vida instintiva del hombre y su actividad consciente.

textos de París: la naturaleza es el «verdadero cuerpo» del hombre. Pero donde los últimos trabajos representan un avance respecto al primero es en su visión más profunda de la evolución histórica de la relación entre el hombre y el resto de la naturaleza:

«Lo que necesita explicación, o es resultado de un proceso histórico, no es la unidad del hombre viviente y actuante, por un lado, con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza, por el otro, y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza, sino la separación entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital.» (Grundrisse, op. cit. – Elementos fundamentales...– pág. 449).

Marx plantea este proceso de separación entre el hombre y la naturaleza de una forma profundamente dialéctica.

Por una parte se trata del despertar de las «potencialidades latentes» del hombre para transformarse a sí mismo y al mundo que le rodea. Esta es una característica general del proceso de trabajo: la historia como el desarrollo gradual, si bien desigual, de las capacidades productivas de la humanidad. Pero este desarrollo siempre estuvo contenido en las formaciones sociales que precedieron al capital, donde las limitaciones de la economía natural también mantenían al hombre limitado a los ciclos de la naturaleza. El capitalismo, al contrario, crea un potencial completamente nuevo para superar esta subordinación:

«De ahí la gran influencia civilizadora del capital; su producción de un nivel de la sociedad, frente al cual todos los anteriores aparecen como desarrollos meramente locales de la humanidad y como una idolatría de la naturaleza. Por primera vez la naturaleza se convierte puramente en objeto para el hombre, en cosa puramente útil; cesa de reconocérsele como poder para sí; incluso el reconocimiento teórico de sus leyes autónomas aparece como una

artimaña para someterla a las necesidades humanas, sea como objeto del consumo, sea como medio de la producción. El capital, conforme a esta tendencia suya, pasa también por encima de las barreras y prejuicios nacionales, así como sobre la divinización de la naturaleza; liquida la satisfacción tradicional, encerrada dentro de determinados límites y pagada de sí misma, de las necesidades existentes y la reproducción del viejo modo de vida. Opera destructivamente contra todo esto, es constantemente revolucionario, derriba todas las barreras que obstaculizan el desarrollo de las fuerzas productivas, la ampliación de las necesidades, la diversidad de la producción y la explotación e intercambio de las fuerzas naturales y espirituales» (Grundrisse, pág. 362).

Por otra parte, la conquista de la naturaleza por el capital, su reducción de la naturaleza a un mero objeto, tiene las consecuencias más contradictorias. Como continúa el último pasaje:

«De ahí, empero, del hecho que el capital ponga cada uno de esos límites como barrera y, por lo tanto, de que idealmente le pase por encima, de ningún modo se desprende que lo haya superado realmente; como cada una de esas barreras contradice su determinación, su producción se mueve en medio de contradicciones superadas constantemente, pero puestas también constantemente. Aún más, la universalidad a la que tiende sin cesar, encuentra trabas en su propia naturaleza, las que en cierta etapa del desarrollo del capital harán que se le reconozca a él como la barrera mayor para esa tendencia y, por consiguiente, propenderán a la abolición del capital por medio de sí mismo»

Después de 80 años de decadencia capitalista, de una época en la que el capital se ha convertido definitivamente en la mayor barrera a su propia expansión, podemos apreciar la plena validez de los pronósticos de Marx aquí. Cuanto mayor es el desarrollo de las fuerzas productivas del capitalismo, cuanto más universal es su reino sobre el planeta, mayores y más destructivas

son las crisis y las catástrofes que acarrea a su paso: no sólo crisis directamente económicas, sociales y políticas, sino también las crisis «ecológicas» que suponen la amenaza de una ruptura total del «intercambio metabólico del hombre con la naturaleza».

Podemos ver plenamente que, en oposición a muchos aspirantes a críticos radicales del marxismo, el reconocimiento de Marx de la «influencia civilizadora» del capital, nunca supuso una apología del capital. El proceso histórico por el que el hombre se ha separado del resto de la naturaleza, también es la crónica del «autoestrangulamiento» del hombre, que ha alcanzado su apogeo, su cumbre, en la sociedad burguesa, en la relación del trabajo asalariado que los *Grundrisse* definen como «la forma más extrema de la alienación». Esto es lo que ciertamente a veces puede hacer que parezca que el «progreso» capitalista, que subordina implacablemente todas las necesidades humanas a la expansión incesante de la producción, suponga una regresión en comparación con épocas anteriores:

«Por eso, la concepción antigua según la cual el hombre, cualquiera que sea la limitada determinación nacional, religiosa o política en que se presente, aparece siempre, igualmente, como objetivo de la producción, parece muy excelsa frente al mundo moderno donde la producción aparece como objetivo del hombre y la riqueza como objetivo de la producción... En la economía burguesa —y en la época de la producción que a ella corresponde— esta elaboración plena de lo interno aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como enajenación total, y la destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo» (Grundrisse, pág. 447-48).

Y después de todo, este triunfo final de la alienación también significa el advenimiento de las condiciones para la plena realización de las potencialidades creativas de la humanidad, liberadas tanto de la inhumanidad del capital, como

de las limitaciones restrictivas de las relaciones sociales precapitalistas:

«Pero de hecho, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc. de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿qué sino el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿qué sino la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón preestablecido? ¿qué sino una elaboración como resultado de la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total? ¿Como resultado de la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? » (Id., pág. 448).

Esta visión dialéctica de la historia es un puzzle y un escándalo para todos los defensores del punto de vista burgués, que está anclado desde siempre en un dilema insoluble entre una apología comprensiva del «progreso» y una anhelante nostalgia de un pasado idealizado:

«En estadios de desarrollo precedentes, el individuo se presenta con mayor plenitud precisamente porque no ha elaborado aún la plenitud de sus relaciones y no las ha puesto frente a él como potencias y relaciones sociales autónomas. Es tan ridículo sentir nostalgias de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo. La visión burguesa jamás se ha elevado por encima de la oposición a dicha visión romántica, y es por ello que ésta lo acompañará como una oposición legítima hasta su muerte piadosa» (Ibíd., pág. 90).

En todos estos pasajes vemos que lo que Marx aplica a la problemática del «hombre genérico» y sus relaciones con la naturaleza, también lo aplica a su concepto de alienación: lejos de abandonar los conceptos básicos que formuló en sus primeros trabajos, el Marx «maduro» los enriquece situándolos en su dinámica histórica global. Y en la segunda parte de este artículo veremos que, en las descripciones de la sociedad futura contenidas aquí y allá en los *Grundrisse* y *El Capital*, Marx todavía considera que la superación de la alienación y la conquista de una actividad vital realmente humana, está en el centro del proyecto comunista global.

De la vieja a la nueva comunidad

Este contradictorio «declive» desde el individuo aparentemente más desarrollado de los primeros tiempos al sujeto enajenado de la sociedad burguesa, expresa otra faceta de la dialéctica histórica marxista: la disolución de las formas comunales primitivas por la evolución de las relaciones mercantiles. Este es un tema que recorre los *Grundrisse*, pero también aparece sumariamente en *El Capital*. Es un elemento crucial en la respuesta de Marx a la visión del género humano contenida en la economía política burguesa, y por tanto, en su bosquejo de la perspectiva comunista.

En efecto, una de las críticas persistentes de los *Grundrisse* a la economía política burguesa, es a la forma en que «se identifica mitológicamente con el pasado», convirtiendo sus categorías particulares en absolutos de la existencia humana. Esto es lo que a veces se llama visión tipo Robinson Crusoe de la historia: el individuo aislado, y no el hombre social, sería el punto de arranque; la propiedad privada sería la forma original y

esencial de propiedad; el comercio, en vez del trabajo colectivo, sería la clave para comprender la generación de riquezas. Por eso, desde las primeras páginas de los *Grundrisse*, Marx abre fuego contra semejantes «Robinsonadas», e insiste en que *«Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo —y por consiguiente también el individuo productor— como dependiente y formando parte de un todo mayor: en primer lugar y de una manera todavía muy enteramente natural, de la familia y de esa familia ampliada que es la tribu; más tarde, de las comunidades en sus distintas formas, resultado del antagonismo y de la fusión de las tribus. Solamente al llegar a el siglo xviii, con la «sociedad civil», las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior»* (Id., pág. 4).

Así pues, el individuo aislado es sobre todo un producto histórico, y en particular un producto del modo burgués de producción. Las formas comunitarias de propiedad y producción, no solamente fueron las formas sociales originarias en las épocas más primitivas; también persistieron en todos los modos de producción con división de clases que sucedieron a la disolución de la sociedad primitiva sin clases. Eso es más obvio en el modo «asiático» de producción, en el que un aparato de Estado central se apropia un excedente de las villas comunales, que de otra forma continuarían las tradiciones inmemorables de la vida tribal —un hecho que Marx toma como *«la clave del secreto de la inmutabilidad de las sociedades asiáticas, una inmutabilidad en sorprendente contraste con la constante disolución y refundación de los Estados asiáticos, y los cambios sin cese de dinastía»* (El *Capital*, I, cap. XIV, sección 4). En los *Grundrisse*, Marx insiste en la forma en que el modo asiático «se resistió más tenazmente y por más tiempo», un punto que retoma Rosa Luxemburg en su *Acumulación del capital*, donde muestra lo difícil que fue para el

capital y las relaciones mercantiles apartar las unidades de base de esas sociedades de la seguridad de sus relaciones comunales.

En las sociedades esclavista y feudal, la vieja comunidad fue pulverizada mucho más rápido y a fondo por el desarrollo de las relaciones comerciales y la propiedad privada –un hecho que dice mucho de por qué el esclavismo y el feudalismo contenían la dinámica interna que permitió la emergencia del capitalismo, mientras que en la sociedad asiática, el capitalismo tuvo que imponerse «desde fuera». Sin embargo se pueden encontrar importantes remanentes de formas comunales en el origen de esas formaciones: la ciudad romana, por ejemplo, surge como una comunidad de grupos de parentesco; el feudalismo surge no sólo del colapso de la sociedad esclavista romana, sino también de las características específicas de la comuna tribal «germánica»; y las clases campesinas salvaguardaron la tradición de la tierra comunal –que fue muy a menudo motivo de sus revueltas e insurrecciones– durante el periodo medieval. La característica común de todas esas sociedades es que estaban dominadas por la economía natural: la producción de valores de uso prevalece sobre la producción de valores de cambio, y es el desarrollo de estos últimos lo que constituye el agente disolvente de la vieja comunidad:

«La avidez de dinero o la sed de enriquecimiento representan necesariamente el ocaso de las comunidades antiguas. De ahí la oposición a ellas. El dinero mismo es la comunidad, y no puede soportar otra superior a él. Pero esto supone el pleno desarrollo del valor de cambio y por lo tanto una organización de la sociedad correspondiente a ellos» (Grundrisse, op. cit., pág. 157).

En todas las sociedades previas, «el valor de cambio no era el *nexus rerum* (nexo de las cosas –NdR)»; y por eso, sólo en la sociedad capitalista, donde el valor de cambio finalmente se

sitúa en el corazón mismo del proceso de producción, se destruye final y completamente la vieja Comunidad, hasta el punto de que la vida comunitaria se presenta actualmente como lo contrario de la naturaleza humana. Es fácil ver que este análisis sigue y refuerza la teoría de Marx sobre la alienación.

La importancia de este tema de la comunidad originaria en el trabajo de Marx se refleja en la cantidad de tiempo que le dedicaron los fundadores del materialismo histórico. Ya había aparecido en *La Ideología alemana* en la década de 1840; después Engels, volcado en los estudios etnológicos de Morgan, retomaría la misma cuestión en la década de 1870 en sus *Orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Al final de su vida Marx estuvo de nuevo profundizando en este tema –los poco explorados *Cuadernos de notas etnológicos* datan de este periodo. Fue un componente esencial de la respuesta marxista a las hipótesis de la economía política sobre la naturaleza humana. La propiedad privada y el valor de cambio, lejos de ser características esenciales e inmutables de la existencia humana, se esclarecieron como expresiones transitorias de épocas históricas particulares. Y mientras que la burguesía intentaba presentar la avidez de riquezas y dinero como algo inscrito en la naturaleza del ser humano, las investigaciones históricas de Marx descubrieron el carácter esencialmente social de la especie humana. Todos estos descubrimientos fueron obviamente un potente argumento sobre la posibilidad del comunismo.

Y además, la forma en que Marx aborda esta cuestión, nunca cae en una nostalgia romántica por el pasado. Aquí se aplica la misma dialéctica que a la cuestión de las relaciones del hombre con la naturaleza, puesto que las dos cuestiones son realmente una: en la sociedad comunista primitiva el individuo está incrustado en la tribu, como la tribu está incrustada en la

naturaleza. Esos organismos sociales *«se fundan en la inmadurez del hombre individual, aún no liberado del cordón umbilical de su conexión natural con otros integrantes del género, o en relaciones directas de dominación y servidumbre. Están condicionados por un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y por las relaciones correspondientemente restringidas de los hombres dentro del proceso de producción material de su vida, y por tanto entre sí y con la naturaleza. Esta restricción real se refleja de un modo ideal en el culto a la naturaleza y en las religiones populares de la antigüedad»* (*El Capital*, vol. I, cap. I, sección 4, pág. 97).

La sociedad capitalista, con su masa de individuos atomizados, separados unos de otros y alienados por la dominación de las mercancías, es pues, el polo contrario de la comunidad primitiva, el resultado de un largo y contradictorio proceso histórico que lleva de una a otra. Pero esta separación del cordón umbilical que originariamente unía al hombre a la tribu y a la naturaleza es una dolorosa necesidad si la humanidad al final tiene que vivir en una sociedad que sea al mismo tiempo verdaderamente comunal y verdaderamente individual, una sociedad donde se supere el conflicto entre las necesidades sociales e individuales.

Ascendencia y decadencia de las formaciones sociales

El estudio de las formaciones sociales anteriores sólo ha sido posible por la emergencia del capitalismo: *«La sociedad burguesa es la más compleja y desarrollada organización histórica de la producción. Las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas*

ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aún no superados, continúa arrastrando, a la vez que meros indicios previos han desarrollado en ella su significación plena, etc.» (Grundrisse, op. cit., pág. 26).

Al mismo tiempo, esta comprensión de las formaciones sociales se convierte en manos del proletariado en un arma contra el capital. Como apuntó Marx en *El Capital*, vol I, «*las categorías de la economía burguesa... son formas del pensar socialmente válidas, y por tanto objetivas, para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social históricamente determinado: la producción de mercancías. Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción*» (op. cit., pág. 93). Corto y claro, el capitalismo es sólo una entre una serie de formaciones sociales que han surgido y desaparecido debido a contradicciones económicas y sociales discernibles. Visto en su contexto histórico, el capitalismo, la sociedad de la producción universal de mercancías, no es producto de la naturaleza, sino un «modo de producción definido, históricamente determinado», destinado a desaparecer igual que el esclavismo romano o el feudalismo medieval.

La presentación más sucinta y mejor conocida de esta visión global de la historia, aparece en el *Prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política*⁴⁸, publicado en 1858. Este breve texto era un resumen, no sólo del trabajo contenido en los *Grundrisse*, sino de las bases de toda la teoría de Marx del

⁴⁸ La *Crítica de la Economía política* se publicó en 1858. Engels había estado apremiando a Marx para que hiciera una pausa en sus investigaciones sobre economía política y empezara a publicar sus hallazgos, pero el libro era en muchos sentidos prematuro; no estaba a la altura de la escala del proyecto que Marx se había propuesto, y en cualquier caso, Marx cambió la estructura final del trabajo cuando al final empezó a producir *El Capital*. Por eso, el *Prefacio*, con su brillante resumen de la teoría del materialismo histórico, sigue siendo de lejos la parte más importante del libro.

materialismo histórico. El pasaje comienza con las premisas básicas de esta teoría:

«En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas sociales determinadas de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad; por el contrario, la realidad social es la que determina su conciencia» (Contribución a la Crítica de la economía política, ed. Comunicación, Madrid 1978, págs. 42-43).

Esta es la concepción materialista de la historia en resumidas cuentas: el movimiento de la historia no puede comprenderse como hasta ahora, por las ideas que los hombres se hacen de ellos sí mismos, sino a través del estudio de lo que subyace esas ideas —los procesos y relaciones sociales a través de los cuales los hombres producen y reproducen su vida material. Después de resumir este punto esencial, Marx continúa:

«Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productoras de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas que eran, estas reacciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica transforma más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura» (ibid., pág. 43).

Es pues un axioma básico del materialismo histórico que las formaciones económicas (en el mismo texto, Marx menciona «los modos de producción asiático, antiguo, feudal y burgués moderno» como «épocas progresivas del orden socioeconómico») recorren necesariamente periodos de ascendencia, cuando sus relaciones sociales son «formas de desarrollo» de las fuerzas productivas, y periodos de declive o decadencia, la «era de la revolución social», cuando esas mismas relaciones se convierten en «trabas». Restablecer aquí este punto puede parecer banal, pero es necesario porque hay muchos elementos en el movimiento revolucionario que se reclaman del método del materialismo histórico y todavía argumentan vehementemente contra la noción de decadencia del capitalismo que defienden la CCI y otras organizaciones proletarias. Semejantes actitudes se ven tanto entre los grupos bordiguistas, como en los herederos de la tradición consejista. Los bordiguistas en particular pueden conceder que el capitalismo atraviesa crisis cada vez mayores y más destructivas, pero rechazan nuestra insistencia de que el capitalismo entró definitivamente en su época de revolución social en 1914. Para ellos esto es una innovación que no permite la «invariabilidad» del marxismo.

Estos argumentos contra la decadencia son hasta cierto punto sutilezas semánticas. Marx no usó generalmente la frase «la decadencia del capitalismo» porque no consideraba que ese periodo hubo empezado todavía. Es verdad que durante su carrera política hubieron veces en que él y Engels se dejaron llevar por una visión optimista sobre la posibilidad inminente de la revolución: particularmente en 1848 (ver artículos en *Revista internacional* nos 72 y 73). E incluso después de revisar sus pronósticos tras la derrota de las revoluciones de 1848, los fundadores del marxismo nunca renunciaron a la esperanza de

que la nueva era amaneciera mientras ellos todavía pudieran verla. Pero su práctica política toda su vida se basó fundamentalmente en el reconocimiento de que la clase obrera todavía estaba construyendo sus fuerzas, su identidad, su programa político, en el seno de una sociedad que aún no había completado su misión histórica.

Sin embargo, Marx habla de periodos de declive, decadencia o disolución, de los modos de producción que precedieron al capitalismo, particularmente en los *Grundrisse*⁴⁹. Y no hay nada en su trabajo que sugiera que el capitalismo tuviera que ser diferente en algún sentido fundamental – que de alguna forma pudiera evitar entrar en su propio periodo de declive. Al contrario, los revolucionarios de la IIª Internacional se basaban totalmente en el método y las anticipaciones de Marx cuando proclamaron que la Iª Guerra mundial había abierto final e incontestablemente la «nueva época de la desintegración interna del capitalismo», como planteó el primer congreso de la Internacional comunista en 1919. Como argumentamos en nuestra introducción al folleto de *La Decadencia del capitalismo*, todos los grupos de la Izquierda comunista que retomaron la noción de la decadencia del capitalismo, desde el KAPD

⁴⁹ Por ejemplo en los *Grundrisse*, pág. 462-63, *op. cit.*, Marx dice que: «la relación señorial y la relación de servidumbre corresponden igualmente a esta fórmula de la apropiación de los instrumentos de producción y constituyen un fermento necesario del desarrollo y de la decadencia de todas las relaciones de propiedad y de producción originarias, a la vez que expresan también el carácter limitado de éstas. Sin duda se reproducen –en forma mediada– en el capital y, de tal modo, constituyen también un fermento para su disolución y son emblema del carácter limitado de aquélas». En resumen, la dinámica interna y las contradicciones básicas de cualquier sociedad de clases, tienen que buscarse en su corazón mismo: las relaciones de explotación. En la segunda parte de este artículo examinaremos cómo ese es el caso para la relación del trabajo asalariado. En otra parte, Marx subraya el papel que jugó la producción de mercancías acelerando el declive de las formaciones sociales previas: «Es obvio –y esto se ve examinando más circunstanciadamente las épocas históricas de que aquí se habla– que, en efecto, la **época de la disolución** de los modos previos de producción y de los modos previos de comportamiento del trabajador con las condiciones objetivas del trabajo es al **mismo tiempo una época** en la que, por un lado, el **patrimonio-dinero** se ha desarrollado hasta alcanzar cierta amplitud, y que por otro lado, éste crece y se extiende en virtud de las mismas circunstancias que aceleran esa disolución» (*op. cit.* pág. 468).

hasta *Bilan* o *Internationalisme*, simplemente estaban continuando esta tradición clásica. Como marxistas consecuentes, no podían vacilar: el materialismo histórico les requería que llegaran a una decisión sobre cuándo el capitalismo se había convertido en una traba para las fuerzas productivas de la humanidad. La destrucción del trabajo acumulado de generaciones en el holocausto de la guerra mundial, zanjó la cuestión de una vez por todas.

Algunos de los argumentos contra el concepto de decadencia van un poco más allá de la semántica. Puede que incluso se basen en el *Prefacio a la Contribución a la crítica de la economía política*, donde Marx dice que: «Una sociedad no desaparece nunca antes de que sean desarrolladas todas las fuerzas productoras que pueda contener, y las relaciones de producción nuevas y superiores no se sustituyen jamás en ella antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones han sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad» (*op. cit.*, pág. 43). De acuerdo con los anti-decadentistas —especialmente durante los años 60 y 70, cuando la incapacidad del capitalismo para desarrollar el llamado Tercer mundo todavía no estaba tan clara como hoy— no se podría decir que el capitalismo estuviera en decadencia hasta que no hubiera desarrollado sus potencialidades hasta la última gota de sudor obrero, ni mientras hubiera todavía zonas del mundo donde hubiera un proyecto de crecimiento. De ahí las teorías de los «jóvenes capitalismo» de los bordiguistas y de las «revoluciones burguesas» inminentes de los consejistas.

Teniendo en cuenta el horrible panorama actual de los países del «tercer mundo», de guerra, hambre, enfermedades y catástrofes, tales teorías resultan ahora un recuerdo embarazoso, pero tras ellas hay una incompreensión básica, un error de método. Decir que una sociedad está en declive no significa decir

que las fuerzas productivas simplemente habrían dejado de crecer, que habrían llegado a un estancamiento total. Y ciertamente Marx no quería decir esto, dar a entender que un sistema social sólo puede dar paso a otro cuando se ha agotado hasta la última posibilidad de crecimiento. Como podemos ver en el siguiente pasaje de los *Grundrisse*, lo que plantea es que, incluso en la decadencia, una sociedad no para de moverse:

«Considerada idealmente, la disolución de una forma dada de conciencia bastó para terminar con una época entera. En realidad esta barrera a la conciencia corresponde a un estadio definido del desarrollo de las fuerzas de producción material, y por tanto de riqueza. Ciertamente, no había sólo un desarrollo sobre viejas bases, sino también un desarrollo de estas bases mismas. El desarrollo mayor de estas mismas bases (la flor en la que se transforman; pero se trata siempre de esas bases, de esa planta como flor; y por tanto marchitándose después del florecimiento y como consecuencia del florecimiento) es el punto en que se ha realizado totalmente, se ha desarrollado en la forma que es compatible con el mayor desarrollo de las fuerzas productivas, y por tanto también con el desarrollo más rico de los individuos. Tan pronto como se llega a este punto, el desarrollo posterior aparece como declive, y el nuevo desarrollo empieza desde nuevas bases».

La redacción es complicada, sin pulir: ese es muy a menudo el problema leyendo los *Grundrisse*. Pero la conclusión parece bastante clara: el declive de una sociedad no es el fin de su movimiento. La decadencia es un movimiento, pero se caracteriza por su dirección hacia la catástrofe y la autodestrucción. ¿Puede alguien dudar seriamente de que la sociedad capitalista del siglo XX, que dedica más fuerzas productivas a la guerra y a la destrucción que cualquier otra formación social anterior, y cuya reproducción continuada amenaza la continuación de la vida sobre la Tierra, ha alcanzado el estadio en que su «desarrollo aparece como declive»?

En la segunda parte de este artículo, trataremos más particularmente la forma en que el Marx «maduro» analizó las relaciones sociales capitalistas, las contradicciones inherentes a ellas, y la sociedad comunista que sería la solución a esas contradicciones.

VII - El estudio de El Capital y los Principios del comunismo (2a parte)

– Segunda Parte –

EN la primera parte de este capítulo (*Revista internacional*, n° 75), empezamos a examinar el contexto histórico en el que Marx situó la sociedad capitalista: como el último de una serie de sistemas de explotación y alienación, como una forma de organización social no menos transitoria que el esclavismo romano o el feudalismo medieval. Señalamos que, en este marco, el drama de la historia humana podría considerarse a la luz de la dialéctica entre los lazos sociales originales de la humanidad, y el crecimiento de las relaciones mercantiles que, al mismo tiempo, han disuelto esos lazos, y han preparado el terreno para una forma más avanzada de comunidad humana. En la sección que sigue, nos concentramos en el análisis del propio capital que hizo Marx en su madurez -de su naturaleza interna, de sus contradicciones insolubles, y de la sociedad comunista destinada a suplantarlos.

Desvelando el misterio de la mercancía

Seguramente es imposible para cualquiera acercarse a *El Capital*, y sus distintos esbozos y anexos, desde los *Grundrisse* hasta las *Teorías de la plusvalía*, sin cierta emoción. Esta gigantesca hazaña intelectual, esta obra «*por la que he sacrificado salud, felicidad y familia*» (Marx a Meyer, 30 de abril de 1867), ahonda en el más extraordinario detalle sobre los orígenes de la sociedad burguesa, examina en toda su concreción las operaciones día a día del capital, desde la planta de fabricación

hasta el sistema de crédito, «desciende» a las cuestiones más generales y abstractas sobre la historia humana y las características de la especie humana, sólo para «ascender» de nuevo a lo concreto, a la dura y cruda realidad de la explotación capitalista. Pero, aunque ésta es una obra que exige considerable concentración y esfuerzo mental de sus lectores, de ninguna manera es una obra académica, jamás es una mera descripción, o un ejercicio de aprendizaje escolar en interés propio. Como Marx insistió tan a menudo, es al mismo tiempo una descripción *y una crítica* de la economía política burguesa. Su objetivo no era simplemente clasificar, categorizar o definir las características del capital, sino señalar el camino de su destrucción revolucionaria. Como Marx planteó, en su habitual lenguaje colorido, *El Capital* es «seguramente el proyectil más aterrador que jamás se haya disparado a las cabezas de la burguesía» (carta a Becker, 17 de Abril de 1867).

Nuestro objetivo en este artículo no es, y no podría ser, examinar *El Capital* y sus trabajos adyacentes sobre economía política con gran detalle. Es simplemente entresacar lo que nos parece que son sus temas centrales, para enfatizar su contenido revolucionario, y por tanto comunista. Empezamos, como Marx empezó, con la mercancía.

En la primera parte de este artículo, recordamos que, desde el punto de vista de Marx, la historia del hombre no es sólo la crónica del desarrollo de sus capacidades productivas, sino también la crónica de su creciente autoestrangulamiento, de una alienación que ha alcanzado su colmen en el capitalismo y en el sistema de trabajo asalariado. En *El Capital* esta alienación se trata desde varios ángulos, pero quizás su aplicación más significativa está contenida en el concepto del ***fetichismo de las***

mercancías; y en gran medida, *El Capital* mismo es una tentativa de exponer, de penetrar y de superar este fetichismo.

Según Marx en el capítulo que abre *El Capital*, la mercancía se aparece al género humano como «*una cosa misteriosa*» (Vol. I, cap. 1) tan pronto como se considera más que un artículo inmediato de consumo –es decir, cuando se considera desde el punto de vista, no de su mero valor de uso, sino de su valor de cambio. Cuanto más se subordina la producción de objetos materiales a las necesidades del mercado, de la compraventa, más ha perdido de vista el género humano los objetivos reales y los motivos de la producción. La mercancía ha hechizado a los productores, y este hechizo nunca ha sido tan potente, este «*mundo encantado y pervertido*» (vol III, apéndice) nunca se ha desarrollado tanto, como en la sociedad de la producción universal de mercancías, el capitalismo –la primera sociedad de la historia en que las relaciones mercantiles han penetrado hasta el mismo corazón del sistema productivo, de manera que la propia fuerza de trabajo se ha convertido en una mercancía. Así es cómo Marx describe el proceso por el que las relaciones mercantiles han llegado a hechizar las mentes de los productores:

«... en el acto de ver se proyecta efectivamente luz desde una cosa, el objeto exterior, en otra, el ojo. Es una relación física entre cosas físicas. Por el contrario, la forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones, propias de cosas, que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente, debemos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida

propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil.» (El Capital, ed. S. XXI, Madrid 1975, Vol. III).

Para Marx, descubrir y derrocar la mercancía-fetichismo era crucial a dos niveles. Primero, porque la confusión que las relaciones mercantiles sembraban en las mentes humanas, hacía extremadamente difícil comprender el funcionamiento real de la sociedad burguesa, incluso para los más estudiosos y agudos teóricos de la clase dominante. Y segundo, porque una sociedad que estaba gobernada por la mercancía era necesariamente una sociedad condenada a escapar al control de los productores; no sólo en un sentido estático y abstracto, sino también en el sentido de que semejante orden social empujaría eventualmente a toda la humanidad a la catástrofe, a menos que fuera sustituida por una sociedad que desterrara el valor de cambio en favor de la producción para el uso.

El secreto de la plusvalía

Los economistas políticos burgueses habían reconocido por supuesto que el capitalismo era una sociedad basada en la producción para el beneficio; algunos de ellos habían reconocido la existencia de antagonismos de clase e injusticias sociales dentro de esta sociedad. Pero ninguno había sido capaz de discernir los verdaderos orígenes del beneficio capitalista en la *explotación* del proletariado. Otra vez el fetichismo de las mercancías: en contraste con el esclavismo clásico, o el feudalismo, en el capitalismo no hay explotación institucionalizada, no hay servidumbre no remunerada, no hay

propiedad legal de un ser humano por otro, no hay días fijados para trabajar en las propiedades del señor. Según el buen juicio y sentido común de la consideración del pensamiento burgués, el capitalista compra el «trabajo» del obrero, y le da, en compensación, «una remuneración justa». Si se desprende algún beneficio de este intercambio, o de la producción capitalista en general, su función es simplemente cubrir los costos y el esfuerzo gastados por el capitalista, que parecen bastante considerables también. Este beneficio podría producirlo el capitalista «comprando barato y vendiendo caro», es decir, en el mercado, o por medio de la «abstinencia» del propio capitalista, o como en la teoría de Senior, en la «última hora de trabajo».

Lo que Marx demostró, sin embargo, con su análisis de la mercancía, es que el origen del beneficio capitalista se asienta en una verdadera forma de esclavismo, en el tiempo de trabajo *impagado* que se extrae al obrero. Por esto Marx empieza *El Capital* con un análisis de los orígenes del valor, explicando que el valor de una mercancía está determinado por la cantidad de tiempo de trabajo contenida en su producción. Así pues, Marx se situaba en continuidad con la economía política burguesa clásica (aunque los modernos «expertos» económicos nos dirán que la teoría del valor del trabajo no es más que una encantadora antigualla –lo que es una expresión de la absoluta degeneración de la «ciencia» económica burguesa en esta época). Pero el logro de Marx fue su capacidad para profundizar en la investigación de la mercancía particular *fuerza de trabajo* (no trabajo en abstracto, como la burguesía lo considera siempre, sino la *capacidad* de trabajar del obrero, que es lo que el capitalista adquiere realmente). Esta mercancía, como cualquier otra, «cuesta» la cantidad de tiempo de trabajo necesario para reproducirla –en este caso, para cubrir las necesidades básicas del obrero, tales como alimentarse, vestirse, etc. Pero la fuerza de

trabajo viva, contrariamente a las máquinas que pone en funcionamiento, posee la característica única de ser capaz de crear más valor en un día de trabajo, del que se requiere para reproducirla. El obrero que trabaja una jornada de 8 horas, puede que no pase más de 4 horas trabajando para sí mismo —el resto se lo da «gratis» al capitalista. Esta plusvalía, cuando se hace real (se realiza) en el mercado, es la verdadera fuente del beneficio capitalista. El hecho de que la producción capitalista es precisamente la extracción, la realización y la acumulación de este plustrabajo usurpado, hace del capitalismo por definición, por su naturaleza, un sistema de explotación de clase, en plena continuidad con el esclavismo y el feudalismo. No es cuestión de si el obrero trabaja una jornada de 8, 10 o 18 horas, de si su ambiente de trabajo es plácido o infernal, de si sus salarios son altos o bajos. Esos factores influyen en la *tasa* de explotación, pero no en el *hecho* de la explotación. La explotación no es un subproducto accidental de la sociedad capitalista, el producto de patronos particularmente avariciosos. Es el mecanismo fundamental de la producción capitalista, que no sería concebible sin él.

Las implicaciones de esto son inmediatamente revolucionarias. En el marco del marxismo, todos los sufrimientos, materiales y espirituales, impuestos a la clase obrera, son el producto lógico e inevitable de este sistema de explotación. *El Capital* es, sin duda, una poderosa acusación moral de la miseria y la degradación que la sociedad burguesa inflinge a la gran mayoría de sus miembros. El libro primero en particular, muestra en gran detalle cómo nació el capitalismo «chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza a los pies» (*El Capital*, ed S. XXI, Madrid 1975, libro primero, vol. 3); cómo, en su fase de acumulación primitiva, el capital naciente expropió sin miramientos a los campesinos, y castigó

con el látigo y el hacha a los vagabundos que él mismo había creado; cómo, tanto en la fase temprana de la manufactura, la fase de la «dominación formal» del capital, como con la instauración del sistema industrial propiamente dicho, la fase de la «dominación real», la «codicia licántropa» de plusvalía de los capitalistas los llevaba, con la fuerza objetiva de una máquina en acción, a los horrores del trabajo infantil, la jornada de 18 horas, y todo el resto. En el mismo trabajo, Marx también denuncia el empobrecimiento interior, la alienación del obrero, reducido a un rodamiento en esta vasta maquinaria, reducido, por el trabajo repetitivo, a un mero fragmento de su verdadero potencial humano. Pero no lo hace con la intención de reivindicar una forma más humana de capitalismo, sino de demostrar científicamente que el propio sistema del trabajo asalariado tiene que llevar a esos «excesos»; que el proletariado no puede mitigar sus sufrimientos confiando en las buenas intenciones y los impulsos caritativos de sus explotadores, sino solamente planteando una resistencia enconada y organizada contra los efectos diarios de la explotación; que esa «masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación» (*Ídem*), que inevitablemente se acrecienta, sólo puede eliminarse por «*la rebeldía de la clase obrera, una clase cuyo número aumenta de manera constante y que es disciplinada, unida y organizada por el mecanismo mismo del proceso capitalista de producción*» (*Ídem*). En breve, la teoría de la plusvalía prueba la necesidad, la absoluta inevitabilidad, de la lucha entre el capital y el trabajo, clases con intereses absolutamente irreconciliables. Estos son los sólidos cimientos para cualquier análisis de la economía, la política o la vida social capitalista, que sólo puede entenderse clara y lúcidamente desde el punto de vista de la clase explotada, puesto que esta última es la única que tiene un interés

material en descorrer el velo de la mistificación con la que el capital se cubre a sí mismo.

Las contradicciones insolubles del capital

Como mostramos en la primera parte de este artículo, el materialismo histórico, el análisis marxista de la historia es sinónimo de la visión de que cada sociedad de clases ha pasado por épocas de ascendencia, en las cuales sus relaciones sociales proveen un marco para el desarrollo progresivo de las fuerzas productivas, y épocas de decadencia, en las cuales las mismas relaciones se han convertido en trabas crecientes para un desarrollo ulterior, y necesitan la emergencia de nuevas relaciones de producción. El capitalismo, según Marx, no era una excepción –al contrario, *El Capital*, y en realidad toda la obra de Marx, se puede describir justamente como la *necrología* del capital, un estudio de los procesos que llevan a su fallecimiento y desaparición. Por eso, el «crescendo» del libro primero vol. III, es el pasaje donde Marx predice una época en que *«el monopolio ejercido por el capital se convierte en traba del modo de producción que ha florecido con él y bajo él. La concentración de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en que son incompatibles con su corteza capitalista. Se la hace saltar. Suena la hora postrera de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados»* (Ídem).

El libro primero de *El Capital*, sin embargo, es principalmente un estudio crítico de *«El proceso de producción del capital»*. Su objetivo principal es poner al desnudo la naturaleza de la explotación capitalista, y por eso en gran parte se limita a analizar la relación directa entre el proletariado y la clase capitalista, renunciando a un modelo abstracto donde otras clases y formas de producción no tenían importancia. En los

libros siguientes, particularmente en el tercero, y en las *Teorías de la plusvalía* (segunda parte), y también en los *Grundrisse*, Marx se embarca en la siguiente fase de su ataque a la sociedad burguesa: demostrando que el hundimiento del capital será resultado de las contradicciones enraizadas en el corazón mismo del sistema, en la propia producción de plusvalía.

Ya en la década de 1840, especialmente en *El Manifiesto comunista*, Marx y Engels habían identificado las *crisis periódicas de sobreproducción* como presagios de la muerte de la sociedad capitalista. En *El Capital* y los *Grundrisse*, Marx dedica un espacio considerable a polemizar contra los economistas políticos burgueses que intentan argumentar que el capitalismo era esencialmente un sistema económico armonioso, en el que cada producto, si todo iba bien, podía encontrar su comprador —es decir que el mercado capitalista podía absorber todas las mercancías elaboradas en el proceso capitalista de producción. Si ocurrían crisis de sobreproducción, continuaban los argumentos de economistas como Say, Mill y Ricardo, eran resultado de un desequilibrio puramente contingente entre la oferta y la demanda, de alguna desafortunada «desproporción» entre un sector y otro; o quizás eran simplemente resultado de que los salarios fueran demasiado bajos. Era posible la sobreproducción parcial, pero no la sobreproducción general. Y cualquier idea de que la crisis de sobreproducción emanara de las contradicciones insolubles del sistema no podía admitirse, porque eso significaba admitir la naturaleza limitada y transitoria del propio modo de producción capitalista:

«La fraseología apologética con que se pretende descartar las crisis tiene importancia en el sentido de que prueba siempre, en realidad, lo contrario de lo que se propone demostrar. Para descartar las crisis, afirma la existencia de una unidad allí donde en realidad existe antagonismo y

contradicción. Esto es importante en cuanto que puede afirmarse que con ello prueban, quienes tales dicen, que no existirían las crisis si no existiesen, en realidad, las contradicciones que ellos pretenden escamotear. Pero las crisis existen, en rigor, porque existen estas contradicciones. Todas las razones alegadas por ellos contra las crisis son otras tantas contradicciones escamoteadas, es decir, otras tantas contradicciones reales y, por consiguiente, otras tantas razones en abono de la crisis. El empeño por escamotear las contradicciones es, al mismo tiempo, el reconocimiento de estas contradicciones efectivas, aunque los buenos deseos de algunos se obstinen en negarlas.» (Teorías de la plusvalía, 2, ed. Comunicación, Madrid 1974).

Y en los siguientes párrafos, Marx muestra que la propia existencia del sistema de trabajo asalariado y de la plusvalía, contiene en sí misma las crisis de sobreproducción:

«Lo que en realidad producen los obreros, es plusvalía. Mientras la producen, tienen algo que consumir. Tan pronto como dejan de producirla, su consumo termina, porque termina su producción. Pero cuando tienen algo que consumir, esto no quiere decir, ni mucho menos, que produzcan un equivalente de lo que consumen... cuando se reduce el problema a las relaciones entre consumidores y productores, se olvida que el trabajo asalariado, por una parte, y, por otra, el capitalista, son dos productores completamente distintos; esto sin hablar de los consumidores que no producen nada. Aquí pretende escamotearse también el antagonismo prescindiendo del antagonismo que realmente existe en la producción. La mera relación entre obrero asalariado y capitalista implica:

1º Que la mayoría de los productores (los obreros) son no consumidores (no compradores) de una parte grandísima de su producto, a saber: de los instrumentos de trabajo y de las materias primas;

2º Que la mayoría de los productores, los obreros, sólo pueden consumir un equivalente de lo que producen siempre y cuando que produzcan

más de este equivalente, una plusvalía o un producto excedente. Tienen que producir siempre de más, por encima de sus propias necesidades, para poder ser consumidores o compradores dentro de los límites que sus necesidades les trazan» (Ídem).

En pocas palabras, puesto que el capitalista extrae plusvalía del obrero, el obrero siempre produce más de lo que puede comprar. Por supuesto esto no es un problema desde el punto de vista del capitalista individual, ya que siempre puede encontrar un mercado en los obreros de cualquier otro capitalista; y los economistas políticos burgueses es como si se previnieran con sus anteojeras de clase de plantearse el problema desde el punto de vista del capital social total. Pero tan pronto como se considera la cuestión desde este punto de vista (lo que sólo puede hacer un teórico del proletariado), el problema se hace entonces fundamental. Marx explica esto en los *Grundrisse*:

*«... la relación de un capitalista con los trabajadores de otro capitalista no nos concierne aquí. Sólo muestra las ilusiones de cada capitalista, pero no altera en nada la relación general del capital con el trabajo. Cualquier capitalista sabe esto respecto a su trabajador, que no se relaciona con él como el productor con el consumidor, y que por tanto, quiere limitar su consumo, es decir, su capacidad de intercambiar, su salario, tanto como sea posible. Por supuesto que le gustaría que los trabajadores de **otros** capitalistas fueran los mayores consumidores en la medida de lo posible de **su propia** mercancía. Pero la relación de cada capitalista con **sus propios** trabajadores es **la relación del capital con el trabajo como tal**, la relación esencial. Pero así es justamente cómo surge la ilusión —cierta para los capitalistas individuales en tanto que distintos de todos los demás— de que, **aparte de sus trabajadores**, el resto del conjunto de la clase obrera se les confronta como **consumidores** y **participantes en el intercambio**, como quien gasta dinero, y no como trabajadores. Se ha olvidado que, como dice Malthus, «la*

*misma existencia de beneficio respecto de cualquier mercancía presupone una demanda exterior a la del trabajador que la ha producido», y de ahí que **la demanda del propio trabajador no pueda ser nunca una demanda adecuada**. Puesto que una producción pone otra en marcha y por tanto crea consumidores para sí mismo en los trabajadores del capital ajeno, a cada capitalista individual le parece que la demanda de la clase obrera garantizada por la producción, es una «demanda adecuada». Por una parte, esta demanda que la producción misma posibilita conduce, y tiene que conducir, más allá de la **proporción** en la que habría que producir respecto a los trabajadores; por otra parte, si la demanda **exterior a la de los trabajadores** desaparece o se reduce, sucede el colapso» (capítulo sobre el capital, cuaderno de notas IV).*

Si la clase obrera, considerada globalmente, no puede proveer un mercado adecuado para la producción capitalista, el problema tampoco puede resolverse por la venta de los productos de unos capitalistas a otros:

«Si finalmente se dice que los capitalistas sólo pueden intercambiar y consumir sus mercancías entre ellos, entonces se pierde de vista totalmente la naturaleza del modo de producción capitalista; y también se olvida el hecho de que se trata de aumentar el valor del capital, no de consumirlo» (El Capital, libro tercero). Puesto que el objetivo del capital es la expansión del valor, su reproducción a una escala cada vez más amplia, requiere un mercado constantemente en expansión, una «expansión de la esfera exterior de la producción» (Ídem), por lo que, en su periodo ascendente, el capitalismo se vio impulsado a conquistar el globo y someterlo cada vez más a sus leyes. Pero Marx era bien consciente de que este proceso de expansión no podía continuar indefinidamente: en algún momento la producción capitalista encontraría los límites del mercado, tanto en sentido geográfico como social, y entonces quedaría claro lo que Ricardo y los otros se negaban a admitir: «que el modo de

producción burgués contiene en sí mismo una traba al libre desarrollo de las fuerzas productivas, una traba que sale a la superficie durante las crisis y, en particular, en la sobreproducción —el fenómeno básico en las crisis» (Teorías de la plusvalía, 2ª ed comunicación, Madrid 1974).

Igual que los economistas burgueses se veían obligados a negar la realidad de la sobreproducción, también estaban preocupados por otra contradicción básica contenida en la producción capitalista: la tendencia decreciente de la tasa de ganancia.

Marx localizó los orígenes de esta tendencia en la necesidad imperiosa de competir de los capitalistas, de revolucionar constantemente los medios de producción, es decir, de aumentar la composición orgánica del capital, la relación entre el trabajo muerto, contenido en las máquinas, que no produce nuevo valor, y el trabajo vivo del proletariado. Las consecuencias contradictorias de tal «progreso» se resumen como sigue:

«... con ello queda demostrado, a partir de la esencia del modo capitalista de producción y como una necesidad obvia, que en el progreso del mismo la tasa media general del plusvalor debe expresarse en una tasa general decreciente de ganancia. Puesto que la masa del trabajo vivo empleado siempre disminuye en relación con la masa del trabajo objetivado que aquél pone en movimiento, con los medios de producción productivamente consumidos, entonces también la parte de ese trabajo vivo que está impaga y que se objetiva en plusvalor debe hallarse en una proporción siempre decreciente con respecto al volumen de valor del capital global empleado. Esta proporción entre la masa de plusvalor y el valor del capital global empleado constituye, empero, la tasa de ganancia, que por consiguiente debe disminuir constantemente» (El Capital, libro tercero, vol. VI, ed. s. XXI, Madrid 1987).

Lo que preocupaba de nuevo a los economistas políticos burgueses más serios, como Ricardo, sobre este fenómeno, era su naturaleza ineludible, el hecho de que: *«la tasa de ganancia, el principio estimulante de la producción capitalista, la premisa fundamental y la fuerza conductora de la acumulación, se vería en peligro por el propio desarrollo de la producción»*, porque esto implica otra vez que la producción capitalista *«halla en el desarrollo de las fuerzas productivas una barrera que nada tiene que ver con la producción de la riqueza en cuanto tal; y esta barrera peculiar atestigua la limitación y el carácter solamente histórico y transitorio del modo capitalista de producción; atestigua que éste no es un modo de producción absoluto para la producción de la riqueza, sino que, por el contrario, llegado a cierta etapa, entra en conflicto con el desarrollo ulterior de esa riqueza»* (*El Capital*, libro tercero, vol VI, ed S XXI, Madrid 1987).

La obra inacabada de Marx

El Capital es necesariamente una obra inacabada. No sólo porque Marx no vivió lo bastante para completarla, sino también porque se escribió en un periodo histórico en que las relaciones sociales capitalistas todavía no se habían convertido en una barrera definitiva para el desarrollo de las fuerzas productivas. Y seguramente no está desligado de esto el hecho de que, cuando Marx define el elemento básico de las crisis capitalistas, a veces enfatiza la sobreproducción, y a veces la caída de la tasa de ganancia, aunque nunca hay una separación mecánica y rígida entre las dos: por ejemplo, el capítulo del Libro tercero dedicado a las consecuencias de la caída de la tasa de ganancia (ver capítulo XV del Libro tercero, vol. VI, *op. cit.*, «Desarrollo de las contradicciones internas de la ley») también contiene algunos de los más esclarecedores pasajes sobre el problema del mercado. Sin embargo esta aparente laguna o inconsistencia en la teoría de

la crisis de Marx, ha llevado, en la época actual de decadencia del capitalismo, a la emergencia en el seno del movimiento revolucionario, de diferentes teorías sobre los orígenes de esta decadencia. No es sorprendente que se agrupen en dos líneas principales: las que se basan en el trabajo de Rosa Luxemburg, que destaca el problema de la realización, y las que se basan en los trabajos de Grossman y Mattick, que ponen el énfasis en la caída de la tasa de ganancia.

Este no es el lugar para un examen detallado de esas teorías, que es un trabajo que al menos ya hemos iniciado en otras partes (ver en particular «Marxismo y teorías de la crisis», *Revista internacional* n° 13). En este punto simplemente queremos reiterar porqué, para nosotros, la forma de abordar el problema de Luxemburg es la más coherente.

«En negativo», porque la teoría de Grossman y Mattick, que niega el carácter fundamental del problema de la realización, parece volver a los economistas políticos burgueses que Marx denunció por defender que la producción capitalista crea un mercado suficiente para sí misma. Al mismo tiempo, los que se adhieren a la teoría de Grossman-Mattick, a menudo recurren a los argumentos de economistas revisionistas como Otto Bauer, a quien Luxemburg ridiculizó en su *Anticrítica* por argumentar que los esquemas matemáticos abstractos sobre la reproducción ampliada que Marx construyó en *El Capital*, Libro segundo, «solucionaban» el problema de la realización, y que el planteamiento global de Rosa Luxemburg era una simple incompreensión, suscitando un falso problema.

En un sentido más positivo, el planteamiento de Rosa Luxemburg proporciona una explicación para las condiciones históricas que determinan concretamente la irrupción de la crisis permanente del sistema: cuanto más integra el capitalismo en su

esfera de influencia las áreas no capitalistas, cuanto más crea un mundo a su propia imagen, menos capacidad tiene de extender el mercado y de encontrar nuevas salidas para la realización de la porción de plusvalía que no pueden realizar ni los capitalistas ni el proletariado. La incapacidad del sistema para expandirse como en el pasado abre paso a la nueva época del imperialismo y las guerras interimperialistas, marcando el fin de la misión históricamente progresiva del capitalismo y la amenaza para la humanidad de hundirse en la barbarie. Todo esto, como ya hemos visto, estaba enteramente en línea con el problema del mercado planteado por Marx en su crítica de la economía política.

Al mismo tiempo, mientras la postura de Grossman y Mattick, al menos en su forma más pura, niegan simplemente la cuestión en su totalidad, el método de Rosa Luxemburgo nos permite ver cómo el problema de la caída de la tasa de ganancia se hace más y más agudo a medida que el mercado mundial no encuentra a su alrededor nuevos campos de expansión: si el mercado está saturado la posibilidad de compensar la caída de la tasa de ganancia se ve cerrada. Por ejemplo: el decrecimiento de la masa de valor contenida en cada mercancía compensado por un aumento de la masa de ganancias, produciendo y vendiendo más mercancías, conduce, por el contrario, a una exacerbación del problema de la sobreproducción. Aquí vemos de manera evidente que las dos grandes contradicciones descubiertas por Marx actúan una sobre la otra agravando las dos, profundizando la crisis y haciéndola más explosiva.

«En la crisis del mercado mundial, las contradicciones y el antagonismo de la producción burguesa se manifiestan de forma más violenta» (Teorías de la plusvalía, parte 2, capítulo XVII). Esto se evidencia con el desastre económico que hace estragos en el

mundo capitalista desde hace 25 años. A pesar de todos los mecanismos que el capitalismo ha instalado para atenuar la crisis, a pesar de haber hecho trampa con las consecuencias de sus propias leyes (montañas de deudas, intervención del Estado, organización de instituciones de comercio y control financiero), esta crisis tiene todas las características de la crisis de sobreproducción, revelando como nunca antes se había visto el absurdo y la irracionalidad del sistema económico burgués.

En esta crisis enfrentamos, en un grado mucho mayor que en el pasado, con el absurdo contraste entre el enorme potencial de riqueza y desarrollo que promete el desarrollo de las fuerzas productivas y la actual miseria y sufrimiento inducidos por las relaciones sociales de producción. Hablando técnicamente, el mundo entero podría tener suficiente alimento y vivienda: en lugar de morir de hambre millones de seres mientras que muchos alimentos son arrojados al océano y los agricultores son pagados por no cultivar, a la vez que inimaginables recursos científicos y financieros son arrojados al abismo de la producción militar y la guerra; en lugar de crecer el número de los sin casa a la vez que los trabajadores de la construcción son forzados al paro y la mendicidad; mientras que millones de obreros se ven obligados a trabajar más y más intensamente con horarios cada vez más largos por las necesidades de la competencia capitalista, millones de compañeros suyos son arrojados al paro sumidos en la pobreza y la inactividad. Todo esto es causado por la locura de la crisis de sobreproducción. Una sobreproducción, como subraya Marx, que no se produce en relación a las necesidades humanas sino en relación a la capacidad de pago. *“No se producen demasiadas subsistencias en proporción con la población existente. Al contrario. Se produce demasiado poco para satisfacer decente y humanitariamente a la masa de la población... Pero, periódicamente, se producen demasiados medios de trabajo y demasiadas subsistencias para*

poderlas hacer funcionar como medios de explotación de los obreros, a base de cierta cuota de beneficio. Se producen demasiadas mercancías para poder realizar y volver a convertir en capital nuevo el valor y la plusvalía que en sí encierran en las condiciones de distribución y consumo implicadas en la producción capitalista... No se produce demasiada riqueza. Pero periódicamente se produce demasiada riqueza bajo sus formas capitalistas, contradictorias” (El Capital volumen 3, capítulo XV, edición española EDAF 1970).

Para decirlo brevemente, la crisis de sobreproducción, la cual no puede ser atenuada ya mediante una expansión del mercado, ponen de manifiesto el hecho de que las fuerzas productivas ya no son compatibles con su envoltorio capitalista y que este envoltorio debe ser hecho pedazos. El fetichismo de las mercancías, la tiranía del mercado, deben ser rotos por la clase obrera, la única fuerza social capaz de tomar las fuerzas productivas existentes para orientarlas hacia la satisfacción de las necesidades humanas.

El comunismo: una sociedad sin intercambio

La definición que hace el Marx “maduro” del comunismo está desarrollada a dos niveles interconectados entre sí. El primero deriva de su crítica del fetichismo de la mercancía, del hecho que la sociedad está gobernada por leyes misteriosas, por fuerzas no humanas, atrapada en las terribles consecuencias de sus contradicciones internas. Es la respuesta que da Marx al proyecto que anuncia ya en 1843 con *La cuestión judía*: que la emancipación humana requiere que los hombres reconozcan y organicen sus propias potencias en lugar de ser dominados por ellas. Subraya la solución de las contradicciones insolubles del régimen mercantil: un organización esencialmente simple de la

sociedad donde las divisiones basadas en la propiedad privada hayan sido superadas, donde la producción se dirija a la satisfacción de las necesidades humanas y no a la obtención de la ganancia, donde el cálculo del tiempo de trabajo no tengan como fin hundir a cada obrero individual y a la clase obrera en sus conjunto sino que busque saber cuánto tiempo se necesita para satisfacer todos los tipos de necesidades.

“El proceso de vida social, el cual está basado en el proceso material de producción, no será desnudado de su velo místico hasta que no sea tratado como producción de la libre asociación de los hombres, conscientemente regulado por ellos de acuerdo a un plan” (El Capital, volumen 1, capítulo I).

“Vamos a dibujar una comunidad de individuos libres, que determinan su trabajo con los medios de producción puestos en común, en el cual la potencia de trabajo de los diferentes individuos es conscientemente utilizada por la potencia combinada de toda la comunidad. Todas las características del trabajo de Robinson se ven aquí repetidas pero con una diferencia: que son sociales en lugar de ser individuales. Todo lo producido por él era consecuencia de su trabajo personal y únicamente constituía un objeto de uso para él mismo. La producción total de la comunidad es un producto social. Una porción sirve como medios directos de producción y permanece como actividad social. Pero otra porción es consumida por los miembros de la sociedad como medios de subsistencia. Una distribución de esta porción entre ellos es consecuentemente necesaria. El modo en que se hace esta distribución variará con la organización productiva de la comunidad y el grado de desarrollo histórico alcanzado por los productores. Podemos asegurar, simplemente para mantener el paralelismo con la producción mercantil, que la parte que cada individuo productor recibe en medios de subsistencia está determinada por su tiempo de trabajo. El tiempo de trabajo podría, en este caso, jugar un doble papel. Su aportación realizada de acuerdo con un plan socialmente establecido mantiene la apropiada proporción entre

las diferentes clases de trabajo realizadas según las diferentes demandas de la comunidad. Por otra parte, sirve también como medida de la porción de trabajo común aportada por cada individuo, a la vez que de la parte que le corresponde del total de la producción social. Las relaciones sociales entre los individuos son de esta manera completamente claras e inteligibles tanto a nivel de la producción como de la distribución” (Ibíd.)⁵⁰.

Para todos estos rasgos transparentemente simples, incluso obvios, es necesario que los marxistas insistamos en la definición mínima del comunismo para luchar contra el falso socialismo que durante tiempo ha hecho estragos en el movimiento obrero. En los *Grundrisse*, por ejemplo, hay una larga polémica contra las fantasías prudonianas sobre un socialismo basado en un cambio justo, un sistema donde los trabajadores serían pagados de acuerdo con todo el valor que producen y el dinero sería reemplazado por una forma de no dinero como medio de cambio. Contra todo esto Marx insiste que *“es imposible abolir el dinero mientras el valor de cambio permanezca como la forma social de los productos”* (capítulo sobre el dinero) y que en la verdadera sociedad comunista *“el trabajo de cada cual es una parte del trabajo social total. Esto quiere decir que cualquiera que sea la forma material del producto que crea o ayuda a crear, lo que recibe por este trabajo no es un producto específico o particular, sino una parte del conjunto de la producción común. No tiene ningún producto a intercambiar. Su producto no es un valor de cambio”* (Ibíd.).

En los tiempos de Marx, cuando criticaba *“la idea de ciertos socialistas según la cual hace falta el capital pero no los*

⁵⁰ Volveremos en otro artículo sobre la cuestión del tiempo de trabajo como medida del consumo individual. Pero debemos hacer notar que aquí el tiempo de trabajo no domina al trabajador o a la sociedad; la sociedad lo utiliza conscientemente como medio de planificar racionalmente la producción y la distribución de valores de uso. Y, como Marx señala en los *Grundrisse*, su riqueza real ya no se mide en términos de tiempo de trabajo sino en términos de tiempo **disponible**.

capitalistas” (*Grundrisse*, Capítulo sobre el Capital, libro de notas Vº) se estaba refiriendo a elementos confusos dentro del movimiento obrero. Sin embargo, en el período del declive capitalista, tales ideas no son simplemente una equivocación sino que se han convertido en un arma del arsenal de la contrarrevolución. Uno de los rasgos distintivos del ala izquierda del capital (desde los “socialistas” pasando por los estalinistas y terminando con los radicales trotskistas) es que identifican el socialismo como un capitalismo sin capitalistas privados, un sistema donde el capital ha sido nacionalizado y la fuerza de trabajo estatificada y donde la producción mercantil reina no a una escala nacional sino como relación entre las diversas “naciones socialistas”. Naturalmente, como hemos visto en el sistema estalinista del viejo bloque del Este, tal sistema no evita ninguna de las contradicciones del capital y por ello ha sufrido un brutal colapso como cualquiera de las formas de la sociedad burguesa.

El reino de la libertad

Más adelante, Marx describe las bases materiales de la libertad comunistas, sus prerequisites básicos:

“En este dominio, la única libertad posible es que el hombre social, los productores asociados, regulen racionalmente sus intercambios con la naturaleza, los controlen en su conjunto, en lugar de ser dominados por su poder ciego y los lleven a cambio con el mínimo gasto de fuerza y en las condiciones más dignas, más de acuerdo con la naturaleza humana. Pero esta actividad constituirá siempre el reino de la necesidad. Más allá, comienza el desarrollo de las fuerzas humanas como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sólo puede extenderse fundándose sobre el otro reino,

sobre la otra base, la de la necesidad” (El Capital, volumen III capítulo XLVIII parte 3ª).

El verdadero objetivo del comunismo no es simplemente una libertad en negativo respecto a la dominación de las leyes económicas, sino la libertad positiva consistente en desarrollar el potencial humano para sí mismo y por sí mismo. Como ya pusimos en evidencia anteriormente, este lejano proyecto fue anunciado por Marx en sus primeros trabajos, particularmente en sus *Manuscritos económico-filosóficos* y nunca se desvió de esa línea en sus últimos trabajos.

El pasaje que acabamos de citar viene precedido por la siguiente declaración: *“El reino de la libertad comienza allí donde se cesa de trabajar por necesidad y por la coacción impuesta desde el exterior; se sitúa pues, por naturaleza, más allá de la esfera de producción material propiamente dicha” (ídem.)*. Esto es verdad si se mira el enorme desarrollo de la productividad del trabajo bajo el capitalismo y el grado de automatización de la producción (lo cual fue claramente vislumbrado por Marx en numerosos pasajes de los *Grundrisse*), todo lo cual hace posible reducir al mínimo el tiempo y la energía gastados en tareas repetitivas y monótonas. Pero cuando Marx comienza a examinar el contenido de la libre actividad característica de la humanidad comunista, reconoce que tal actividad podrá superar la rígida separación entre tiempo libre y tiempo de trabajo.

“No hace falta decir, por tanto, que el tiempo de trabajo directo no puede constituir una antítesis abstracta del tiempo libre tal y como aparece en la perspectiva de la economía burguesa. El trabajo no puede convertirse en un juego, como quería Fourier, aunque permanece su gran contribución de haber expresado la suspensión, no de la distribución sino del modo de producción mismo, en su forma más alta, como su último objeto. El tiempo libre —el cual a la vez es tiempo inactivo y tiempo para la más alta actividad—

ha transformado a su poseedor bajo otro proceso de producción en un sujeto diferente. Este proceso es a la vez disciplina, viendo al ser humano en su proceso de transformación, y, por otra parte, práctica, ciencia experimental, materialmente creativa y ciencia objetiva, viendo al ser humano ya transformado, en todo lo que existe de conocimiento acumulado de la sociedad. Para ambos, tanto como el trabajo requiere uso práctico de las manos y libre movimiento del cuerpo, como en la agricultura, al mismo tiempo que ejercicio” (Grundrisse, Capítulo sobre el Capital, cuaderno VII).

Así, Marx critica a Fourier por pensar que el trabajo puede convertirse en una mera diversión (una confusión mantenida viva por los sucesores de Fourier que actúan en los márgenes del movimiento revolucionario, tales como los situacionistas). Frente a ello ofrece no un gris o mundano objetivo sino una perspectiva más épica, más grande, señalando que *“la superación de los obstáculos es, en sí mismo, una actividad liberadora— y, además, la expresión externa se convierte en semblanza de algo más que las urgencias naturales externas y se plantea como el objetivo del individuo en sí mismo— su autorealización, objetivación del sujeto, auténtica libertad, cuya acción es, precisamente, trabajo”* (Grundrisse, capítulo sobre el Capital, cuaderno VI). Y de nuevo: *“El verdadero trabajo libre, constituye al mismo tiempo lo más serio, el ejercicio más intenso”* (Ibid.). La visión mundial de la primera clase laboriosa que es a la vez una clase revolucionaria y el reconocimiento del trabajo como una forma específica de actividad humana, permiten al marxismo superar la idea del ser humano según la cual únicamente buscaría un “placer” en oposición abstracta al trabajo. En ello afirma que la humanidad podrá encontrar su verdadera plenitud bajo la forma de *creación activa*, una inspirada fusión de trabajo, ciencia y arte.

* * *

En la próxima parte de esta serie, seguiremos el paso de Marx desde el mundo abstracto de los estudios económicos al

mundo práctico de la política, en el período que culmina con la primera revolución proletaria de la historia, la Comuna de París. Con ello analizaremos el desarrollo de la comprensión marxista sobre el problema político por excelencia: el Estado y cómo desprenderse de él.

VIII - 1871: la primera dictadura del proletariado

El comunismo: una sociedad sin Estado

La mayoría de la gente tiene la creencia equivocada, sistemáticamente propagada por todos los portavoces de la burguesía desde la prensa a los profesores universitarios, de que el comunismo equivale a una sociedad en la que todo está bajo el control del Estado. En esta superchería esta basada la identificación completa entre el comunismo y los regímenes estalinistas del Este.

Sin embargo esto es completamente falso. Es justamente todo lo contrario. Para Marx y Engels, para todos los revolucionarios que siguieron sus pasos, el comunismo significa una sociedad sin Estado, una sociedad en la que los seres humanos controlan sus asuntos sin que exista por encima de ellos, ningún poder coercitivo, sin gobiernos, sin ejércitos, cárceles o fronteras nacionales.

Por descontado, la visión burguesa del mundo replica a esta concepción del comunismo: sí, sí, pero eso no es más que una utopía que jamás puede suceder; la sociedad moderna es demasiado grande y compleja; los hombres apenas son de fiar, son demasiado violentos, demasiado codiciosos de poder y privilegios. Los más sofisticados (como por ejemplo el profesor J. Talmon, autor de *The Origins of Totalitarian Democracy*) nos advierten incluso que el mero intento de crear una sociedad sin Estado, conduce necesariamente al tipo monstruoso de Estado que creció en Rusia bajo Stalin.

Pero... ¡un momento! Si el comunismo sin Estado es una utopía, un sueño vano ¿por qué los actuales mandamases del Estado gastan tanto tiempo y tanta energía en repetir la mentira de que comunismo = control del Estado sobre la sociedad? ¿y no será que la auténtica versión del comunismo es realmente un desafío subversivo al orden existente? ¿no corresponde esta versión a las necesidades de un movimiento real que ha de enfrentarse al Estado y a la sociedad que éste protege?

Dado que el marxismo es la visión teórica y el método de este movimiento de la clase obrera internacional, es fácil comprender por qué la ideología burguesa en todas sus formas – incluso las que se autodefinen como “marxistas”– ha buscado siempre enterrar la teoría marxista sobre el Estado, bajo un gigantesco montón de falsificaciones. Cuando Lenin escribió *El Estado y la Revolución* en 1917, señaló la necesidad de “rescatar” la verdadera posición marxista sobre el Estado, de debajo de los escombros del reformismo. Hoy, tras las campañas burguesas de identificación del capitalismo de Estado estalinista con el comunismo, este trabajo de rescate es todavía necesario. De ahí que dediquemos el presente artículo a un acontecimiento extraordinario como fue la Comuna de París, la primera revolución proletaria de la historia, que legó a la clase obrera las lecciones más valiosas, precisamente sobre esta cuestión.

La Primera Internacional: una vez más la lucha política

En 1864 Marx, tras dedicar 10 años a una intensa profundización teórica, volvió a la práctica política. En la década siguiente concentró sus energías en dos cuestiones políticas por

excelencia: la formación de un partido internacional de los trabajadores y la conquista del poder por la clase obrera.

Tras el largo reflujó de la lucha de clases que siguió a la derrota de las grandes convulsiones sociales de 1848, el proletariado europeo comenzó a dar muestras de un nuevo despertar de la conciencia y la militancia: huelgas por reivindicaciones económicas y políticas, formación de sindicatos y cooperativas obreras, movilizaciones de los trabajadores en torno a cuestiones de “política exterior”, como el apoyo a la independencia de Polonia o a las fuerzas antiesclavistas en la Guerra civil de Norteamérica... Todo ello convenció a Marx de que el periodo de derrota había finalizado, y por ello apoyó activamente la iniciativa de los sindicalistas ingleses y franceses que daría lugar, en Septiembre de 1864, a la Asociación internacional de los trabajadores⁵¹. Como señaló Marx en el *Informe del Consejo general* al Congreso de Bruselas de la Internacional, en 1868: “*esta asociación no ha sido tramada por una secta o una teoría. Es el desarrollo espontáneo del movimiento proletario que es, a su vez, el resultado de las tendencias naturales e incontenibles de la sociedad moderna*”. Así pues, aunque las motivaciones inmediatas de muchos de los que formaron la Internacional, tuvieran muy poco que ver con el pensamiento de Marx (especialmente, por ejemplo, los sindicalistas ingleses que querían utilizar la Internacional como un medio para prevenir la importación de

⁵¹ El nombre dado en inglés fue el de *International Workingmen's Association*, y no *Workers*; era, por supuesto, un reflejo de la inmadurez del movimiento de la clase, ya que el proletariado no tiene ningún interés en institucionalizar divisiones sexuales en sus filas. Como en todos los grandes estallidos sociales, en la Comuna de París se pudo ver una extraordinaria actividad de las mujeres trabajadoras, que no solo desafiaron abiertamente su papel “tradicional” sino que, frecuentemente, se contaron entre las más valientes y radicales defensoras de la Comuna, tanto en los clubes revolucionarios como en las barricadas. Esta agitación dio lugar a la formación de secciones de trabajadoras de la Internacional, lo que en aquel tiempo constituyó un avance, si bien tales formas carezcan de sentido en el movimiento revolucionario actual.

esquiroles extranjeros), esto no le arredró para desempeñar en ella un papel dirigente como miembro del Consejo general, consagrándole una parte muy importante de su vida y escribiendo muchos de sus mejores documentos. La Iª Internacional fue el producto del movimiento obrero en un momento dado, en una fase de su desarrollo histórico en el que aún estaba formándose como una fuerza dentro de la sociedad burguesa. Por ello, para la fracción marxista, todavía tenía sentido trabajar en el seno de la Internacional junto a otras tendencias obreras, participar en sus actividades inmediatas en torno al combate cotidiano de los trabajadores; y, al mismo tiempo, tratando de liberar a la organización de los prejuicios burgueses y pequeño burgueses, proporcionándole el máximo de claridad política y teórica que necesitaba para actuar como vanguardia revolucionaria de la clase revolucionaria.

No es este el lugar para adentrarnos en la historia de todos los combates políticos y doctrinales que la fracción marxista libró dentro de la Internacional. Nos limitaremos a reseñar que tales combates estuvieron basados en ciertos principios ya enunciados en el *Manifiesto Comunista* y confirmados por las experiencias de las revoluciones de 1848, en particular:

- que “la emancipación de los trabajadores ha de ser obra de los trabajadores mismos” (Primera frase de los Estatutos provisionales de la AIT). De ahí se desprende la necesidad de una organización “establecida por los propios trabajadores y para ellos mismos” (Discurso en el VIIº Aniversario de la Internacional, Londres 1871) y liberada de la influencia de los burgueses liberales y reformistas. En resumen, que obrara para el proletariado con una política independiente, incluso en ese periodo en el todavía eran posibles las alianzas con fracciones

progresistas de la burguesía. En el seno de la propia Internacional, la defensa de este principio llevó a la ruptura con Mazzini y sus seguidores, los burgueses nacionalistas.

- que en consecuencia, “*la clase obrera no puede actuar, como clase, si no se constituye a sí misma en partido político, distinto y opuesto, a todos los partidos constituidos por las clases poseedoras*” y que “*esta constitución de la clase obrera en partido político es indispensable para asegurar el triunfo de la revolución social y su fin último: la abolición de las clases*” (Resolución de la Conferencia de Londres de la Internacional sobre la Acción política de la clase obrera, septiembre de 1871). Esta concepción del partido de clase –una organización internacional, centralizada, de los proletarios más avanzados⁵²– fue defendida en contra de todos aquellos elementos federalistas, “antiautoritarios”, anarquistas, especialmente los seguidores de Proudhon y Bakunin, que consideraban inherentemente despótica cualquier forma de centralización; y que, en ningún caso, ni en la fase defensiva del movimiento obrero, ni en la fase revolucionaria, la Internacional nada tenía que ver con la política. El *Manifiesto inaugural* de Marx a la Internacional en 1864 ya había señalado que “*la conquista del poder político*

⁵² La frase “constitución del proletariado en un partido” refleja ciertas ambigüedades sobre el papel del partido que son también el producto de las limitaciones históricas del período. La Internacional contenía alguno de los rasgos de una organización unitaria de la clase. Durante todo el siglo pasado las ideas de que el partido representaba a la clase, o bien que el partido era la clase, tenían aún un gran peso en el movimiento obrero. Ha habido que esperar a este siglo para que tales ideas pudieran ser descartadas, y sólo después de dolorosas experiencias. No obstante, ya entonces existía una intuición básica de que el partido es la organización, no del conjunto de la clase, sino de sus elementos más avanzados. Tal definición se destaca ya desde el mismo *Manifiesto comunista*, y la Iª Internacional también se comprendió a sí misma en esos términos, cuando afirmaba que el partido de los trabajadores era “la sección de la clase obrera que ha llegado a ser consciente de los intereses comunes de la clase” (*La cuestión militar de Prusia y el Partido de los trabajadores de Alemania*, escrito por Engels en 1865).

se ha convertido ya en el primer deber de las clases trabajadoras". La Resolución de 1871 reiteraba pues este principio fundacional en contra de todos aquellos que creían que la revolución social podría desarrollarse sin que los trabajadores se tomaran la molestia de formar un partido político y lucharan por el poder político como clase.

Entre 1864 y 1871, este debate sobre "la política" estuvo sobre todo centrado en si la clase obrera debía o no entrar en el ámbito de la política burguesa (reivindicación del sufragio universal, participación de los partidos obreros en las elecciones y el Parlamento, lucha por derechos democráticos, etc.) como un medio de obtener reformas y reforzar su posición dentro de la sociedad burguesa. Los bakuninistas y los blanquistas⁵³, adalides de la omnipotente voluntad revolucionaria, se negaban a analizar las condiciones materiales objetivas en las que se desarrollaba el movimiento obrero, y rechazaban tales tácticas por ser distracciones de la revolución social. La fracción materialista de Marx, en cambio, se daba cuenta de que el capitalismo, como sistema global, al no haber completado aún su misión histórica, no había sentado todas las condiciones para una transformación revolucionaria de la sociedad; y que por tanto, para el proletariado, aún era necesaria la lucha por reformas tanto a nivel económico como político. Así no sólo mejoraría su situación material inmediata, sino que además se prepararía y se organizaría para el enfrentamiento revolucionario que inevitablemente habría de producirse por la trayectoria histórica del capitalismo hacia la crisis y el colapso.

⁵³ Los blanquistas tenían en común con los bakuninistas el voluntarismo y la impaciencia, pero siempre tuvieron claro que el proletariado debía establecer su dictadura para crear una sociedad comunista. Esto explica porqué Marx, en determinadas ocasiones trascendentales, se alió con los blanquistas contra los bakuninistas, sobre la cuestión de la acción política de la clase obrera.

Este debate continuó a lo largo de décadas en la historia del movimiento obrero, en diferentes coyunturas y con distintos protagonistas. Pero en 1871, los acontecimientos en la Europa continental contribuyeron a dar una nueva dimensión global a este debate sobre la acción política del proletariado. Ese fue el año de la primera revolución proletaria de la historia, la verdadera conquista del poder político por la clase obrera, el año de la Comuna de París.

La Comuna y la concepción materialista de la historia

“Cada paso del movimiento real es más importante que una docena de programas” (Carta de Marx a Bracke, 1875).

El drama y la tragedia de la Comuna de París fueron brillantemente descritos y analizados por Marx en *La Guerra civil en Francia*, publicada en el verano de 1871 como Manifiesto oficial de la Internacional. En esta apasionada diatriba, Marx muestra cómo una guerra entre naciones, Francia y Prusia, se transformó en una guerra entre clases. Tras el desastroso colapso militar de Francia, el gobierno de Thiers asentado en Versalles firmó una paz impopular que trató de imponer a París, lo que sólo podía hacerse desarmando a los trabajadores agrupados en la Guardia nacional. El 18 de Marzo de 1871, las tropas enviadas desde Versalles intentaron arrebatarse los cañones que la Guardia tenía bajo su control. Esto sería el preludio de una masiva represión contra los trabajadores y las minorías revolucionarias. Los trabajadores de París respondieron tomando las calles y confraternizando con las tropas de Versalles. Días después proclamaron la Comuna.

El nombre de la Comuna de 1871, evocaba la Comuna revolucionaria de 1793, el órgano de los *Sans culottes* durante las fases más radicales de la revolución burguesa. Pero esta segunda Comuna tenía un sentido muy diferente pues ya no miraba hacia el pasado, sino hacia el futuro: hacia la revolución comunista de la clase obrera.

Si bien Marx alertó, ya durante el sitio de París, que un levantamiento en condiciones de guerra sería una “locura desesperada” (*Segundo manifiesto del Consejo general de la Asociación internacional de los trabajadores sobre la Guerra franco-prusiana*); cuando este alzamiento tuvo lugar no dudó un instante en comprometerse él mismo y la Internacional en expresar la más inquebrantable solidaridad con los *Communards* –entre los cuales jugaban un papel destacado los miembros de la Internacional en París, aún cuando no tuvieran una opinión política “marxista”. No podía reaccionar de otra forma ante el cúmulo de viles calumnias que el mundo burgués arrojó sobre la Comuna, y frente a la despiadada venganza que la clase dominante exigía contra el proletariado de París, por haber osado desafiar su “civilización”: después de masacrar a miles de combatientes en las barricadas, miles más –hombres mujeres y niños– fueron fusilados en masa, encarcelados en las más abyectas condiciones, o deportados a trabajos forzados en las colonias. Desde los tiempos de la antigua Roma, los explotadores no habían desatado una orgía de sangre así.

Pero junto a una cuestión elemental de solidaridad proletaria, Marx tenía otra razón para reconocer el significado fundamental de la Comuna: si bien la Comuna fue “históricamente” prematura, es decir que se dio cuando aún no habían madurado las condiciones materiales para una revolución proletaria a escala mundial; no es menos cierto que la Comuna

fue ¡y de que modo! un suceso de importancia histórica mundial, un paso crucial en el camino de esa revolución, un auténtico tesoro de lecciones para el futuro, para la clarificación del programa comunista. Ya antes de la Comuna, la fracción más avanzada de la clase obrera –los comunistas– comprendían que los obreros debían tomar el poder político, como primer paso para la construcción de la comunidad humana sin clases. Pero faltaba por clarificar cómo el proletariado establecería su dictadura, pues tal posición teórica sólo podía establecerse a partir de las experiencias vividas por la clase obrera. La Comuna de París fue esa experiencia, y por ello quizá la prueba más fehaciente de que el programa comunista no es un dogma fijado de antemano y estático, sino algo que evoluciona y se amplía, en estrecha relación con la práctica de la clase obrera. No es una utopía, sino un gran experimento científico, cuyo laboratorio es el movimiento real de la sociedad. Es de sobra conocido como Engels, en su último prefacio al *Manifiesto comunista* de 1848, señaló concretamente que la Comuna de París había dejado obsoletas aquellas formulaciones del texto original que expresaban la idea de apoderarse de la máquina estatal existente. Las conclusiones que Marx y Engels sacaron de la Comuna son, en otras palabras, una demostración y una defensa del método del materialismo histórico. Como formuló Lenin en *El Estado y la Revolución*:

“En Marx no hay ni rastro de utopismo, pues no inventa ni saca de su fantasía una ‘nueva’ sociedad. No, Marx estudia cómo un proceso histórico-natural, como nace la nueva sociedad de la vieja, estudia las formas de transición de la segunda a la primera. Toma la experiencia real del movimiento proletario de masas y se esfuerza por sacar las enseñanzas prácticas de ella. ‘Aprende’ de la Comuna como no temieron aprender todos los grandes pensadores revolucionarios de la experiencia de los grandes movimientos de la clase oprimida...”

No pretendemos volver a contar aquí la historia de la Comuna. Los principales acontecimientos están descritos en *La Guerra civil en Francia*, y en otros trabajos de revolucionarios como Lissagaray, que luchó personalmente en las barricadas. Lo que trataremos de analizar en este artículo es, precisamente, lo que Marx aprendió de la Comuna. En próximos artículos veremos cómo defendió estas lecciones contra las confusiones reinantes en el movimiento obrero de aquella época.

Marx contra la veneración del Estado

“Fue... una revolución no contra tal o cual forma de poder estatal: legitimista, constitucional o imperialista. Fue una revolución contra el Estado mismo, ese aborto sobrenatural de la sociedad; una reanudación por el pueblo y para el pueblo de su propia vida social” (Marx, primer borrador de *La Guerra civil en Francia*).

Las conclusiones que Marx sacó de la Comuna de París tampoco fueron, por otro lado, un producto automático de la experiencia directa de los trabajadores. Fueron más bien una confirmación y un enriquecimiento de un aspecto del pensamiento de Marx, que reitera constantemente desde que rompió con el hegelianismo y se orientó hacia la causa del proletariado.

Antes incluso de ser claramente comunista, Marx ya había empezado a criticar la idealización que Hegel hacía del Estado. Para éste (cuyo pensamiento era una contradictoria amalgama del radicalismo derivado del ímpetu de la revolución burguesa, y el conservadurismo heredado de la sofocante atmósfera del absolutismo prusiano), el Estado —y para más inri, el Estado prusiano entonces existente— se definía como la encarnación del Espíritu absoluto, la forma perfecta de existencia social. En su

crítica a Hegel, Marx, en cambio, muestra que lejos de ser el más alto y noble producto de la humanidad, el sujeto racional de la existencia social, el Estado (y el estado burocrático prusiano, más que ningún otro) era un aspecto de la alienación del hombre, de su pérdida de control sobre sus propias facultades sociales. El pensamiento de Hegel ponía las cosas al revés: *“Hegel parte del Estado y concibe al hombre como el estado subjetivizado, la democracia parte del hombre y concibe al Estado como el hombre objetivizado”* (*Crítica de la doctrina del Estado de Hegel*, 1843). En aquel momento, el punto de vista de Marx es aún el de la democracia burguesa radical (aunque, por cierto, muy radical pues ya argumentaba que la verdadera democracia debía conducir a la desaparición del Estado), una visión que consideraba la emancipación de la humanidad, ante todo, en el ámbito de lo político. Pero rápidamente, en cuanto empezó a ver las cosas desde la perspectiva de la clase obrera, Marx se dio cuenta de que si el Estado se alienaba de la sociedad, era porque el Estado era el producto de una sociedad basada en la propiedad privada y los privilegios de clase. En sus escritos sobre la Ley acerca del Robo de Leña, por ejemplo, Marx empezó a ver al Estado como el guardián de la desigualdad social, de los intereses de clase de unos pocos; en *La Cuestión judía* comenzó a reconocer que la verdadera emancipación de la humanidad no podía quedar restringida en una dimensión política sino que exigía una forma diferente de vida social. Así pues, ya desde sus comienzos, el comunismo de Marx se preocupó de desmitificar el Estado, y jamás se desvió de ese camino.

Como ya hemos visto en los artículos dedicados al *Manifiesto comunista* y las revoluciones de 1848 (ver *Revista internacional* n° 72 y 73), la emergencia del comunismo como una corriente con un programa político definido y una organización va en ese mismo sentido. El *Manifiesto comunista*, escrito antes de

los grandes estallidos sociales de 1848, aspiraba no sólo a la toma del poder político por el proletariado, sino también a la definitiva extinción del Estado, una vez que sus raíces (una sociedad dividida en clases) hubieran sido desenterradas y destruidas. Después las experiencias de los movimientos de 1848 permitieron a la minoría revolucionaria organizada en la Liga comunista, clarificar muchas cuestiones sobre el camino del proletariado al poder, subrayando la necesidad de que, en cada tentativa revolucionaria, el proletariado conservase bajo su control sus armas y órganos de clase, e incluso (en *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*) sugiriendo, por vez primera, que la tarea de la insurrección proletaria no era la de perfeccionar la máquina del Estado burgués sino destruirla.

Así pues la fracción marxista partía ya para interpretar la experiencia de la Comuna, de un patrimonio teórico. Es cierto que las lecciones de la historia no se dan “espontáneamente”, sino que requieren que las vanguardias comunistas las integran en un marco de pensamiento ya existente. Pero también es verdad que esas mismas ideas deben ser constantemente examinadas y contrastadas a la luz de las experiencias de la clase obrera. A los proletarios de París, les cupo el honor de ofrecer pruebas convincentes de que la clase obrera no puede hacer su revolución tomando a cargo una máquina, cuya verdadera estructura y modo de funcionamiento está adaptado a la perpetuación de la explotación y la opresión. Si el primer paso de la revolución proletaria es la conquista del poder político, éste sólo puede tener lugar a través de la destrucción violenta del Estado burgués imperante.

El armamento de los trabajadores

El hecho de que la Comuna estallara a raíz de un intento del Gobierno de Versalles de desarmar a los trabajadores, es altamente significativo, pues muestra cómo la burguesía no puede tolerar a un proletariado armado. En cambio, el proletariado sólo puede tomar el poder con las armas en la mano. La clase dominante más violenta y despiadada de la historia jamás permitirá ser desalojada pacíficamente del poder. Sólo podrá hacerse por la fuerza, y la clase obrera sólo puede defender su revolución frente a las tentativas de contrarrestarla, manteniendo su propia fuerza armada. En efecto, dos de las críticas más severas que Marx hizo a la Comuna fueron que no usó esa fuerza como era necesario, deteniéndose, presos de “un temor reverencial” a las puertas del Banco de Francia, en vez de ocuparlo y utilizarlo como medio de presión contra la burguesía; y, por otro lado, que no consiguiera lanzar una ofensiva contra Versalles, cuando estos todavía carecían de los recursos necesarios para ejecutar su ataque contrarrevolucionario contra la capital.

Pero a pesar de estas debilidades, la Comuna realizó un avance histórico decisivo cuando, en uno de sus primeros decretos, disolvió el ejército permanente e inició el armamento general de la población en la Guardia nacional que se transformó, de hecho, en una milicia popular. Con ello la Comuna dio el primer paso del desmantelamiento de la vieja máquina estatal, que encuentra su expresión por excelencia en el ejército, en unas fuerzas armadas que vigilan a la población, obedeciendo únicamente a los más altos cargos de la máquina estatal, totalmente desvinculados de cualquier control desde abajo.

El desmantelamiento de la burocracia mediante la democracia obrera

Junto al ejército, y en realidad profundamente interpenetrado con él, la institución que más claramente identifica al Estado como una “excrecencia parásita” es la burocracia, que se aliena a sí misma de la sociedad, y que constituye esa red bizantina de altos funcionarios permanentes, que ven al Estado casi como si fuera su propiedad privada. Y también la Comuna tomó inmediatamente medidas para liberarse de este cuerpo parásito. Engels, en su “Introducción” a *La Guerra civil en Francia*, resumió sucintamente tales medidas:

“Contra esta transformación del Estado y de los órganos del Estado, de servidores de la sociedad en señores de ella, transformación inevitable en todos los Estados anteriores; empleó la Comuna dos remedios infalibles. En primer lugar, cubrió todos los cargos administrativos, judiciales y de enseñanza por elección, mediante sufragio universal, concediendo a los electores el derecho a revocar en todo momento a sus elegidos. En segundo lugar, todos los funcionarios, altos y bajos, estaban retribuidos como los demás trabajadores. El sueldo máximo abonado por la Comuna era de 6000 francos. Con este sistema se ponía una barrera eficaz al arribismo y a la caza de cargos, y esto sin contar con los mandatos imperativos que, por añadidura, introdujo la Comuna para los diputados a los cuerpos representativos”.

Marx señaló igualmente que al combinar funciones legislativas y ejecutivas, “*la Comuna no había de ser un organismo parlamentario sino una corporación de trabajo*”. En otros términos, una forma de democracia mucho más elevada que el parlamentarismo burgués. Incluso en los mejores momentos de éste, la división entre el legislativo y el ejecutivo significa que éste último tiende a escapar del control del primero, engendrando así una creciente burocracia. Esta tendencia se ha visto plenamente

confirmada en la decadencia capitalista, en la que los órganos ejecutivos del Estado han dejado al legislativo como un simple adorno.

Pero quizás la demostración más palpable, de que la democracia proletaria encarnada en la Comuna era mucho más avanzada que cualquier forma de democracia burguesa, fue el principio de la revocabilidad de los delegados.

“En vez de decidir una vez cada tres o seis años qué miembros de la clase dominante han de representar y aplastar al pueblo en el parlamento, el sufragio universal había de servir al pueblo organizado en comunas...” (La Guerra civil...). Las elecciones burguesas se basan en el principio del sufragio del ciudadano atomizado en la cabina electoral, que otorga su voto pero sin que ello le de un control real sobre sus “representantes”. La concepción proletaria de los delegados elegidos y revocables, en cambio, sólo puede funcionar sobre la base de una movilización permanente y colectiva de los trabajadores y oprimidos. Recuperando la tradición histórica de las secciones revolucionarias de las que emanó la Comuna de 1793 (por no mencionar los “agitadores” radicales del “Nuevo Ejército” de Cromwell, en la revolución inglesa); los delegados del Consejo de la Comuna eran elegidos en las asambleas públicas celebradas en cada distrito de París. Formalmente, estas asambleas electorales tenían la facultad de formular instrucciones a sus delegados, y de revocarlos si era necesario. En la práctica, sucedió que gran parte del trabajo de supervisar y presionar a los delegados comunales fue llevado a cabo por varios “Comités de Vigilancia” y clubes revolucionarios que surgieron en las barriadas obreras, y que fueron lugares de una intensa vida de discusiones políticas, tanto sobre las cuestiones generales que se planteaban al proletariado, como sobre cuestiones inmediatas de supervivencia, organización y defensa. La declaración de

principios del Club comunal que se reunía en la iglesia de Saint-Nicolas-des-Champs, en el distrito tercero, nos permite apreciar el nivel de conciencia política que alcanzaron los obreros de París durante los dos meses de agitada existencia de la Comuna:

“Los propósitos del Club comunal son los siguientes:

Luchar contra los enemigos de nuestros derechos comunales, de nuestras libertades y de la República. Defender los derechos del pueblo, educarle políticamente de manera que pueda gobernarse por sí mismo.

Recordar a nuestros mandatados cuáles son sus principios, si se alejan de ellos, y apoyarlos en todos sus esfuerzos por salvar la República. Sobre todo, sin embargo, apoyar la soberanía del pueblo, que jamás debe renunciar a su derecho a supervisar las acciones de sus mandatados.

Pueblo: ¡Gobiérnate directamente por ti mismo, a través de las reuniones políticas, a través de vuestra prensa; poned vuestro empeño en apoyo de los que os representan. Sin ese apoyo no podrán marchar lo suficiente en sentido revolucionario!

¡Viva la Comuna!”.

Del semi Estado al sin Estado

Precisamente por el hecho de estar basada en una movilización permanente del proletariado en armas, la Comuna “ya no era un Estado en el sentido estricto del término” (carta de Engels a Bebel, 1875). Lenin en *El Estado y la revolución*, entresacó esta cita y añadió de su puño y letra:

“La Comuna iba dejando de ser un Estado, toda vez que su papel no consistía en reprimir a la mayoría de la población, sino a la minoría (a los explotadores); había roto la máquina del Estado burgués; en vez de una fuerza especial para la represión, entró en escena la población misma. Todo esto significa apartarse del Estado en su sentido estricto. Y si la Comuna se hubiera consolidado, habrían ido ‘extinguiéndose’ en ella, por sí mismas, las

huellas del Estado, no habría sido necesario 'suprimir' sus instituciones: éstas habrían dejado de funcionar a medida que no tuviesen nada que hacer".

Así pues el antiestatalismo de la clase obrera actúa a dos niveles, o mejor dicho en dos fases; primeramente la destrucción violenta del Estado burgués, en segundo lugar su sustitución por un nuevo tipo de poder político, que en la medida de lo posible, evita “los peores aspectos” de todos los Estados anteriores y que finalmente permite al proletariado deshacerse completamente del Estado, enviándolo, como decía Engels “al Museo de Antigüedades, junto a la rueca y la espada de bronce” (*El Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*).

De la Comuna al comunismo: la cuestión de la transformación social

La extinción del Estado se basa en la transformación de la infraestructura social y económica, en la eliminación de las relaciones de producción capitalista y en el movimiento hacia una comunidad humana sin clases. Como ya hemos señalado, las condiciones materiales para tal transformación no estaban presentes, a nivel mundial, en 1871; además la Comuna apenas pudo durar dos meses y localizada únicamente en una ciudad asediada, si bien su ejemplo inspiró otras tentativas revolucionarias en otras ciudades de Francia (Marsella, Lyon, Toulouse, Narbona...).

Cuando los historiadores burgueses intentan desacreditar a Marx sobre la naturaleza revolucionaria de la Comuna, señalan que muchas de las medidas sociales y económicas tomadas por la Comuna, difícilmente pasarían por socialistas: la separación de la Iglesia del Estado, por ejemplo, es algo completamente asumible por el republicanismo burgués radical. Incluso aquellas

medidas que tuvieron un impacto más directo sobre el proletariado, como la abolición del trabajo nocturno de los panaderos, la asistencia social con la formación de sindicatos... fueron impulsadas más para defender a los trabajadores de la explotación, que para acabar con esa misma explotación... Todo eso ha llevado a algunos “expertos” en la Comuna, a argumentar que, en realidad, se trató más bien de los estertores de la tradición jacobina, que de los primeros avisos de la revolución proletaria. Otros, como ya Marx mismo señaló, toman la Comuna como *“una reproducción de las comunas medievales que primero precedieron y luego sirvieron de base a ese... poder estatal moderno”* (*La Guerra civil...*).

Todas estas interpretaciones se basan en una incomprensión absoluta de la naturaleza de la revolución proletaria. Las lecciones de la Comuna de París son esencialmente lecciones políticas, lecciones sobre la forma y las funciones del poder proletario, por la sencilla razón de que la revolución proletaria solo puede empezar como acto político. El proletariado que carece de cualquier poder económico en el sistema capitalista, no puede emprender un proceso de transformación de la sociedad, hasta haber tomado las riendas del poder político, y esto necesariamente ha de ser a escala mundial. La Revolución rusa de 1917 tuvo lugar en un momento histórico en el que el comunismo mundial era ya una posibilidad, llegando incluso a triunfar en un vasto país; y, sin embargo, el legado fundamental que nos ha dejado atañe, como veremos más adelante en esta serie, al problema del poder político de la clase obrera.

Pretender que la Comuna hubiera instaurado el comunismo en una sola ciudad, es lo mismo que esperar un milagro, y como ya señaló Marx: *“La clase obrera no esperaba de la*

Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantarla ‘par décret du peuple’. Saben que para conseguir su propia emancipación, y con ella esa forma superior de vida hacia la que tiende irresistiblemente la sociedad actual por su propio desarrollo económico, tendrán que pasar por largas luchas, por toda una serie de procesos históricos, que transformarán las circunstancias y los hombres. Ellos no tienen que realizar ningunos ideales, sino simplemente dar suelta a los elementos de la nueva sociedad que la vieja sociedad burguesa agonizante lleva en su seno” (La Guerra civil...).

En contra de todas las falsas interpretaciones de la Comuna, Marx insistió en que se trataba *“esencialmente de **un gobierno de la clase obrera**, fruto de la lucha de la clase productora contra la clase apropiadora, la forma política al fin descubierta para llevar a cabo dentro de ella la emancipación económica del trabajo” (ídem).*

En estos pasajes, Marx reconoce que la Comuna fue, ante todo, una forma política, y que no era la misión de este gobierno poner en marcha utopía alguna, pero, al mismo tiempo, afirma que una vez que el proletariado detenta el poder, puede y debe inaugurar, o mejor dicho “dar suelta”, a una dinámica hacia la “emancipación económica del trabajo”, a pesar de todas las limitaciones objetivas que encuentra esa dinámica. Por todo ello tanto la Comuna como la Revolución rusa, contienen lecciones muy valiosas sobre la futura transformación social.

Como ejemplo de esta dinámica, esta marcha lógica hacia la transformación social, Marx destaca la expropiación de las fábricas cerradas por los capitalistas en su huída, y que pasaban a manos de cooperativas obreras agrupadas en una Unión. Para Marx esto era una expresión a nivel inmediato, de los objetivos finales de la Comuna, la expropiación general de los expropiadores:

“Quería (la Comuna) convertir la propiedad individual en una realidad, transformando los medios de producción, la tierra y el capital, que hoy son fundamentalmente medios de esclavización y explotación del trabajo, en simples instrumentos de trabajo libre y asociado. ¡Pero eso es el comunismo, el “irrealizable” comunismo! Sin embargo, los individuos de las clases dominantes que son lo bastante inteligentes para darse cuenta de la imposibilidad de que el actual sistema continúe -y no son pocos- se han erigido en los apóstoles molestos y chillones de la producción cooperativa. Ahora bien, si la producción cooperativa ha de ser algo más que una impostura y un engaño; si ha de sustituir al sistema capitalista; si las sociedades cooperativas unidas han de regular la producción nacional de acuerdo a un plan común, tomándola bajo su control y poniendo fin a la constante anarquía y a las convulsiones periódicas, consecuencias inevitables de la producción capitalista, ¿que será eso entonces, caballeros, más que comunismo, comunismo “realizable”? (ídem).

La clase obrera, vanguardia de los oprimidos

La Comuna nos proporciona también importantes enseñanzas para comprender la relación entre la clase obrera, una vez adueñada del poder, y otras capas no explotadoras de la sociedad, en este caso la pequeña burguesía urbana y el campesinado. La clase obrera mostró, actuando como vanguardia decidida del conjunto de la población oprimida, su capacidad de ganarse la confianza de esas otras capas, que son menos capaces de actuar como una fuerza social unificada. Para conservar estas capas del lado de la revolución, la Comuna adoptó una serie de medidas económicas que aligeraban sus cargas: abolición de toda clase de deudas e impuestos, transformando a quienes encarnaban más de cerca la opresión del campesino, “a los que hoy son sus vampiros —el notario, el abogado, el agente ejecutivo— y otros dignatarios judiciales que le chupan la sangre en

empleados comunales asalariados, elegidos por él y responsables ante él mismo” (idem). En el caso de los campesinos, estas medidas quedaron en un terreno más bien hipotético ya que la autoridad de la Comuna no se extendió a las zonas agrícolas. Pero los trabajadores de París lograron un amplio apoyo de la pequeña burguesía urbana, sobre todo al posponer el pago de las deudas y la cancelación de los intereses.

El Estado como un “mal necesario”

Las estructuras electorales de la Comuna permitieron también a las otras capas no explotadoras participar políticamente en el proceso revolucionario. Era inevitable y necesario, y lo mismo se repitió en la Revolución rusa. Pero, vistas las cosas desde nuestra época, uno de los aspectos que fundamentalmente nos permite comprender cómo la Comuna fue una expresión “inmadura” de la dictadura proletaria, la creación de una clase obrera que aún no había alcanzado su desarrollo completo, es precisamente el hecho de que los obreros carecieran de una organización específica e independiente dentro de la Comuna, o que tuviera un papel predominante en los mecanismos electorales. La Comuna se eligió exclusivamente desde las unidades territoriales (los distritos) que aunque poblados mayoritariamente por trabajadores, no garantizaban al proletariado imponerse como una fuerza claramente autónoma (sobre todo si la Comuna se hubiera extendido a las masas campesinas, fuera de París). En cambio, los Consejos obreros de 1905 y 1917-21, elegidos por asambleas obreras, y que se desarrollaron en los principales centros industriales, representaron un avance respecto a la Comuna, como forma de dictadura proletaria. Es más, la forma Comuna corresponde en realidad, al Estado compuesto por todos los Soviets (de obreros,

de soldados, de campesinos, de habitantes de las ciudades) que surge de la Revolución rusa.

La experiencia rusa permitió clarificar las relaciones entre los órganos específicos de la clase, los consejos obreros, y el Estado soviético en su totalidad. Mostró especialmente que la clase obrera no puede identificarse directamente con éste, sino que debe ejercer una vigilancia permanente sobre él, controlándolo a través de sus propias organizaciones de clase, que si bien participan en él, no se diluyen en el seno de dicho Estado. Abordaremos esta cuestión más adelante en esta serie, aunque ya ha sido tratada extensamente en nuestras publicaciones (ver en particular nuestro folleto *El Estado en el periodo de transición del capitalismo al comunismo* —en francés e inglés). Pero merece la pena destacar cómo el propio Marx vislumbró el problema. La primera redacción de *La Guerra civil en Francia*, contenía el siguiente pasaje:

“... la Comuna no es el movimiento social de la clase obrera y por lo tanto de una regeneración general de la mentalidad de los hombres, sino más bien los medios organizados de acción. La Comuna no se desbizo de la lucha de clases, a través de la cual la clase obrera empuja hacia la abolición de todas las clases, y por tanto de todas las dominaciones de clase... pero puede permitir los medios racionales para que la lucha de clases discurra, a través de sus diferentes etapas, de la manera más racional y humana”.

He aquí una clara intuición de que la dinámica real hacia la transformación comunista no puede venir del Estado post-revolucionario, ya que la función de éste es, como la de todos los Estados, la de amortiguar los antagonismos de clase, impidiendo que estos desgarran la sociedad. De ahí ese aspecto conservador respecto al verdadero movimiento social del proletariado. Incluso en la efímera vida de la Comuna, se pueden observar estas tendencias. La *Historia de la Comuna de París* de Lissagaray,

incluye muchas críticas de las dudas y confusiones y, en algunos casos, de las poses afectadas de algunos de los miembros del Consejo de la Comuna, muchos de los cuales, encarnaban efectivamente un radicalismo pequeño burgués obsoleto, y que fueron frecuentemente dados de lado por las asambleas de los barrios obreros. Al menos uno de los clubes revolucionarios declaró disuelta la Comuna ¡porque no era lo bastante revolucionaria!

En uno de sus más celebrados pasajes, Engels, abunda desde luego en esta misma cuestión, cuando afirma que el Estado, incluso el semi Estado del período de transición al comunismo es *“en el mejor de los casos, un mal que se transmite hereditariamente al proletariado triunfante en su lucha por la dominación de clase. El proletariado victorioso, lo mismo que hizo la Comuna, no podrá por menos que amputar inmediatamente los peores aspectos de este mal, hasta que una generación futura, educada en condiciones sociales nuevas y libres, pueda deshacerse de todo ese trasto viejo del Estado”* (“Introducción” a *La Guerra civil en Francia*). Una prueba más de que, para el marxismo, la fuerza del Estado da la medida de la esclavitud del hombre.

De la guerra nacional a la guerra de clases

Esta es otra lección vital de la Comuna, que si bien no se refiere al problema de la dictadura del proletariado, afecta a una cuestión que ha sido particularmente espinosa en la historia del movimiento obrero: la cuestión nacional.

Ya hemos dicho que Marx, y su tendencia en la Iª Internacional, reconocían que el capitalismo aún no había alcanzado el apogeo de su desarrollo, pues en efecto aún debía enfrentar los residuos de la sociedad feudal y otros remanentes

arcaicos. Por esa razón, Marx apoyó ciertos movimientos nacionales en tanto representaban la democracia burguesa frente al absolutismo, la unificación nacional contra la fragmentación feudal. El apoyo que la Internacional dio a la independencia de Polonia contra el zarismo ruso, a la unificación de Italia y Alemania, o a los nordistas contra los esclavistas en la Guerra civil americana, estaba basado en esta lógica materialista. Igualmente por ello, movilizó la solidaridad y la simpatía activa de la clase obrera por estas causas: en Gran Bretaña, por ejemplo, se convocaron mítines masivos en apoyo de la independencia de Polonia o manifestaciones multitudinarias contra la intervención británica en apoyo del Sur en Norteamérica, aún a costa de que la escasez de algodón resultante de la guerra, se pagase en privaciones muy duras para los obreros textiles británicos.

En este contexto, cuando aún la burguesía no había agotado su tarea histórica progresista, el problema de las guerras de defensa nacional era tan importante que debía ser considerado seriamente por los revolucionarios en cada guerra entre estados, y como tal se planteó con suma crudeza cuando estalló la guerra franco-prusiana. La política de la Internacional hacia esta guerra quedó resumida en el *Primer manifiesto del Consejo general de la Asociación internacional de trabajadores sobre la guerra franco-prusiana*. Se trataba, sustancialmente, de declaración de internacionalismo proletario básico contra las guerras “dinásticas” de la clase dominante. Este texto cita un manifiesto escrito, en el momento de estallar la guerra, por la sección francesa de la Internacional: “Una vez más, bajo el pretexto del equilibrio europeo y del honor nacional, la paz del mundo se ve amenazada por las ambiciones políticas. ¡Obreros de Francia, de Alemania, de España! ¡Unamos nuestras voces en un grito unánime de reprobación contra la guerra!... ¡Guerrear por una cuestión de preponderancia o por una dinastía tiene que ser forzosamente considerado por los obreros como un absurdo criminal!...”. Tales

sentimientos eran compartidos no solo por la minoría socialista. Marx cuenta en el *Primer manifiesto*, cómo los obreros internacionalistas franceses increpaban a los chovinistas partidarios de la guerra, en las calles de París.

Al mismo tiempo, la Internacional mantenía que “por parte de Alemania, la guerra es defensiva” aunque esto no significaba en modo alguno, envenenar a los trabajadores alemanes con el chovinismo. En respuesta a la declaración de la sección francesa, los afiliados alemanes de la Internacional, aunque aceptaban pesarosos que una guerra defensiva era un mal ineludible, declaraban igualmente que *“la guerra actual es una guerra exclusivamente dinástica... Nos congratulamos en estrechar la mano fraternal que nos tienden los obreros de Francia... Fieles a la consigna de la Asociación Internacional de los Trabajadores: **¡Proletarios de todos los países, uníos!**, jamás olvidaremos que los obreros de todos los países son nuestros **amigos**, y los déspotas de **todos** los países, nuestros **enemigos**”* (Resolución de una asamblea en Chemnitz, de delegados que representaban a 50 mil obreros de Sajonia).

El *Primer manifiesto* ponía en guardia también a los obreros alemanes contra la transformación de esta guerra, por parte de Alemania, en una guerra de agresión; y daba cuenta de la complicidad de Bismarck en la guerra, aún antes de la revelación del telegrama de Ems que probaba que en realidad Bismarck había tendido una trampa a Bonaparte y su “Segundo Imperio” para que entrara en guerra. En todo caso, tras el colapso del ejército francés en Sedán, la guerra paso a ser una guerra de conquista por parte de Prusia. París fue sitiado y la Comuna misma surgió como un asunto de defensa nacional. El régimen de Bonaparte fue sustituido por una República en 1870, ya que el Imperio se había mostrado incapaz de defender París; del mismo modo, posteriormente la República mostraría que

prefería entregar París a los prusianos que dejarla en manos del proletariado armado.

Por mucho que en sus acciones iniciales los obreros de París razonaran según un modelo de patriotismo defensivo, de preservación del honor nacional ultrajado por la burguesía misma, la proclamación de la Comuna marcó de hecho, un momento de inflexión histórico. Ante la perspectiva de una revolución obrera, las burguesías francesa y prusiana cerraron filas para aplastarla: el ejército prusiano liberó a los prisioneros de guerra para nutrir las fuerzas contrarrevolucionarias francesas que mandaba Thiers, permitiendo incluso que éstas atravesaran sus líneas, en su asalto final a la Comuna. De estos acontecimientos, Marx extrajo una conclusión de significación histórica:

“El hecho sin precedente de que después de la guerra más tremenda de los tiempos modernos, el ejército vencedor y el vencido confraternicen en la matanza común del proletariado, no representa, como cree Bismarck, el aplastamiento definitivo de la nueva sociedad que avanza, sino el desmoronamiento completo de la sociedad burguesa. La empresa más heroica que aún puede acometer la vieja sociedad es la guerra nacional. Y ahora viene a demostrarse que esto no es más que una añagaza de los gobiernos destinada a aplazar la lucha de clases, y de la que se prescinde tan pronto como esta lucha estalla en forma de guerra civil. La dominación de clase ya no se puede disfrazar bajo el uniforme nacional; todos los gobiernos nacionales son uno solo contra el proletariado” (La Guerra Civil...).

Por su parte, el proletariado revolucionario de París había empezado ya a distanciarse de su postura inicialmente patriótica; de ahí por ejemplo el decreto que permitía a los extranjeros servir a la Comuna, “ya que la bandera de la Comuna es la bandera de la República Universal”, o la destrucción de la Columna de Vendome, símbolo del honor castrense de Francia... La lógica

histórica de la Comuna de París era la de impulsar la Comuna universal, aunque eso no fuera posible en aquel momento. Y esto explica por qué el levantamiento de los obreros parisinos durante la guerra franco-prusiana fue en realidad, a pesar de las frases patrióticas que la acompañaron, el antecesor de las insurrecciones explícitamente antibélicas de 1917-18 y de la oleada revolucionaria internacional que las siguió.

Las conclusiones de Marx también apuntan hacia el futuro. Quizás se adelantó al decir que la sociedad burguesa se desmoronaba en 1871, aunque puede que ese sea el año que marque el fin de la cuestión nacional en Europa, como señala Lenin en *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, pero continuó siendo un problema en las colonias al entrar el capitalismo en su última fase de expansión. Pero, en un sentido más profundo, la denuncia que Marx hace de la añagaza de la guerra nacional, es todo un anticipo de lo que se hará realidad, una vez el capitalismo entre en su fase de decadencia. A partir de ese momento todas las guerras son imperialistas y ya no puede haber, para el proletariado, ningún planteamiento de defensa nacional. Los levantamientos revolucionarios de 1917-18 vinieron a confirmar igualmente, lo que Marx demostró respecto a la capacidad de la burguesía para unirse contra la amenaza del proletariado: frente a la posibilidad de una revolución obrera mundial, las burguesías de Europa, que durante cuatro años se habían enfrentado unas a otras, se dieron cuenta repentinamente, que debían firmar la paz para sofocar el desafío proletario a su “orden” sangriento. Una vez más, los gobiernos de todos los países fueron “uno solo contra el proletariado”.

* * *

Dedicaremos el próximo artículo a la lucha que sostuvieron Marx y su tendencia contra aquellos elementos del

movimiento obrero, especialmente los socialdemócratas de Alemania y los anarquistas de Bakunin, que no alcanzaron a comprender, o incluso que pretendieron enterrar las lecciones de la Comuna.

IX - Comunismo contra «socialismo de Estado»

La conciencia de clase es algo vivo. El hecho de que una parte del movimiento proletario haya alcanzado un cierto nivel de claridad no significa que el conjunto del movimiento tenga esa misma claridad, e incluso las fracciones más claras pueden no ver, en ciertas circunstancias, todas las implicaciones de lo que habían planteado, e incluso perder convicción respecto a un nivel previo de comprensión.

Esto es realmente cierto respecto a la cuestión del Estado y las lecciones que Marx y Engels sacaron de la Comuna de París, que analizamos en el último artículo de esta serie (*Revista internacional* no 77). En las décadas que siguieron a la derrota de la Comuna, el auge del reformismo y el oportunismo en el movimiento obrero llevó a la situación absurda, a finales de siglo, de que la posición marxista «ortodoxa» sobre el Estado, tal y como predicaron Karl Kautsky y sus acólitos, era la que afirmaba que la clase obrera podía llegar al poder a través de las elecciones parlamentarias, es decir, tomando el Estado existente. Así que, cuando Lenin en *El Estado y la Revolución*, escrito durante los sucesos revolucionarios de 1917, emprendió la tarea de «desenterrar» la verdadera herencia de Marx y Engels sobre esta cuestión, los «ortodoxos» le acusaron de ¡volver al anarquismo bakuninista!.

De hecho, la lucha por difundir las verdaderas lecciones de la Comuna de París, para mantener al movimiento proletario en la buena senda de la revolución comunista, ya se había emprendido tras la insurrección de los obreros franceses. En este

combate contra la influencia hedionda de la ideología burguesa y pequeñoburguesa en el movimiento proletario, el marxismo entabló una batalla en dos frentes: contra los «socialistas de Estado» y los reformistas, que eran particularmente fuertes en el partido alemán, y contra la tendencia anarquista de Bakunin, que tenía una influyente presencia en los países capitalistas menos desarrollados.

En este conflicto a tres bandas había muchas cuestiones en debate, se estaban echando las semillas de futuros debates. En el partido alemán existía ya la confusión entre la necesaria lucha por reformas y la ideología del *reformismo*, en la que se olvidaban completamente los objetivos finales revolucionarios del movimiento. La cuestión de las reformas también la planteaban los bakuninistas, pero desde el punto de vista contrario: no sentían sino desprecio por las luchas defensivas inmediatas de la clase, y querían saltar por encima de ellas para dirigirse directamente a la gran «liquidación social». Con estos últimos –los bakuninistas–, la cuestión del papel de la Internacional y su funcionamiento, también se convirtió en una confrontación de extrema agudeza, acelerando la muerte de la Internacional.

Los dos próximos artículos tratarán esencialmente de la forma en que esos conflictos se relacionan con la concepción de la revolución y de la sociedad futura, aunque hay inevitablemente muchos puntos de contacto con las cuestiones mencionadas.

El socialismo de Estado es el capitalismo de Estado

En el siglo XX, la identificación entre socialismo y capitalismo de Estado ha sido uno de los obstáculos más

persistentes al desarrollo de la conciencia de clase. Los regímenes estalinistas, donde un Estado totalitario brutal asumió violentamente el control de casi todo el aparato económico, se autodeterminaron «socialistas», y el resto del mundo burgués, dio su complaciente acuerdo a ese término. Y todos los parientes más «democráticos», o «revolucionarios» del estalinismo –de la socialdemocracia por su derecha, al trotskismo por su izquierda–, se han dedicado a propalar la misma falsedad básica.

No menos perniciosa que la versión estalinista de esta mentira es la idea socialdemócrata de que la clase obrera puede beneficiarse de la actividad e intervención del Estado incluso en aquellos regímenes que se definen explícitamente como «capitalistas»: en esta visión, los ayuntamientos, los gobiernos centrales controlados por los partidos socialdemócratas, las instituciones de «bienestar social», las industrias nacionalizadas, se podrían usar en provecho de los obreros, e incluso serían etapas que marcan el camino hacia una sociedad socialista.

Una de las razones por las que esas mistificaciones están arraigadas tan profundamente, es que las corrientes que abogan por ellas fueron alguna vez parte del movimiento obrero. Y muchas de las estafas ideológicas que venden hoy, tienen su origen en confusiones propias del movimiento que existieron en fases anteriores. La visión marxista del mundo emerge de un verdadero combate contra la ideología burguesa en las filas del movimiento proletario, y por esa misma razón se confronta a una interminable lucha por liberarse de las sutiles influencias de la ideología de la clase dominante. En el marxismo del periodo ascendente del capitalismo, podemos discernir una dificultad recurrente para separarse de la ilusión de que la estatalización del capital equivale a su supresión.

En gran medida, tales ilusiones eran resultado de las condiciones del momento, cuando el capitalismo se percibía todavía esencialmente a través de la personalidad de los capitalistas individuales, y la concentración y centralización del capital todavía estaban en una fase temprana. Ante la evidente anarquía generada por una plétora de empresas individuales que competían entre ellas, era bastante fácil caer en la idea de que la centralización del capital en manos del Estado nacional podría ser un paso adelante. En realidad, muchas de las medidas de control estatal que se exponen en *El Manifiesto comunista* (un banco estatal, nacionalización de la tierra, etc. –ver artículo de esta serie en la Revista *internacional* no 72), se plantean con el objetivo explícito de desarrollar la producción capitalista en un periodo en el que todavía tenía un papel progresivo que desempeñar. Aparte de eso, el asunto quedaba confuso, incluso en los escritos más maduros de Marx y Engels. En el artículo previo de esta serie, por ejemplo, citamos uno de los comentarios de Marx sobre las medidas económicas de la Comuna de París, donde parece decir que si las cooperativas obreras centralizaran y planificaran la producción a escala nacional, eso sería el comunismo. En otras partes, Marx parece abogar, como una medida de transición al comunismo, por la administración estatal de operaciones típicamente capitalistas como el crédito (ver *El Capital*, vol. 3, cap. XXXVI).

Al señalar esos errores, no estamos haciendo ningún juicio moral sobre nuestros antepasados políticos. Sólo el movimiento revolucionario del siglo XX ha alcanzado la clarificación de tales cuestiones, después de muchas décadas de dolorosas experiencias: particularmente la contrarrevolución estalinista en Rusia, y de forma más general, el papel creciente del Estado como el agente que organiza la vida económica en la época de la decadencia capitalista. Y la clarificación que se ha operado hoy,

depende enteramente del método de análisis elaborado por los fundadores del marxismo, y de ciertas visiones proféticas sobre el papel que el Estado tendría, o podría asumir, en la evolución del capital.

Lo que permitió a las generaciones posteriores de marxistas corregir algunos de los errores «capitalistas de Estado» de las anteriores, fue sobre todo la insistencia de Marx de que el capital es *una relación social*, y no se puede definir de forma puramente jurídica. Todo el progreso del trabajo de Marx estriba en definir al capitalismo como un sistema de explotación basado en el trabajo asalariado, en la extracción y realización de plusvalía. Desde ese punto de vista, es totalmente irrelevante si el agente que extrae plusvalía de los trabajadores, que realiza ese valor en el mercado para aumentar el beneficio y ampliar su capital, es un individuo burgués, una corporación, o un Estado nacional. En un momento en el que estaba cobrando importancia gradualmente el papel económico del Estado, alimentando así algunas ilusorias expectativas de partes del movimiento obrero, fue ese rigor teórico lo que permitió a Engels formular ese pasaje olvidado que pone el énfasis en que *«ni la transformación en sociedades anónimas ni la transformación en propiedad del estado suprimen la propiedad del capital sobre las fuerzas productivas. En el caso de las sociedades anónimas, la cosa es obvia. Y el Estado moderno, por su parte, no es más que la organización que se da la sociedad burguesa para sostener las condiciones generales externas del modo de producción capitalista contra ataques de los trabajadores o de los capitalistas individuales. El Estado moderno, cualquiera que sea su forma, es una máquina esencialmente capitalista, un estado de los capitalistas: el capitalista total ideal. Cuantas más fuerzas productivas asume en propio, tanto más se hace capitalista total, y tantos más ciudadanos explota. Los obreros siguen siendo asalariados,*

proletarios. No se supera la relación capitalista, sino que más bien, se exagera.» (Anti-Dübring, Engels, ed. Grijalbo, 1977, p. 289-90)⁵⁴

Entre los apologistas más sofisticados del estalinismo hay que mencionar esas corrientes, normalmente trotskistas o sus vástagos, que han argumentado que, si es cierto que la monstruosa pesadilla burocrática de la desaparecida URSS y los regímenes similares no podía llamarse socialista, tampoco podía llamarse capitalista, porque cuando hay una nacionalización total de la economía (aunque de hecho ninguno de los regímenes estalinistas llegó nunca a ese punto), la producción y la fuerza de trabajo pierden su carácter de mercancía. Marx, al contrario, fue capaz de prever teóricamente la posibilidad de un país en el que todo el capital social estuviera en manos de un sólo agente, sin que ese país dejara de ser capitalista: *«Si el capital puede crecer aquí hasta convertirse en una masa imponente controlada por una sola mano, es porque a muchas manos se las despoja de su capital. En un ramo dado de los negocios la centralización alcanzaría su límite extremo cuando todos los capitales invertidos en aquel se confundieran en un capital singular. En una sociedad dada, ese límite sólo se alcanzaría en el momento en que el capital social global se unificara en las manos, ya sea de un capitalista singular, ya sea de una sociedad capitalista única.» (El Capital, libro primero, vol. 3, Cáp. XXIII, Pág. 779-80, nota b, ED. s XXI, Madrid 1975)⁵⁵*

⁵⁴ Pierre Renouvin, *Histoire des relations internationales*, tomo 8, p.142, París, 1972.

⁵⁵ En el ámbito de las incoherencias del PCInt, podemos también dar la siguiente cita: «si la paz ha reinado hasta ahora en las metrópolis imperialistas es precisamente a causa de esa dominación de los USA y de la URSS, y si la guerra es inevitable... es por la sencilla razón de que cuarenta años de “paz” han permitido que maduren las fuerzas que tienden a poner en entredicho el equilibrio resultante del último conflicto mundial» (PC nº 91, p. 47). El PCInt debería ponerse de una vez de acuerdo consigo mismo. ¿Por qué la guerra no ha ocurrido todavía?. ¿A causa, exclusivamente, de que las condiciones económicas no estaban todavía maduras, como pretende demostrar PC a lo largo de páginas y páginas, o bien por el hecho de que sus preparativos diplomáticos no se han realizado todavía?. Quien pueda que lo entienda.

Desde el punto de vista del mercado mundial, las «naciones» no son en ningún caso más que capitalistas particulares o compañías, y las relaciones sociales en su interior están enteramente dictadas por las leyes globales de la acumulación capitalista. Poco importa si se compra o se vende dentro de tal o cual frontera nacional: tales países no son «islotos de no-capitalismo» en medio de la economía capitalista mundial, como tampoco las granjas cooperativas de Israel (*kibutzim*) son islas de socialismo.

Así, la teoría marxista contiene todas las premisas necesarias para negar la identificación entre el capitalismo y el socialismo. Más aún, Marx y Engels ya se confrontaron en su tiempo a la necesidad de tratar esa desviación «socialista de Estado».

El «socialismo alemán»

Alemania nunca pasó por una fase de capitalismo liberal. La debilidad de la burguesía alemana significó que el desarrollo del capitalismo en Alemania en gran medida fue asumido por una poderosa burocracia estatal dominada por elementos semif feudales. Como resultado de ello, lo que Engels llamó «la creencia supersticiosa en el Estado» («Introducción» a *La Guerra Civil en Francia*) fue particularmente marcada en Alemania, e infectó fuertemente al emergente movimiento obrero allí. Ferdinand Lasalle tipificó esta tendencia, cuya fe en la posibilidad de usar el estado existente en beneficio de los trabajadores, llegó hasta el punto de hacer una alianza con el régimen de Bismarck contra los capitalistas. Pero el problema no se limitó al «socialismo de Estado bismarckiano» de Lasalle. Había una corriente marxista en el movimiento obrero alemán, dirigida por

Liebknrecht y Bebel. Pero esta tendencia cayó a menudo en ese tipo de marxismo que llevó a Marx a declarar que él no era marxista: mecanicismo, esquematismo, y sobre todo, falta de audacia revolucionaria. El propio hecho de que esta corriente se describiera como «socialdemócrata» era en sí mismo un paso atrás: en la década de los 40 del siglo pasado, socialdemocracia había sido sinónimo de «socialismo» reformista de la pequeña burguesía, y Marx y Engels se definieron deliberadamente como comunistas para enfatizar el carácter proletario y revolucionario de la política que defendían.

La debilidad de la corriente Liebknrecht-Bebel se reveló claramente en 1875, cuando se fusionó con el grupo de Lasalle para formar el Partido Socialdemócrata obrero (SDAP, después SDP). El documento fundacional del nuevo partido, el «Programa de Gotha», hacía varias concesiones al Lasallanismo. Esto fue lo que impulsó a Marx a escribir su *Crítica al Programa de Gotha* el mismo año.

Este incisivo ataque a las profundas confusiones que contenía el programa del nuevo partido quedó como un documento «interno» hasta 1891: hasta entonces, Marx y Engels habían temido que su publicación más amplia provocara una escisión prematura en el SDP. Retrospectivamente se puede discutir sobre lo acertado de esa decisión, pero la lógica que había detrás de ella es bastante clara: a pesar de todos sus errores, el SDP era una expresión real del movimiento proletario -esto se había demostrado en particular por la posición internacionalista que Liebknrecht y su corriente, e incluso muchos lasallianos, habían tomado durante la guerra franco-prusiana y la Comuna de París. Lo que es más, el rápido desarrollo del partido alemán ya había demostrado la creciente importancia del movimiento en Alemania para el conjunto de la clase obrera internacional. Marx

y Engels reconocieron la necesidad de emprender un largo y paciente combate contra los errores ideológicos del SDP, y lo hicieron en varios documentos importantes escritos después de la Crítica. Pero ese combate estaba motivado por el esfuerzo por construir un partido, no por destruirlo. Este fue siempre el método que impregnó la lucha de la Izquierda marxista contra el ascenso del oportunismo en el partido de clase: la lucha estaba a favor del partido, mientras siguiera existiendo vida obrera en él.

En la crítica de Marx y Engels al partido alemán, podemos ver esbozados ya muchos de los temas que posteriormente retomaría sus sucesores, cuestiones que llegarían a ser de vida o muerte, en los grandes acontecimientos históricos de principios del siglo XX. Y no es en absoluto casualidad, que todas ellas se centraran en torno a la concepción marxista de la revolución proletaria, que fue siempre la clave para distinguir en el movimiento obrero, los revolucionarios de los reformistas y utópicos.

Reforma o Revolución

El capitalismo conoció, en la segunda mitad del siglo XIX, su periodo de mayor aceleración de su desarrollo y extensión mundial. En este contexto, la clase obrera fue capaz de arrancar a la burguesía, concesiones significativas, sobre todo respecto a las terribles condiciones que soportaba en las anteriores fases del capitalismo (limitación de la jornada laboral, del trabajo infantil, aumento de los salarios reales...). Y junto a éstas, logró también mejoras de naturaleza más política -derecho de asociación, formación de sindicatos, participación en elecciones— que permitieron al proletariado organizarse y expresarse por sí

mismo en la batalla por mejorar su situación en la sociedad burguesa.

Marx y su tendencia insistieron siempre en la necesidad de luchar por reformas, rechazando los argumentos sectarios de quienes como Proudhon, y posteriormente Bakunin, argumentaban que tales luchas eran inútiles o que distraían al proletariado del camino de la revolución. Contra tales ideas, Marx afirmó que una clase que no es capaz de organizarse para defender sus intereses más inmediatos, nunca sería capaz de organizar una nueva sociedad.

Pero los logros de las luchas por reformas, comportaron igualmente consecuencias negativas: el desarrollo de corrientes que desviaron su lucha hacia la ideología del *reformismo*, que rechazaron abiertamente el objetivo final comunista, para concentrarse en cambio, en mejoras inmediatas, o bien mezclando ambas en una confusa amalgama desconcertante. Marx y Engels, quizás no alcanzaron a comprender todo el peligro que representaba el desarrollo de tales corrientes (por ejemplo, que acabarían arrastrando a la mayoría de las organizaciones de la clase obrera al servicio de la burguesía y su Estado), pero es innegable que son ellos quienes comienzan en serio una lucha contra el reformismo como una especie de ideología burguesa en el movimiento obrero, un combate en el que más tarde se emplearían a fondo revolucionarios como Lenin y Luxemburg.

Así, en la *Crítica del Programa de Gotha*, Marx señala que las reivindicaciones inmediatas que contiene (por ejemplo sobre educación, o trabajo infantil) no sólo están formuladas de manera confusa, sino que, lo que es aun más importante, el recién formado partido erraba completamente en la distinción entre tales reivindicaciones inmediatas y el objetivo revolucionario

final. Esto se pone especialmente de manifiesto en la reivindicación de *«cooperativas de producción con ayuda estatal y bajo el control democrático del pueblo trabajador»* de las que supuestamente surgiría la «organización socialista de todo el trabajo». Marx criticó despiadadamente tal «panacea de profeta» de Lassalle: *«La “organización socialista de todo el trabajo” ahora resulta que “surge” no de los procesos de transformación revolucionaria de la sociedad, sino de la “ayuda estatal” proporcionada por el Estado a cooperativas de producción, “organizadas” por él, no por los trabajadores. Esto es verdaderamente digno de la imaginación de Lassalle, para quién, con los créditos estatales lo mismo se podría construir la nueva sociedad como una nueva línea férrea»*. Sirva esto de alerta para desoír a aquellos que propugnan que el Estado capitalista existente puede ser utilizado, de alguna manera, como instrumento en la creación del socialismo, aún cuando lo presenten en términos más sofisticados que los del Programa de Gotha.

A finales de los años 1870, los abogados del reformismo en el partido alemán se habían hecho incluso más descarados, llegando al extremo de cuestionarse si el partido podría siquiera presentarse como una organización de la clase obrera. En su *Carta circular a Bebel, Liebknecht, Bracke y otros* escrita en septiembre de 1879, Marx y Engels lanzaron el que probablemente sería su más lúcido ataque a los elementos oportunistas que cada vez se infiltraban más en el movimiento:

«Los hombres que en 1848 se presentaron como demócratas burgueses, pueden hoy llamarse igualmente socialdemócratas. Al igual que para aquellos la república democrática, para éstos el derrumbamiento del orden capitalista se ve tan alejado que es inalcanzable, y no tiene sentido en absoluto para la práctica política actual; se puede mediar, hacer compromisos, ser filántropos a gusto. Lo mismo ocurre con la lucha de clase entre proletariado y burguesía. La reconocen sobre el papel porque ya no lo

pueden negar, pero en la práctica la ocultan, la diluyen o la suavizan. Para ellos, el partido socialdemócrata no debe ser ningún partido de trabajadores, ni atraer el odio de la burguesía ni de nadie en realidad; debe, sobre todo, hacer una propaganda enérgica entre la burguesía, en vez de insistir en metas que la asustan y que de todos modos no están al alcance de nuestra generación. Para ellos, mejor sería que el partido dedicara toda su fuerza y energía a reformas pequeño-burgueses, remiendos que consoliden el viejo orden social y que de esa forma quizás puedan convertir la catástrofe final en un proceso de disolución progresivo, parte por parte, y si es posible pacífico».

Aquí aparece bosquejada la crítica marxista de todas las variantes posteriores del reformismo, que tan desastrosos efectos causaron en las filas de la clase obrera internacional.

Dictadura del proletariado contra “Estado popular”

La incapacidad del Programa de Gotha para definir la verdadera conexión entre las fases defensiva y ofensiva del movimiento proletario, cristalizó también en su absoluta confusión sobre la cuestión del Estado. Marx fustigó la reivindicación inscrita en el Programa de un «Estado popular libre y una sociedad socialista» como una frase sin sentido, ya que Estado y libertad son dos principios contrapuestos: *«La libertad consiste en hacer del Estado, un órgano situado por encima de la sociedad, un órgano completamente subordinado a ésta»* (Crítica). En una sociedad socialista completamente desarrollada no habrá Estado. Pero lo más importante es cómo Marx sabe ver en esa reivindicación de «Estado popular» —que deberá ser realizado mediante la concesión de reformas «democráticas», que en un cierto número de países capitalistas ya habían sido otorgadas— una manera de eludir la cuestión crucial de la dictadura del proletariado. En ese

contexto, precisamente, Marx suscita la cuestión: «*¿Qué transformaciones experimentará el Estado en una sociedad comunista? En otras palabras: ¿qué funciones sociales quedarán en pie en esa sociedad que sean análogas a las funciones actuales del Estado? Esta pregunta sólo puede contestarse científicamente y no nos acercaremos ni un milímetro al verdadero problema por más que combinemos de mil maneras distintas la palabra pueblo con la palabra Estado.*

Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista se sitúa el periodo de transformación revolucionaria de la una en la otra. A éste le corresponde también un periodo político de transición cuyo Estado no puede ser sino la dictadura del proletariado.

El programa, sin embargo, no dice nada ni de esta última ni del Estado futuro de la sociedad comunista.» (ídem)(3).

Como vimos en el último artículo de esta serie, esta idea de la dictadura del proletariado era, en 1875, muy importante para Marx y su tendencia: la Comuna de París, apenas cuatro años antes, había sido el primer episodio vivo de la clase obrera en el poder, y había mostrado cómo las transformaciones tanto políticas como sociales, sólo podrían tener lugar cuando los trabajadores hubieran destruido la máquina estatal existente, reemplazándola por su propios órganos de poder. El Programa de Gotha mostraba cómo esta lección aún no había sido completamente asimilada por el conjunto del movimiento obrero, y si la corriente reformista seguía creciendo dentro del movimiento, sería cada vez más olvidada.

En aras del rigor histórico, es necesario añadir, sin embargo, que incluso los mismos Marx y Engels, tampoco habían asimilado totalmente esta lección. En un discurso al Congreso de la Internacional en La Haya, en septiembre de 1872, Marx aún argumentaba que: «*debemos prestar atención a las*

instituciones, costumbres y tradiciones de los diferentes países, y no podemos negar que hay países tales como Norteamérica e Inglaterra, y por lo que conozco de sus instituciones Holanda, en los que los trabajadores pueden lograr sus objetivos por medios pacíficos. Pero aún así, debemos reconocer que en la mayoría de los países del continente, la palanca de la revolución deberá ser la fuerza; algún día será necesario recurrir a la fuerza para establecer la dominación del trabajo».

Hay que decir que esta idea fue una ilusión por parte de Marx -una medida del peso de la ideología democrática incluso en los pensadores más avanzados del movimiento obrero. En los años siguientes, oportunistas de toda clase se aprovecharon de tales ilusiones, para hacer de Marx un marchamo valedor de sus esfuerzos por abandonar toda idea de revolución violenta y adormecer a la clase obrera con los cuentos de que podría deshacerse del capitalismo, legal y pacíficamente, utilizando los órganos de la democracia burguesa. No podemos confundir a los reformistas con la auténtica tradición marxista, que en realidad sí se continúa con Pannekoek, Bujarin y Lenin, que retomaron los elementos más avanzados y audaces del pensamiento marxista sobre la cuestión, lo que les condujo inexorablemente a la conclusión de que para establecer la dominación del trabajo en cualquier país, la clase obrera deberá utilizar la palanca de la fuerza, y sobre todo frente a la máquina estatal existente, por muy democráticas que sean sus formas. Por lo demás, la propia evolución del Estado democrático ha confirmado las conclusiones de estos revolucionarios. Tal y como señaló Lenin en *El Estado y la Revolución*:

«Hoy, en 1917, en la época de la primera gran guerra imperialista, esta limitación hecha por Marx no tiene razón de ser. Inglaterra y Norteamérica, los más grandes y los últimos representantes —en el mundo entero— de la “libertad” anglosajona, en el sentido de ausencia de militarismo

y burocratismo, han ido rodando hasta caer en el inmundo y sangriento pantano, común a toda Europa, de las instituciones burocrático-militares que todo lo someten y lo aplastan. Hoy, también en Inglaterra y Norteamérica, es “condición previa de toda verdadera revolución popular” el romper, el destruir, la “máquina estatal existente”».

La crítica del sustitucionismo

La Asociación Internacional de Trabajadores, había proclamado que «la emancipación de la clase obrera debe ser obra de los trabajadores mismos». Y aunque, en el movimiento obrero del siglo XIX, aún no fuera posible clarificar todos los elementos de la relación entre el proletariado y sus minorías revolucionarias, esta afirmación es una premisa básica para todas las clarificaciones subsiguientes. Ya en las polémicas en el movimiento, tras 1871, la fracción marxista tendría multitud de ocasiones para desarrollar más esta afirmación de la Ia Internacional. Sobre todo en el combate contra los cada vez más numerosos reformistas que infestaban el partido alemán. Marx y Engels hubieron de demostrar cómo la visión jerárquica y elitista de las relaciones entre el partido y la clase, eran el resultado de la penetración en el movimiento obrero de las ideologías burguesa y pequeño burguesa, que transmitían sobre todo los intelectuales de clase media, que veían en la clase obrera un simple instrumento de sus propios esquemas de mejora de la sociedad.

La respuesta marxista a este peligro, no fue la retirada hacia el obrerismo, a la idea de una organización formada exclusivamente por obreros industriales, como mejor garantía para prevenir la penetración de ideas de otras clases. «*Es un fenómeno inevitable, inherente a la marcha de la evolución, que individuos pertenecientes a la clase dominante se sumen al proletariado en lucha y le*

aporten elementos educativos. Ya lo dijimos en el Manifiesto Comunista, pero debemos hacer aquí dos precisiones:

En primer lugar, estos individuos, para ser útiles al movimiento obrero deben aportarle verdaderamente elementos educativos de un valor real, lo que, sin embargo, no es el caso en la mayoría de los burgueses alemanes conversos... En segundo lugar cuando estos individuos, procedentes de otras clases, se unan al movimiento obrero, lo primero que ha de exigírseles es que no introduzcan los residuos de sus prejuicios burgueses, pequeño burgueses, etc., sino que hagan suyas, sin reserva alguna, las concepciones proletarias. Estos caballeros, sin embargo, tal y como ha sido demostrado, están hundidos hasta el cogote de ideas burguesas y pequeño burguesas... No podemos pues, de ninguna manera, compartir el camino con quienes declaran abiertamente que los obreros son demasiados incultos para liberarse por sí mismos, y que deben ser liberados “desde arriba”, es decir, por los grandes y pequeños burgueses filántropos» (Carta circular a Bebel...).

La idea de que los trabajadores sólo pueden ser emancipados por las acciones benevolentes de un todopoderoso Estado, se da la mano con la idea del partido de los “benefactores” caídos del cielo para liberar a los pobres y zafios obreros de su ignorancia y servidumbre. Ambas son expresiones de una misma concepción reformista y socialista de Estado, que Marx y su corriente combatieron con todas sus fuerzas. Debemos decir, sin embargo que la aberración de que una pequeña élite pudiera actuar en nombre o en lugar de la clase, no se limita a estos elementos reformistas, sino que fue y es sustentada por corrientes auténticamente proletarias y revolucionarias. Los blanquistas fueron el primer ejemplo de esto. La versión blanquista del susticionismo fue un vestigio de las más remotas fases del movimiento revolucionario. En su «Introducción» a *La Guerra Civil en Francia*, Engels mostró cómo la experiencia viva de la Comuna de París había refutado

en la práctica la concepción blanquista de la revolución: «educados en la escuela de la conspiración y cohesionados por la rígida disciplina que esta escuela supone, los blanquistas partían de la idea de que un grupo relativamente pequeño de hombres decididos y bien organizados estaría en condiciones no solo de adueñarse en un momento favorable del timón del Estado, sino que, desplegando una acción enérgica e incansable, sería capaz de sostenerse hasta lograr arrastrar a la revolución a las masas del pueblo y congregarlas en torno al puñado de caudillos. Esto llevaba consigo, sobre todo, la más rígida y dictatorial centralización de todos los poderes en manos del nuevo gobierno revolucionario. ¿Y qué hizo la Comuna compuesta en su mayoría precisamente por blanquistas?. En todas las proclamas dirigidas a los franceses de provincias, la Comuna les invita a crear una Federación libre de todas las Comunas de Francia con París, una organización nacional que, por primera vez, iba a ser creada realmente por la misma nación. Precisamente el poder opresor del antiguo gobierno centralizado —el ejército, la policía política y la burocracia—, creado por Napoleón en 1798 y que desde entonces había sido heredado por todos los nuevos gobiernos como un instrumento grato, empleándolo contra sus enemigos, precisamente éste debía ser derrumbado en toda Francia, como había sido derrumbado ya en París» (pág. 470 de *Obras Escogidas*, tomo I).

Que lo mejor del blanquismo se viera obligado a saltarse su propia ideología, se vio confirmado por los debates dentro del órgano central de la Comuna: cuando un elemento significado del Consejo de la Comuna quiso suspender las normas democráticas de la Comuna para establecer un “Comité de Salud Pública” basado en el modelo de la Revolución Francesa, muchos de los que se opusieron eran blanquistas, lo que prueba que una corriente genuinamente proletaria puede ser influenciada por el desarrollo del movimiento real de la clase, algo que raramente ocurre en el caso de los reformistas, que representan un tendencia muy material de la organización de la clase a caer en las manos del enemigo de clase.

El contenido económico de la transformación comunista

Aunque el Programa de Ghota habla de “la abolición del sistema salarial”, su visión de la futura sociedad era la del “socialismo de Estado”. Hemos visto cómo contenía la visión absurda de un movimiento hacia el socialismo a través de un Estado protector de las cooperativas de trabajadores. Pero, incluso cuando habla más directamente de la futura sociedad socialista (en la cual el “Estado libre” existe todavía), es incapaz de ir más allá de la perspectiva de una sociedad capitalista movida por un Estado en beneficio de todos. Marx es capaz de detectar eso bajo la cobertura de las finas frases del Programa, en particular en las secciones que hablan de la necesidad de “la regulación cooperativa del trabajo social para obtener una justa distribución de los frutos del trabajo”, y “la abolición del sistema salarial y de la ley de bronce de los salarios”. Estas frases reflejan la contribución lasalliana a la teoría económica, lo cual constituye un abandono completo del punto de vista de Marx del origen de la plusvalía basado en el tiempo de trabajo no pagado extraído de los trabajadores. Las palabras vacías sobre la “justa distribución” esconden el hecho de que en la situación actual no hay nada en los mecanismos de producción del valor que permita satisfacer ese deseo, lo cual es un fuente infalible de toda la “injusticia” en la distribución de los frutos de trabajo.

Contra estas confusiones, Marx afirma que *«en el seno de una sociedad colectivista, basada en la propiedad común de los medios de producción, los productores no cambian sus productos; el trabajo invertido en los productos no se presenta aquí, tampoco, como valor de estos productos, como una cualidad material, poseída por ellos, pues aquí, por oposición a lo que sucede en la sociedad capitalista, los trabajos individuales no forman ya parte integrante del trabajo común mediante un rodeo, sino directamente. La*

expresión ‘el fruto del trabajo’ ya hoy recusable por su ambigüedad, pierde así todo sentido» (Marx, Crítica del Programa de Gotha, pag.14, tomo II, Obras Escogidas).

Sin embargo, más que ofrecer una visión utópica de la abolición inmediata de todas las categorías de la producción capitalista, Marx subraya la necesidad de distinguir la fase baja de la fase alta del comunismo: *“De lo que aquí se trata no es de una sociedad comunista que se ha desarrollado sobre su propia base, sino de una que acaba de salir precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede” (ídem, pag. 15).*

En esta fase, hay todavía escasez y todavía pesan los vestigios de la “normalidad” capitalista. En el nivel económico, el viejo sistema salarial es reemplazado por un sistema de bonos de trabajo: *“el productor individual obtiene de la sociedad... exactamente lo que ha dado. Lo que el productor ha dado a la sociedad es su cuota individual de trabajo... La sociedad le entrega 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”.* Como Marx enfatiza en *El Capital*, estos bonos no son dinero en el sentido de que no pueden circular ni pueden ser acumulados; ellos solo pueden “comprar” medios individuales de consumo. Sin embargo, no están libres de los principios del cambio de mercancías: *“Aquí reina evidentemente el mismo principio que regula el intercambio de mercancías, por cuanto este es intercambio de equivalentes. Han variado la forma y el contenido, porque bajo las nuevas condiciones nadie puede dar sino su trabajo, y porque, por otra parte, ahora nada puede pasar a ser propiedad del individuo, fuera de los medios individuales de consumo. Pero en lo que se refiere a la distribución de éstos*

entre los distintos productores, rige el mismo principio que en el intercambio de equivalentes: se cambia una cantidad de trabajo, bajo una forma, por otra cantidad igual de trabajo, bajo una forma distinta. Por eso, el derecho igual sigue siendo aquí, en principio, el derecho burgués” (ídem, pag. 15), porque, como explica Marx, los trabajadores tienen necesidades y capacidades muy diferentes. Solamente en la fase alta de la sociedad comunista cuando “corran a chorros los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad!” (ídem, pag. 16).

¿Cuál es el blanco exacto de la polémica? Detrás de ella yace la concepción clásica del comunismo, no como un estado a imponer, sino como “el movimiento real que revoca el presente estado de cosas”, como decía Marx en la *Ideología alemana* 30 años antes. Marx elabora la visión de la dictadura proletaria iniciando un movimiento hacia el comunismo, de una sociedad comunista que emerge del colapso del capitalismo y de la revolución proletaria. Contra la visión socialista de Estado según la cual la sociedad capitalista se transforma ella misma en comunismo a través de la acción del Estado como único y benevolente empleador, Marx se plantea una dinámica hacia el comunismo fundada en bases comunistas.

La idea de los bonos de trabajo debe ser considerada bajo este prisma. En primera instancia se concibe como un ataque contra la producción de valor, como un medio para eliminar el dinero como mercancía universal, para detener la dinámica de acumulación. Se ve no como un fin en si mismo sino como un medio para alcanzar un fin, una medida que podría ser introducida inmediatamente por la dictadura del proletariado como el primer paso hacia la sociedad de la abundancia la cual

no tendrá necesidad de determinar el consumo individual según el producto individual.

Dentro del movimiento revolucionario, ha habido y continua habiendo un debate para determinar cuál es el sistema más apropiado por alcanzar ese fin. Por una serie de razones podemos argumentar que los bonos de trabajo no lo son. Para empezar, la socialización “objetiva” de muchos aspectos del consumo (electricidad, gas, vivienda, transporte etc.) podría hacer en el futuro posible suministrar de forma rápida y equitativa muchos bienes y servicios libres de carga, limitado solo por las reservas totales controladas por los trabajadores; como, igualmente, establecer para muchos productos de consumo, un sistema de racionamiento controlado por los Consejos obreros que tendría la ventaja de ser más “colectivo”, menos dominado por las convenciones del valor de cambio. Volveremos a estos y otros problemas en un próximo artículo. Nuestra mayor preocupación aquí es poner al descubierto el método básico de Marx: para él, el sistema de bonos de trabajo tiene validez como medio para atacar los fundamentos del sistema de trabajo asalariado y solo puede ser juzgado desde este nivel; al mismo tiempo, reconoce claramente sus limitaciones, porque el comunismo integral no puede ser introducido de la noche a la mañana, sino solo después de un período de transición más o menos largo. En este sentido, el mismo Marx es el más severo crítico del sistema de bonos de trabajo, insistiendo en que con ellos no puede evitarse el “estrecho horizonte del derecho burgués” pues son la concreción de la persistencia de la ley del valor. De hecho, cualquiera que sea el método de distribución que el proletariado introduzca al día siguiente de la revolución, seguirá estando marcado por los vestigios de la ley del valor. Aquí todo falso radicalismo es fatal (y, de hecho, conservador en la práctica) porque podría llevar al proletariado a confundir una

medida temporal y contingente con el objetivo real. Esto, como veremos, es un error que muchos revolucionarios cometieron durante el llamado “Comunismo de guerra” en la Revolución rusa. Para Marx, el objetivo final del comunismo siempre debe mantenerse por delante, de lo contrario el movimiento hacia el comunismo podría desviarse y sería capturado, una vez más, por la órbita del planeta Capital.

El próximo artículo de esta serie examinará el combate de Marx contra la principal versión de ese falso radicalismo: la corriente anarquista en torno a Bakunin.

X - ¿Anarquismo o comunismo?

En el último artículo de esta serie, tratamos del combate que emprendió la tendencia marxista en la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT) contra las ideologías reformistas y «socialistas de Estado» en el movimiento obrero, particularmente en el partido alemán. Y a pesar de eso, según la corriente anarquista o «antiautoritaria» encabezada por Mijáil Bakunin, Marx y Engels representaron e incluso inspiraron la tendencia socialista de Estado, fueron los más destacados impulsores de ese «socialismo alemán» que quería sustituir al capitalismo, no por una sociedad libre y sin Estado, sino por una terrible tiranía burocrática de la que ellos mismos serían guardianes.

Hasta ahora, los anarquistas y liberales por el estilo, presentan las críticas de Bakunin a Marx como una profunda visión de la verdadera naturaleza del marxismo, una explicación profética de por qué las teorías de Marx conducirían inevitablemente a las prácticas de Stalin.

Pero como trataremos de demostrar en este artículo, la «crítica radical» de Bakunin del marxismo, como todas las siguientes, solamente es radical en apariencia. La respuesta que Marx y su corriente hicieron a este pseudoradicalismo acompañó necesariamente la lucha contra el reformismo, puesto que ambas ideologías representaban la penetración de posiciones de clase ajenas en las filas del proletariado.

El núcleo pequeño burgués del anarquismo

El crecimiento del anarquismo en la segunda mitad del siglo XIX fue el producto de la resistencia de las capas pequeño burguesas –artesanos, intelectuales, tenderos, pequeños campesinos– a la marcha triunfal del capital, una resistencia al proceso de proletarización que los privaba de su «independencia» social original. Fue más fuerte en aquellos países donde el capital industrial llegó tarde, en los países de la periferia en el Este y el Sur de Europa, y expresaba, tanto la rebelión de estas capas contra el capitalismo, como su incapacidad para ver más allá, al futuro comunista; en lugar de eso, el anarquismo se hizo portavoz de su anhelo por un pasado semi mítico de comunidades locales libres y productores estrictamente independientes, sin el estorbo de la opresión del capital industrial ni de la centralización del Estado burgués.

El «padre» del anarquismo, Pierre-Joseph Proudhon, era la encarnación clásica de esta actitud, con su odio feroz, no sólo al Estado y los grandes capitalistas, sino al colectivismo en todas sus formas, incluyendo los sindicatos, las huelgas, y expresiones similares de colectividad de la clase obrera. El ideal de Proudhon, contra las tendencias que se desarrollaban en la sociedad capitalista, era una sociedad «mutualista», fundada en la producción artesana individual, vinculada entre sí por el libre intercambio y el libre crédito.

Marx ya había destrozado las posiciones de Proudhon en su libro *Miseria de la filosofía*, publicado en 1847, y la evolución del capital en la segunda mitad del siglo, confirmó prácticamente la inadecuación de las ideas de Proudhon. Para el «obrero masificado» de la industria capitalista, cada vez era más evidente que, para resistir a la explotación capitalista y para poder abolirla,

sólo había esperanza en una lucha colectiva, y en una apropiación colectiva de los medios de producción.

Frente a esto, la corriente bakuninista, que desde 1860 en adelante intentó combinar el antiautoritarismo de Proudhon con una visión colectivista e incluso comunista de las cuestiones sociales, parecía un claro avance respecto al proudhonismo clásico. Bakunin incluso escribió a Marx expresándole su admiración por su trabajo científico, declarándose su discípulo y ofreciéndose para traducir *El Capital* al ruso. Sin embargo, a pesar de su atraso ideológico, la corriente proudhonista había desempeñado en ciertos momentos un papel constructivo en la formación del movimiento obrero: Proudhon mismo había sido un factor en la evolución de Marx hacia el comunismo durante la década de 1840, y los proudhonianos contribuyeron a fundar la AIT. Por el contrario, la historia del bakuninismo es casi enteramente una crónica del trabajo negativo y destructivo que dicha corriente llevó a cabo contra la Internacional. Incluso la admiración que Bakunin profesaba a Marx era parte de este síndrome: el propio Bakunin confesaba que había «elogiado y honrado a Marx por razones tácticas y por política personal», cuyo fin último era romper la «falange» marxista que dominaba la Internacional (citado por Nicolaevsky, *Karl Marx: Man and Fighter*, cap 18, pag 308, ed. Penguin -traducido por nosotros).

La razón esencial de esto es que, mientras que el proudhonismo precedió al marxismo, y los grupos proudhonistas a la Iª Internacional, el bakuninismo se desarrolló en gran medida en reacción contra el marxismo y contra el desarrollo de una organización proletaria internacional centralizada. Marx y Engels explican esta evolución poniéndola en relación con al problema general de las «sectas», pero el objetivo era sobre todo los bakuninistas, como muestra el pasaje

que citamos aquí de «Las pretendidas escisiones en la Internacional» (1872), que era la respuesta del Consejo General a las intrigas de Bakunin contra la AIT:

«La primera fase en la lucha del proletariado contra la burguesía está marcada por el movimiento sectario. Tiene su razón de ser en una época en que el proletariado no está aún bastante desarrollado como para actuar como clase. Algunos pensadores individuales hacen la crítica de los antagonistas sociales, y le dan soluciones fantásticas que la masa de los obreros no tiene más que aceptar, propagar y llevar a la práctica. Por su naturaleza misma, las sectas formadas por estos pioneros son abstencionistas, ajenas a toda acción real en política, en huelgas, en coaliciones; en una palabra, en todo movimiento de conjunto. La masa del proletariado permanece siempre indiferente o incluso hostil a su propaganda. Los obreros de París y Lyon no querían más saint-simonianos, fourrieristas, icarianos; como los artistas y trade-unionistas ingleses no querían owenistas. Estas sectas, levaduras del movimiento en su origen, les son un obstáculo cuando las superan» (en *La Primera Internacional*, Jacques Freymond, ed. Zero, Bilbao, 1973, pags. 332-333).

Organización proletaria contra intrigas pequeño-burguesas

El principal tema de la lucha entre marxistas y bakuninistas fue la propia Internacional: nada demostraba más claramente la esencia pequeño burguesa del anarquismo que su forma de abordar la cuestión organizativa, y no es ninguna casualidad que la cuestión que llevó a una clara escisión entre estas dos corrientes no fuera un debate abstracto sobre la sociedad futura, sino sobre el funcionamiento de la organización proletaria, su modo interno de operar. Pero como veremos, estas diferencias organizativas también estaban conectadas a

diferentes visiones de la sociedad futura y los medios para crearla.

Desde cuando se adhirieron a la Internacional a finales de la década de 1860, pero sobre todo después de la derrota de la Comuna, los bakuninistas protestaron enérgicamente contra el Consejo General, el órgano central de la Internacional, establecido en Londres y fuertemente influenciado por Marx y Engels. Para Bakunin, el Consejo General era una mera cobertura para la dictadura de Marx y su «banda»; por eso se erigió en campeón de la libertad y la autonomía de las secciones locales contra las pretensiones tiránicas de los «socialistas alemanes». Esta campaña estaba deliberadamente vinculada a la cuestión de la sociedad futura, puesto que los bakuninistas argumentaban que la Internacional tenía que ser el embrión del nuevo mundo, el precedente de una federación descentralizada de comunas autónomas. Y siguiendo con el mismo razonamiento, el gobierno autoritario de los marxistas dentro de la Internacional, no podía sino tener otra visión del futuro: la una nueva burocracia estatal despótica dominadora de los obreros en nombre del socialismo.

Es totalmente cierto que la organización proletaria, tanto en su estructura interna como en su función externa, está determinada por la naturaleza de la sociedad comunista por la que lucha, y por la naturaleza de la clase que es portadora de esa sociedad. Pero contrariamente a lo que pretende la visión anarquista, el proletariado no tiene nada que temer de la centralización en sí misma: en realidad el comunismo es la centralización de las fuerzas productivas mundiales para reemplazar la competitividad anárquica del capitalismo. Y para alcanzar esa fase, el proletariado tiene que centralizar sus propias fuerzas de combate para enfrentarse a un enemigo que ha

demostrado muy a menudo su capacidad para unirse contra él. Por eso los marxistas replicaron a los insultos de Bakunin señalando que su programa de autonomía local completa para las secciones, significaba el fin de la Internacional como cuerpo unificado. Como organización de la vanguardia proletaria «*la Internacional es la organización real y militante de la clase proletaria en todos los países, aliados los unos con los otros, en su lucha común contra los capitalistas, los propietarios de la tierra y su poder de clase organizado en el Estado*» (Ídem, Pág. 333), la Internacional no podía hablar con cientos de voces en conflicto: tenía que ser capaz de formular los objetivos de la clase obrera de forma clara y sin ambigüedad. Y para que esto fuera así, la Internacional necesitaba órganos centrales efectivos -no fachadas que encubrieran las ambiciones de dictadores y de trepones, sino cuerpos elegidos y responsables encargados de mantener la unidad de la organización entre sus congresos.

Los bakuninistas, por su parte, pretendían reducir el Consejo general a «*un simple buró de correspondencia y estadística. Al cesar sus funciones administrativas, sus correspondencias se reducirían necesariamente a la reproducción de los informes ya publicados en los periódicos de la Asociación. El buró de correspondencia sería así desechado. En cuanto a la estadística, es un trabajo irrealizable sin una organización potente, y, sobre todo, como expresamente lo dicen los estatutos originales, sin una dirección común. Por tanto, como todo esto huele fuertemente a “autoritarismo”, habría quizá un buró, pero ciertamente no de estadística. En una palabra, el Consejo general desaparecería. La misma lógica cae sobre los Consejos federales, comités locales y demás centros “autoritarios”. Quedan solamente las secciones autónomas*» (Ídem Pág. 339).

Más adelante, en el mismo texto, Marx y Engels argumentaban que si anarquía significaba sólo el fin último del movimiento de clase -la abolición de las clases sociales y por

tanto del Estado que custodia las divisiones de clase, entonces todos los socialistas eran favorables. Pero la corriente bakuninista quería decir algo diferente con su práctica habitual, puesto que *«proclama la anarquía en las filas proletarias como el medio más infalible de quebrantar la poderosa concentración de fuerzas sociales y políticas en manos de los explotadores. Bajo este pretexto, pide a la Internacional, en el momento en que el viejo mundo intenta destruirla, que reemplace su organización por la anarquía. La policía internacional no pide otra cosa para eternizar la república Thiers, cubriéndola con el manto imperial»* (Ídem Págs. 346-347).

Pero en el proyecto de Bakunin había mucho más que una oposición abstracta a todas las formas de autoridad y centralización. De hecho Bakunin estaba sobre todo en contra la «autoridad» de Marx y su corriente; y sus diatribas contra las pretendidas maniobras secretas y los complots eran fundamentalmente la proyección de su propia concepción profundamente jerárquica y elitista de la organización. Su guerra de guerrillas contra el Consejo general estaba motivada realmente por una determinación de implantar un centro de poder alternativo y oculto.

Cuando Marx y Engels evocaban la historia de las organizaciones «sectarias», no se referían sólo a las confusas ideas utópicas que a menudo caracterizaban a tales grupos, sino también a su práctica política, a su funcionamiento, heredado de las sociedades secretas burguesas y pequeño burguesas, con sus tradiciones clandestinas de juramentos ocultos y rituales, combinados a veces con una propensión al terrorismo y el asesinato. Como hemos visto en un artículo previo de esta serie (ver *Revista Internacional* n° 72), la formación de la Liga de los Comunistas en 1847, ya marcaba una ruptura definitiva con esas tradiciones. Bakunin sin embargo estaba impregnado de esas

prácticas, y nunca las abandonó. A lo largo de su trayectoria política, su política siempre fue la de formar grupos secretos bajo su control directo, grupos basados, más en la «afinidad» personal que en cualquier criterio político, y usar esos canales ocultos de influencia para ganar la hegemonía de organizaciones más amplias.

Habiendo fracasado en su intento de convertir la liberal Liga de la Paz y la Libertad en su versión de una organización revolucionaria socialista, Bakunin formó la Alianza de la Democracia Socialista en 1868. Tenía secciones en Barcelona, Madrid, Lyon, Marsella, Nápoles y Sicilia; la principal sección estaba en Ginebra, con un Buró central bajo el control personal de Bakunin. La parte «socialista» de la Alianza era muy vaga y confusa, pues definía su objetivo como «la equiparación económica y social de las clases» (en lugar de su abolición), y tenía una fijación obsesiva por «la abolición del derecho de herencia», que veía como la clave para superar la propiedad privada.

Poco después de su formación, la Alianza solicitó ser miembro de la Internacional. El Consejo General criticó las confusiones de su programa, e insistió en que no podía ser admitida en la Internacional como una organización internacional paralela; tenía que disolverse y convertir sus secciones en secciones de la Internacional.

Bakunin se mostró de acuerdo de buena gana con esos términos, por la simple razón de que la Alianza era para él sólo la fachada de un montón de sociedades secretas a cual más esotérica, algunas ficticias y algunas reales; la fachada de una jerarquía bizantina, de la cual el máximo responsable no era otro que el propio «ciudadano B.». La historia completa de las sociedades secretas de Bakunin todavía está por descubrir, pero

con toda certidumbre, detrás de la Alianza (que en cualquier caso no se disolvió realmente al entrar en la AIT) estaba la Hermandad internacional, que era un círculo interno que ya había estado operando dentro de la Liga por la Paz y la Libertad. También había una obscura Hermandad nacional a mitad de camino entre la Alianza y la Hermandad internacional. Pueden haber existido otras. La cuestión es que tales formaciones implicaban un modo de funcionamiento completamente ajeno al proletariado. Mientras que las organizaciones proletarias funcionan por medio de órganos centrales elegidos y responsables ante los Congresos, Bakunin no tenía que rendir cuentas mas que a sí mismo en su intrincada jerarquía. Mientras que las organizaciones proletarias, aún en la clandestinidad, actúan a las claras ante sus propios camaradas, Bakunin consideraba a los miembros «corrientes» de su organización como meros soldados rasos que son manipulados a voluntad, y que no son conscientes de los propósitos a los que realmente están sirviendo.

Por tanto no es ninguna sorpresa encontrar que esta concepción elitista de las relaciones dentro de la organización proletaria se reproduce en la visión bakuninista de la función de la organización revolucionaria en el conjunto de la clase. La polémica del Consejo general contra los bakuninistas, La Alianza de la Democracia Socialista y la Asociación Internacional de los Trabajadores, escrita en 1873, pone en evidencia las siguientes «perlas» de los escritos de Bakunin: *«es necesario que en medio de la anarquía popular, que constituirá la vida misma y la energía toda de la revolución, la unidad de pensamiento y de la acción revolucionaria, haya un órgano. Este órgano debe ser la asociación secreta y universal de los hermanos internacionales»*. Admitiendo que sean los individuos o las sociedades secretas quienes hacen las revoluciones, tienen que *«organizar no el ejército de la revolución -el ejército debe ser siempre el pueblo (la carne de cañón)-*,

sino un estado mayor revolucionario compuesto de individuos entregados, ambiciosos, enérgicos, inteligentes y, sobre todo, amigos sinceros y no ambiciosos ni vanidosos, del pueblo, capaces de servir de intermediarios entre la idea revolucionaria (monopolizada por ellos) y los instintos populares... El número de estos individuos no debe ser muy grande. Para la organización internacional en toda Europa, bastan cien revolucionarios seria y fuertemente unidos...» (Ídem, Págs. 462-3).

Marx y Engels, que escribieron el texto en colaboración con Paul Lafargue, continúan luego: *«Así pues, todo se transforma. La anarquía, la “vida popular desencadenada, las malas pasiones” y lo demás no son suficientes. Para asegurar el éxito de la revolución se necesita la unidad de pensamiento y de acción. Los internacionales intentan crear dicha unidad por la propaganda, la discusión, la organización pública del proletariado; para Bakunin no es preciso más que una organización secreta de cien hombres, representantes privilegiados de la idea revolucionaria, estado mayor en disponibilidad de la revolución, designado por él mismo y dirigido por el permanente “ciudadano B”. La unidad de pensamiento y de acción no quiere decir otra cosa más que ortodoxia y obediencia ciega. Perinde ac cadáver. Estamos en plena Compañía de Jesús» (Ídem, Pág. 463).*

El odio real de Bakunin a la explotación capitalista y a la opresión no se discute. Pero las actividades que emprendió eran profundamente peligrosas para el movimiento obrero. Incapaz de arrebatarse el control de la Internacional, se vio reducido a un trabajo de sabotaje y desorganización, a la provocación de disputas internas sin fin que sólo podían debilitar la Internacional. Su afición por la conspiración y la fraseología sanguinaria hicieron de él una víctima complaciente de un elemento claramente patológico como Nechaiev, cuyas acciones criminales amenazaban con acarrear el descrédito a toda la Internacional.

Estos riesgos se hicieron mayores en el periodo que siguió a la Comuna, cuando el movimiento proletario estaba derrotado y la burguesía, que estaba convencida de que la Internacional había «creado» el alzamiento de los obreros de París, perseguía a sus miembros por todas partes y pretendía destruir su organización. La Internacional, dirigida por el Consejo general, tuvo que reaccionar muy firmemente contra las intrigas de Bakunin, afirmando el principio de la organización abierta contra el secreto y la conspiración: *«contra todas estas intrigas sólo hay un medio, pero es de una eficacia fulminante: la publicidad más completa. Desvelar estas intrigas en su conjunto es hacerlas impotentes»* (Ídem, Pág. 453). El Consejo también pidió y obtuvo, en el Congreso de La Haya en 1872, la expulsión de Bakunin y su compadre Guillaume –no a causa de las múltiples diferencias ideológicas que indudablemente tenían, sino porque sus actividades políticas habían puesto en peligro la propia existencia de la Internacional.

De hecho, la lucha por la preservación de la Internacional en este momento tenía una significación histórica más que inmediata. Las fuerzas de la contrarrevolución estaban en auge, y las intrigas bakuninistas sólo aceleraban un proceso de fragmentación que se imponía por las condiciones generales que la clase tenía que encarar. En la medida en que eran conscientes de esas condiciones desfavorables, los marxistas consideraron que era preferible que la Internacional fuera (al menos temporalmente) desmantelada, a que cayera en manos de corrientes políticas que hubieran socavado sus posiciones esenciales y desprestigiado su propio nombre. Por eso –también en el Congreso de La Haya– Marx y Engels pidieron que el Consejo general se transfiriera a Nueva York. Fue el fin de la Iª Internacional, pero cuando el resurgimiento de la lucha de clases permitió la formación de la Segunda, casi dos décadas después, se hizo sobre bases políticas mucho más claras.

Materialismo histórico contra idealismo ahistórico

La cuestión organizativa fue el asunto inmediato que causó la escisión en la Internacional. Pero íntimamente conectadas a las diferencias sobre las cuestiones de organización entre los marxistas y los anarquistas había toda una serie de cuestiones teóricas más generales que de nuevo revelaban los diferentes orígenes de clase de las dos corrientes.

En el terreno más «abstracto», Bakunin, a pesar de reivindicar el materialismo contra el idealismo, rechazaba abiertamente el método materialista histórico de Marx. En este tema el punto de partida era la cuestión del Estado. En un texto escrito en 1872, Bakunin establece claramente las diferencias: *«Los sociólogos marxistas, hombres como Engels y Lasalle, poniendo en cuestión nuestras posiciones, sostienen que el Estado no es en absoluto la causa de la miseria, la degradación, y la servidumbre de las masas; que tanto la condición miserable de las masas como el poder despótico del Estado son, al contrario, el efecto de una causa subyacente más general. En particular, se nos dice que ambos son producto de una fase inevitable en la evolución económica de la sociedad; una fase que, considerada históricamente, constituye un inmenso paso adelante hacia lo que ellos llaman la “revolución social”»* (citado en *Bakunin on the anarchy*, ed. Sam Dolgoff, New York 1971 –traducido por nosotros–).

Bakunin, por su parte, no solamente defiende la posición de que el Estado es la «causa» del sufrimiento de las masas, y su abolición inmediata la condición para su liberación, también da el paso lógico de rechazar la visión materialista de la historia, que considera que el comunismo sólo es posible como resultado de una serie de desarrollos en la organización social y las fuerzas productivas de los hombres -desarrollos que incluyen la disolución de las comunidades humanas originarias, y la ascendencia y caída de una sucesión de sociedades de clase.

Contra esta forma científica de plantear el problema, Bakunin plantea un tratamiento moral: «*Nosotros que, como el propio Sr. Marx, somos materialistas y deterministas, también reconocemos la vinculación inevitable entre los hechos económicos y políticos en la historia. Reconocemos ciertamente la necesidad y el carácter inevitable de todos los hechos que ocurren, pero aparte de eso no nos postramos ante ellos indiferentemente, y sobre todo tenemos mucho cuidado de no adorarlos cuando, por su naturaleza, los hechos se muestran en flagrante contradicción con el fin supremo de la historia. Se trata de un ideal completamente humano que se encuentra en forma más o menos reconocible en los instintos y aspiraciones del pueblo y en todos los símbolos religiosos de todas las épocas, porque es inherente a la raza humana, la más social de todas las especies animales sobre la tierra. Este ideal, hoy mejor entendido que nunca, es el triunfo de la humanidad, la más completa conquista y establecimiento de la libertad y el desarrollo personal –material, intelectual y moral– para cada individuo, por medio de una organización absolutamente no restringida y espontánea, de la solidaridad económica y social.*

Todo lo que en la historia esté de acuerdo con ese objetivo del punto de vista humano -y no podemos tener otro- es bueno; y todo lo que está en contra es malo» (Ídem).

Es cierto, y lo hemos puesto de manifiesto en esta serie, que el «ideal» del comunismo ha aparecido en los anhelos de las clases oprimidas y explotadas a través de la historia, y este anhelo corresponde a las necesidades humanas más fundamentales. Pero el marxismo ha demostrado por qué, hasta la época capitalista, semejantes aspiraciones estaban condenadas a seguir siendo ideales, por qué por ejemplo, no sólo los sueños comunistas de la revuelta de esclavos de Espartaco, sino también la nueva forma feudal de explotación que sacó a la sociedad del estancamiento del esclavismo, fueron momentos necesarios en la evolución de las condiciones que hacen del comunismo una

posibilidad real hoy. Para Bakunin sin embargo, mientras la primera podría considerarse «buena», la segunda sólo podría considerarse «mala», puesto que, como continúa argumentando el texto que hemos citado antes, mientras el «nivel de libertad humana comparativamente alto» en la Antigua Grecia era bueno, la posterior conquista de Grecia por los romanos, que eran más bárbaros, era mala, y así sucesivamente a lo largo de los siglos.

Desde ese punto de partida, es imposible juzgar si una formación social o una clase social juega un papel progresivo o regresivo en el proceso histórico; en vez de eso, todas las cosas se miden por un ideal abstracto, un absoluto moral que permanece invariable a través de la historia.

En los márgenes del movimiento revolucionario actual hay ciertas corrientes «modernistas» que se especializan en rechazar la noción de decadencia del capitalismo: las más consistentes de ellas en cuanto a la lógica de sus argumentos (por ej. el Grupo comunista internacionalista, o Wildcat en Gran Bretaña), han llegado a cargarse simplemente la concepción marxista de progreso, puesto que argumentar que un sistema social está en declive actualmente, obviamente implica aceptar que alguna vez estuvo en una fase ascendente. Concluyen pues que «progreso» es una noción completamente burguesa, y que el comunismo ha sido posible en cualquier momento de la historia.

Según parece, estos modernistas no son tan modernos después de todo: son los fieles epígonos de Bakunin, quien también llegó a rechazar cualquier idea de progreso, e insistió en que la revolución social era posible en cualquier momento. En su obra básica, *Estatismo y Anarquía* (1873), argumenta que las dos condiciones esenciales de una revolución social son: sufrimientos extremos, casi hasta el punto de la desesperación, y la inspiración de un «ideal universal». Por esto, en el mismo

pasaje argumenta que el lugar que está más maduro para una revolución es Italia, a diferencia de los países más desarrollados industrialmente, donde los trabajadores son «relativamente numerosos» y «están tan impregnados de prejuicios burgueses que, excepto por sus ingresos, no se diferencian en nada de la burguesía».

Pero el «proletariado» revolucionario italiano de Bakunin consiste en «*dos o tres millones de obreros urbanos, principalmente de las fábricas y las pequeñas tiendas, y aproximadamente veinte millones de campesinos totalmente desposeídos*». En otras palabras, el proletariado de Bakunin es realmente un nuevo nombre para la noción burguesa del «pueblo» –todos los que sufren, sin tener en cuenta el lugar que ocupan en las relaciones de producción, su capacidad para organizarse, para hacerse conscientes de sí mismos como una fuerza social. En otras partes, Bakunin alaba el potencial revolucionario de los pueblos eslavos o latinos (a diferencia de los germanos, hacia los cuales Bakunin mantuvo toda su vida un odio chovinista); incluso, como señala el Consejo General en La Alianza de la Democracia Socialista y la AIT, Bakunin argumenta que en Rusia, «el bandolero es el verdadero y único revolucionario».

Todo esto es plenamente consistente con el rechazo de Bakunin del materialismo: si la revolución social es posible en cualquier momento, entonces cualquier fuerza oprimida podría provocarla, sean los campesinos o los bandoleros. Realmente, no sólo la clase obrera en sentido marxista no tiene ningún papel particular que jugar en este proceso, Bakunin se queja amargamente de los marxistas porque insisten en que la clase obrera tiene que ejercer su dictadura sobre la sociedad: «*Preguntémonos, si el proletariado tiene que ser la clase dominante, ¿sobre quién va a gobernar?. En pocas palabras, quedará otro*

proletariado que estará subyugado a este nuevo gobierno, a este nuevo Estado. Por ejemplo, la “chusma” campesina que, como se sabe, no disfruta de la simpatía de los marxistas, que consideran que representan un nivel más bajo de cultura, probablemente será gobernada por el proletariado industrial de las ciudades» (Estatismo y Anarquía, traducido por nosotros).

Este no es el lugar para tratar de la relación entre la clase obrera y el campesinado en la revolución comunista. Es suficiente decir que la clase obrera no tiene ningún interés en construir un nuevo sistema de explotación después de derrocar a la burguesía. Pero lo que revelan los temores de Bakunin precisamente es el hecho de que él no vislumbra este problema desde el punto de vista de la clase obrera, sino del de los «oprimidos en general» -para ser precisos, desde el punto de vista de la pequeña burguesía.

Incapaz de comprender que el proletariado es la clase revolucionaria en la sociedad capitalista no únicamente porque sufre, sino porque contiene en sí mismo las semillas de una nueva y más avanzada organización social, Bakunin también es incapaz de considerar la revolución como algo más que una «gigantesca hoguera», una efusión de «pasiones demoníacas», un acto de destrucción más que de creación: *«Una insurrección popular, por su propia naturaleza, es instintiva, caótica y destructiva... las masas siempre están dispuestas a sacrificarse y eso es lo que les convierte en hordas brutales y salvajes, capaces de acometer estallidos heroicos y aparentemente imposibles... Esta pasión negativa, es cierto, está lejos de ser suficiente para alcanzar las cumbres de la causa revolucionaria; pero sin ella la revolución sería imposible. La revolución requiere una amplia destrucción, una destrucción fecunda y renovadora, puesto que de esta forma, y sólo de esta forma, nacen los nuevos mundos» (Ídem).*

Semejantes pasajes, no sólo confirman la visión no proletaria de Bakunin en general; también nos permiten comprender por qué no rompió nunca con una visión elitista del papel de la organización revolucionaria. Mientras que para el marxismo la vanguardia revolucionaria es el producto de una clase que se esfuerza por tomar conciencia de sí misma, para Bakunin las masas populares nunca pueden ir más allá del nivel de rebelión caótica e instintiva; consecuentemente, si se tiene que conseguir algo más que eso, se requiere el trabajo de un «estado mayor» que actúa entre bastidores. En suma, es la vieja noción idealista del Espíritu Santo que desciende sobre la materia inconsciente. Los anarquistas, que nunca dejan de atacar la fórmula errónea de Lenin sobre la conciencia revolucionaria que se introduce en el proletariado desde fuera, curiosamente guardan silencio sobre la versión de Bakunin de la misma noción.

Lucha política contra indiferencia política

Íntimamente conectado a la cuestión organizacional, el otro gran punto de confrontación entre los marxistas y los anarquistas era la cuestión de la «política». El Congreso de La Haya fue un campo de batalla sobre este tema: la victoria de la corriente marxista (apoyada en esta ocasión por los blanquistas) tomó cuerpo en una resolución, que insistía en que *«El proletariado sólo puede actuar como una clase constituyéndose en un partido político distinto y opuesto a todos los viejos partidos formados por las clases poseedoras»*, y que *«la conquista del poder político se convierte en la gran tarea del proletariado»* en su lucha por la emancipación.

Esta disputa tenía dos dimensiones. La primera era un eco del argumento sobre la necesidad material. Puesto que para Bakunin la revolución era posible en cualquier momento,

cualquier lucha por reformas era esencialmente una diversión de este gran objetivo; y si esta lucha iba más allá de la esfera estrictamente económica (que los bakuninistas admitían de mala gana, sin comprender nunca su significado) entrando en el terreno de la política burguesa -el parlamento, las elecciones, las campañas para cambiar las leyes- sólo podía significar capitular ante la burguesía. Así, en palabras de Bakunin, *«la Alianza, fiel al programa de la Internacional, rechazaba desdeñosamente toda colaboración con la política burguesa, por mucho que se disfrazara de radical y socialista. Avisaba al proletariado de que la única emancipación real, la única política verdadera beneficiosa para él, es la política exclusivamente negativa de demoler las instituciones políticas, el poder político, el gobierno en general, y el Estado»* (Bakunin on the anarchy, Pág. 289).

Detrás de estas frases tan radicales, yace la incapacidad de los anarquistas para comprender que la revolución proletaria, la lucha directa por el comunismo, todavía no estaba al orden del día porque el sistema capitalista todavía no había agotado su misión progresiva, y que el proletariado estaba enfrentado a la necesidad de consolidarse como una clase, de arrebatar todas las reformas que pudiera a la burguesía, sobre todo para reforzarse para la futura lucha revolucionaria. En un periodo en que el parlamento era un terreno real de lucha entre fracciones de la burguesía, el proletariado tenía la oportunidad de entrar en este terreno sin subordinarse a la clase dominante; esta estrategia dejó de ser posible cuando el capitalismo entró en su fase decadente y totalitaria. Por supuesto, la precondition para esto era que la clase obrera tuviera su propio partido político, distinto y opuesto a todos los partidos de la clase dirigente, como planteaba la resolución de la Internacional, de otra forma, actuaría meramente como un apéndice de los partidos de la burguesía más progresiva, en lugar de apoyarlos tácticamente en ciertos momentos. Nada de esto tenía sentido para los anarquistas, pero

su oposición «purista» a cualquier intervención en el juego político de la burguesía, no los armaba para defender la autonomía del proletariado en las situaciones reales y concretas: el artículo de Engels «Los bakuninistas en acción», escrito en 1873, da un ejemplo clave. Analizando los alzamientos en España, que ciertamente no podían tener un carácter proletario socialista, teniendo en cuenta el atraso del país, Engels muestra de qué modo la oposición de los anarquistas a la reivindicación de la república, sus frases altisonantes sobre el establecimiento inmediato de la Comuna revolucionaria, no impidieron en la práctica que se pusieran a la cola de la burguesía. Los acerbos comentarios de Engels son realmente casi una predicción de lo que los anarquistas iban a hacer en España en 1936, aunque en un contexto histórico diferente:

«Apenas enfrentados con una situación revolucionaria seria, los bakuninistas se vieron obligados a lanzar por la borda todo su programa tradicional. Para empezar, sacrificaron la doctrina según la cual es un deber la abstención política, principalmente la electoral. A ello siguió el sacrificio de la anarquía, de la doctrina de la supresión del Estado; en vez de suprimir el Estado, intentaron más bien crear gran número de nuevos Estados más pequeños. Luego abandonaron el principio de que los trabajadores no deben tomar parte en ninguna revolución que no tenga como objetivo la emancipación inmediata y plena del proletariado, y tomaron parte en un movimiento reconocidamente burgués. Finalmente destruyeron su dogma apenas proclamado de que la instauración de un gobierno revolucionario es una nueva estafa y una traición a la clase obrera, figurando tranquilamente en las juntas de las diversas ciudades, y casi en todas partes con absoluta impotencia, como minoría dominada y políticamente explotada por la burguesía» (en *Revolución en España*, ed. Ariel, Barcelona 1970, Pág. 213).

La segunda dimensión de esta disputa sobre la acción política era la cuestión del poder. Ya hemos visto que para los marxistas, el Estado era el producto de la explotación, no su causa. Era la emanación inevitable de una sociedad dividida en clases, y sólo se podría acabar con él de una vez por todas cuando las clases dejaran de existir. Pero al contrario de lo que pensaban los anarquistas, esto no podía ser resultado de una grandiosa «liquidación social» de la noche a la mañana. Requería un periodo de transición más o menos largo en que el proletariado primero tendría que tomar el poder político, y usar este poder para iniciar la transformación económica y social.

Pero al argumentar, en nombre de la libertad y la oposición a cualquier forma de autoridad, que la clase obrera debería abstenerse de conquistar el poder político, los anarquistas evitaban que la clase obrera pudiera establecer sus primeras bases. Para reorganizar la vida social, la clase obrera primero tenía que derrotar a la burguesía, que derrocarla. Esto era necesariamente un acto «autoritario». Según las famosas palabras de Engels: *«¿Han visto alguna vez estos caballeros una revolución? Una revolución es ciertamente la cosa más autoritaria que hay; es el acto por el cual una parte de la población impone su voluntad sobre otra parte por medio de rifles, bayonetas y cañones -medios autoritarios donde los haya; y si el partido victorioso no quiere haber luchado en vano, tiene que imponer su gobierno por medio del terror que sus armas inspiran en los reaccionarios ¿Hubiera durado un sólo día la Comuna de París si no hubiera hecho uso de esta autoridad del pueblo armado contra la burguesía? ¿No deberíamos reprocharle al contrario no haberla usado más ampliamente? Por lo tanto, una de dos: o los antiautoritarios no saben de qué hablan, en cuyo caso sólo están creando confusión; o lo saben, y en ese caso están traicionando el movimiento del proletariado. En ambos casos sirven a la reacción» (Sobre la autoridad, 1873 –traducido por nosotros–)*

En otra parte, Engels señaló que la reivindicación de Bakunin de la abolición inmediata del Estado había mostrado su auténtico valor en la farsa de Lyon en 1870 (es decir, poco antes del verdadero alzamiento de los obreros de París). Bakunin y un puñado de sus acólitos se levantaron en las escaleras del Ayuntamiento de Lyon y declararon la abolición del Estado y su sustitución por una federación de comunas; desgraciadamente «*dos compañías de guardias nacionales burgueses bastaron por el contrario, para destruir este brillante sueño y poner a toda prisa a Bakunin en la ruta de Ginebra con el magnífico decreto en su bolsillo*» («La Alianza y la AIT» en *La Primera Internacional, op. cit.*, pag. 461).

Pero por mucho que los marxistas negaran que el Estado pudiera abolirse por decreto, eso no significaba que pretendieran establecer una nueva dictadura sobre las masas: la autoridad que querían implantar era la del proletariado en armas, no la de una facción o banda particular. Y después de los escritos de Marx sobre la Comuna, era simplemente una calumnia (que Bakunin difundió) que los marxistas quisieran tomar el control del Estado existente, o que, de acuerdo con los lasallanos, estuvieran a favor de «Estado del pueblo» —una noción que Marx atacó en su *Crítica del Programa de Gotha* (ver artículo de esta serie en *Revista Internacional* n° 78). La Comuna había clarificado que el primer acto de la clase obrera revolucionaria era la destrucción del Estado burgués y la creación de nuevos órganos de poder cuya forma correspondiera a las necesidades y objetivos de la revolución. Por supuesto que es una leyenda anarquista el proclamar que, inmediatamente después de la Comuna, de manera oportunista, Marx habría abandonado unos conceptos autoritarios que nunca había tenido y habría adaptado las posiciones de Bakunin y que la experiencia de la Comuna habría confirmado los principios anarquistas y desechado los marxistas.

De hecho cuando se lee a Bakunin sobre la Comuna (particularmente en *El imperio knouto-germánico y la revolución social*), llama la atención lo abstractas que son sus reflexiones, lo poco que intenta asimilar y transmitir las lecciones esenciales de este gigantesco acontecimiento, por la forma en que, en lugar de eso, desvaría sobre Dios y la religión. De hecho sus escritos no pueden compararse en absoluto a las lecciones concretas que Marx sacó de la Comuna, lecciones sobre la forma real de la dictadura del proletariado (armamento de los trabajadores, delegados revocables, centralización «desde abajo» –ver el artículo de esta serie en la *Revista Internacional* nº 77). De hecho, incluso después de la Comuna, Bakunin fue incapaz de ver cómo podía organizarse el proletariado como una fuerza política unificada. En *Estatismo y anarquía*, Bakunin argumenta contra la idea de la dictadura del proletariado con preguntas en plan ingenuo del estilo de «¿Quizás es el conjunto del proletariado quien va a encabezar el gobierno?» a lo que Marx replicaba, en las notas que escribió sobre el libro de Bakunin (conocido como «Resumen del libro de Bakunin Estatismo y anarquía», escrito en 1874-75 pero no publicado hasta 1926): «En un sindicato por ejemplo, ¿el comité ejecutivo son todos sus miembros?». O cuando Bakunin escribe «los alemanes son cerca de 40 millones ¿Serán los 40 millones miembros del gobierno?», Marx responde «sin lugar a dudas, ya que la cosa empieza con el autogobierno de la Comuna». En otras palabras, Bakunin fue totalmente incapaz de ver el significado de la Comuna como una nueva forma de poder político que no estaba basada en el divorcio entre una minoría de gobernantes y una mayoría de gobernados, sino que permitía a la mayoría explotada ejercer un poder real sobre la minoría de explotadores, participar en el proceso revolucionario y asegurar que los nuevos órganos de poder no se fueran de su control. Este inmenso descubrimiento práctico de

la clase obrera pareció una respuesta realista a la cuestión tantas veces planteada sobre las revoluciones: ¿Cómo evitar que un nuevo grupo privilegiado usurpe el poder en nombre de la revolución? Los marxistas fueron capaces de sacar esta lección, incluso aunque eso requería corregir su posición previa sobre la posibilidad de tomar el Estado existente. Los anarquistas, por otra parte, sólo fueron capaces de ver la Comuna como la confirmación de su principio eterno, indistinguible de los prejuicios del liberalismo burgués: que el poder corrompe y es mejor no tener nada que ver con él -una concepción que no sirve de nada para una clase que pretende hacer la revolución más radical de todos los tiempos.

La sociedad futura: la visión artesana del anarquismo

Sería un error ridiculizar simplemente a los anarquistas, o negar que alguna vez hayan tenido intuiciones justas. Si se busca en los escritos de Bakunin o de su estrecho colaborador James Guillaume, se pueden encontrar ciertamente imágenes de gran fuerza junto con arrebatos de inspiración acerca de la naturaleza del proceso revolucionario, en particular su insistencia constante en que *«la revolución tiene que hacerse, no para el pueblo, sino por el pueblo, y nunca puede tener éxito si no involucra de modo entusiasta a las masas del pueblo...»* (*Catecismo nacional*, 1866). Incluso podemos conjeturar que las ideas de los bakuninistas —que hablaban de comunas revolucionarias basadas en «mandatos revocables, imperativos y responsables» ya en 1869 (en el «Programa de la Hermandad Internacional», que Marx y Engels citaron ampliamente en «La Alianza de la Democracia Socialista y la AIT») tuvo un impacto directo en la Comuna de París especialmente, puesto que algunos

de sus dirigentes eran seguidores de Bakunin (Varlin por ejemplo).

Pero como se ha dicho en varias ocasiones, las intuiciones del anarquismo son comparables a un reloj parado que marca la hora exacta dos veces al día. Sus principios eternos son realmente un reloj parado; lo que falta sin embargo es un método consistente que permita comprender una realidad en movimiento desde el punto de vista de clase del proletariado.

Ya hemos visto que así ocurre cuando el anarquismo trata de la cuestión de la organización y el poder político. No es menos cierto cuando se trata de sus prescripciones para la sociedad futura, que en ciertos textos (*El catecismo revolucionario* de Bakunin, 1866, o el texto de Guillaume sobre *La construcción del nuevo orden social*, 1876, publicado en: *Textos de Bakunin sobre la anarquía*) son verdaderas «recetas para las marmitas del futuro» de ese estilo que Marx siempre se negó a escribir. Sin embargo esos textos son útiles para demostrar que los «padres» del anarquismo nunca comprendieron los problemas de base del comunismo -sobre todo la necesidad de abolir el caos de las relaciones mercantiles y poner las fuerzas productivas del mundo en manos de una comunidad unificada mundial. En la descripción de los anarquistas del futuro, para todas sus referencias al colectivismo y al comunismo, nunca se trasciende el punto de vista del artesanado. En el texto de Guillaume, por ejemplo, se plantea como algo bueno que la tierra sea cultivada en común, pero la cuestión crucial es que los productores agrícolas ganen su independencia; que la obtengan por medio de la propiedad colectiva o individual «es algo secundario»; de igual modo, los trabajadores se convertirán en propietarios de los medios de producción por medio de cooperativas de comercio separadas, y el conjunto de la sociedad estará organizada como una

federación de comunas autónomas. En otras palabras, se trata todavía de un mundo dividido en una multitud de propietarios independientes (individuales o en cooperativas) que sólo pueden relacionarse entre sí por medio del intercambio, por medio de las relaciones mercantiles. En el texto de Guillaume esto es perfectamente explícito: las distintas comunas y asociaciones productivas tienen que conectarse entre sí a través de los buenos oficios de un «Banco de Comercio» que organizará los negocios de compraventa en nombre de la sociedad.

Eventualmente, argumenta Guillaume, la sociedad será capaz de producir una abundancia de bienes y el intercambio entonces se sustituirá por la simple distribución. Pero al no tener ninguna teoría del capital, ni de sus leyes de funcionamiento, los anarquistas son incapaces de ver que una sociedad de abundancia sólo puede llegar a existir a través de una lucha sin tregua contra la producción mercantil y la ley del valor, puesto que ésta última es la que mantiene en la esclavitud las fuerzas productivas de la humanidad. Una vuelta a un sistema de producción simple de mercancías no puede traer una sociedad de abundancia. De hecho semejante sistema no puede existir de manera estable, puesto que la producción simple de mercancías inevitablemente da lugar a una producción ampliada -a toda la dinámica de la acumulación capitalista. Así, mientras el marxismo, que expresa el punto de vista de la única clase de la sociedad capitalista que tiene un futuro real, mira hacia adelante, hacia la emancipación de las fuerzas productivas como la base para un desarrollo ilimitado del potencial humano, el anarquismo, con su punto de vista artesanal, se ve atrapado en la visión de un orden estático de intercambio libre y justo. Esto no es una verdadera anticipación del futuro, sino nostalgia por un pasado que nunca existió.

CDW

En la parte siguiente de esta serie, comenzaremos a ver cómo el movimiento marxista del siglo XIX consideró la «cuestión social» planteada por la revolución comunista - cuestiones como la familia, la religión y las relaciones entre la ciudad y el campo.

XI - El Marx de la madurez - Comunismo del pasado, comunismo del futuro

Como esta serie ha desarrollado, hemos visto que el trabajo revolucionario de Marx atravesó por distintas fases correspondientes a los cambios de la sociedad burguesa y particularmente de la lucha de clases. La última década de su vida, que siguió a la derrota de la Comuna de París y la disolución de la Iª Internacional, se dedicó, sin embargo, como en la década de 1850, prioritariamente a la investigación científica y a la reflexión teórica más que a una actividad militante abierta.

Durante ese período Marx dedicó una parte considerable de sus energías al gigantesco trabajo de crítica de la economía política burguesa, a los volúmenes pendientes del *Capital*, el cual no pudo completar. Una salud precaria fue sin duda un factor importante en sus dificultades. Pero lo que se ha aclarado últimamente es que la atención de Marx durante ese período estuvo «distráida» por problemas que, a primera vista, parecían ser una separación de los temas clave del trabajo de su vida: nos referimos a las preocupaciones antropológicas y etnológicas estimuladas por la aparición del libro *La Antigua sociedad*, de Henry Morgan. El grado en el que Marx fue absorbido por esas cuestiones lo muestra la publicación en 1974 de sus *Cuadernos etnológicos*, en los cuales trabajó entre 1881-82 y que constituyeron las bases del libro de Engels *El Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Engels escribió este último como un «legado» de Marx, es decir, en reconocimiento a la importancia que Marx acordó al estudio científico de las formas más tempranas de la

sociedad humana, en particular de aquellas que preceden a la formación de las clases y del Estado.

Estrechamente relacionado con dichas investigaciones fue el creciente interés de Marx por la cuestión rusa, tema sobre el que había empezado a trabajar a principios de la década de 1870 pero al que dio un impulso considerable la publicación del libro de Morgan. Son bien conocidas las reflexiones de Marx sobre el naciente movimiento revolucionario en Rusia, lo cual le animó a aprender ruso y a acumular una gigantesca biblioteca de libros sobre Rusia. Incluso llegó a ocultar a Engels el continuo aumento de su tiempo dedicado a la cuestión rusa, pues éste, por lo visto, lo acosaba constantemente para que terminara *El Capital*.

Estas preocupaciones del «último» Marx han dado lugar a interpretaciones conflictivas y controversias comparables a los conflictos existentes sobre el trabajo del «joven» Marx. Tenemos por ejemplo el punto de vista de Riazanov quien bajo el patrocinio del Instituto Marx-Engels de Moscú publicó en 1924 las *Cartas de Marx a Vera Zasulich* después de que hubieran sido «enterradas» por algunos elementos del movimiento marxista ruso (Zasulich, Axelrod, Plejanov). Según Riazanov, la absorción de Marx por esas materias, particularmente sobre la cuestión rusa, fue debida al declive de las capacidades intelectuales de Marx. Otros, especialmente algunas personas que han sido «punteros» del medio político proletario, como Raya Dunayevskaya y Franklin Rosemont⁵⁶ argumentaron

⁵⁶ Raya Dunayevskaya fue una figura dirigente en la tendencia Johnson-Forest que rompió con el trotskismo después de la IIª Guerra mundial sobre la cuestión del capitalismo de Estado y la defensa de la URSS. Pero fue una ruptura muy parcial que llevó a Dunayevskaya al callejón sin salida de *News and Letters*; grupo que tomó el hegelianismo, el consejismo, el feminismo y el viejo izquierdismo más ordinario y los mezcló en un extraño culto a la personalidad en torno a las innovaciones «filosóficas» de Raya. Esta escribe sobre los *Cuadernos etnológicos* en su libro *Rosa Luxemburg, Women's Liberation and Marx's Philosophy of Revolution*, New Jersey, 1981, que intenta recuperar a Luxemburg y a los cuadernos etnológicos para la idea de la liberación de la mujer. Rosemont, cuyo artículo «Karl Marx

correctamente contra tales ideas y trataron de poner de manifiesto la importancia de las preocupaciones del «último» Marx. Pese a ello introdujeron un cierto número de confusiones que abrieron la puerta al uso fraudulento de esta fase del trabajo de Marx.

El presente artículo no es un intento de investigar los *Cuadernos etnológicos*, los escritos de Marx sobre Rusia, ni siquiera el libro de Engels sobre la familia con la profundidad que requiere. Los *Cuadernos* en particular son prácticamente territorio inexplorado y requieren un gigantesco trabajo de exploración y «descodificación»: están, en gran parte, bajo la forma de notas y extractos, y muchos de esos escritos son una curiosa mezcla de inglés y alemán. Por otra parte, muchas de las «excavaciones» que se han hecho en ellos no pasan de la sección dedicada al libro de Morgan. Esta fue la sección más importante, desde luego, y constituyó la base principal de *El Origen de la familia*. Pero los *Cuadernos* incluyen notas de Marx sobre la obra de J.P. Phear *El pueblo ario* (un estudio de las formas sociales comunitarias en la India), la de H.S. Maine *Lecturas sobre la historia de las primeras instituciones* (que se concentra en los vestigios de las formaciones sociales de tipo comunitario en Irlanda) y la de J. Lubbock *Los Orígenes de la civilización*, la cual pone de manifiesto el interés de Marx por las creaciones ideológicas de las sociedades primitivas, especialmente sobre el desarrollo de la religión. Habría mucho que decir sobre este último tema, pero no tenemos intención de entrar en él aquí. Nuestro objetivo es mucho más limitado y es el de afirmar la importancia y la relevancia del trabajo de Marx en esas áreas y al mismo tiempo

and the Iroquois» contiene muchos elementos interesantes, es una figura dirigente en el grupo surrealista americano que defendió ciertas posiciones proletarias pero que por su propia naturaleza ha sido incapaz de hacer una crítica clara del izquierdismo, y todavía menos de la pequeña burguesía rebelde, de donde emergió a comienzos de los 70.

criticar ciertas interpretaciones falsas que se han hecho del mismo.

Ni el Estado ni la propiedad privada ni la familia son eternos

No es la primera vez en esta serie que hemos puesto de manifiesto el interés de Marx sobre la cuestión del comunismo primitivo. En la Revista *internacional* n° 75 mostrábamos, por ejemplo, que los *Grundrisse* y *El Capital* ya defienden que las primeras sociedades humanas se caracterizaban por la ausencia de explotación, de clases y de propiedad privada. También, que los vestigios de esas formas comunales han persistido en las sociedades precapitalistas así como una memoria semi distorsionada de las mismas que ha vivido en la conciencia popular, la cual ha proporcionado frecuentemente las bases de las revueltas de las clases explotadas en esos sistemas. El capitalismo, al generalizar las relaciones mercantiles y la guerra económica de cada cual contra los demás, ha disuelto efectivamente los residuos comunitarios (al menos en aquellos países donde han arraigado). Sin embargo, al hacerlo ha establecido las bases materiales para una forma más alta de comunismo. El reconocimiento de que cuanto más buscamos en la historia humana, más huellas se encuentran de formas basadas en la propiedad comunal, fue ya en su tiempo un argumento vital contra la noción burguesa según la cual el comunismo sería algo que iría contra los fundamentos de la naturaleza humana.

La publicación del estudio de Morgan sobre las sociedades de los pieles rojas americanos (en particular de los iroqueses) fue valorado de forma importante por Marx y Engels. Aunque Morgan no fue un revolucionario, sus estudios empíricos

suministraron una poderosa confirmación de la tesis del comunismo primitivo, evidenciando que las instituciones, como pilares fundamentales del orden burgués, no eran, en manera alguna, eternas e inmutables, sino que, al contrario, tenían una historia; no habían existido desde las más remotas épocas sino que habían emergido a través de un tortuoso y largo proceso que había alterado la sociedad y que podían, a su vez, ser alteradas y abolidas para dar lugar a un tipo diferente de sociedad.

El punto de vista de Morgan sobre la historia no era, sin embargo, el mismo que el de Marx y Engels, aunque no era incompatible con la visión materialista. De hecho, enfatiza la importancia central de la producción de las necesidades de vida como un factor en la evolución de las formas sociales y su transformación e intenta sistematizar una serie de etapas en la historia humana («salvajismo», «barbarismo», «civilización» y varias subfases dentro de cada una de esas épocas). Engels tomó en su esencia esa clasificación en su obra *El Origen de la familia*. Esa periodización fue muy importante para entender el papel del proceso histórico de desarrollo y los orígenes de la sociedad de clases. Más aún, en los trabajos anteriores de Marx, la fuente material para estudiar el comunismo primitivo fue tomada de formas sociales europeas (teutonas o clásicas, por ejemplo) especialmente débiles y prácticamente extinguidas o de vestigios comunitarios que persistían en las sociedades asiáticas que estaban siendo sacudidas por el desarrollo colonial. Marx y Engels fueron capaces de ampliar su enfoque extendiendo su estudio a los pueblos que vivían en una etapa «precivilizada», pero cuyas instituciones estaban todavía vigentes y eran lo suficientemente avanzadas como para permitir entender los mecanismos de transición entre la sociedad primitiva y las sociedades de clases. En resumen, fue un laboratorio vivo para el estudio de la evolución de las formas sociales. No es

sorprendente que Marx se entusiasmara tanto y tratara de entender todo ello en toda su profundidad. Páginas y páginas de sus notas abordan con todo detalle los patrones de parentesco, las costumbres y la organización social de las tribus que Morgan había estudiado. Con ello Marx trata de diseñar un panorama lo más claro posible de la formación social que le suministra una prueba empírica de que el comunismo no es un sueño absurdo sino una posibilidad concreta arraigada en las condiciones materiales de la humanidad.

El título de Engels *Los Orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado* refleja las grandes subdivisiones de las notas de Marx sobre Morgan, en las cuales Marx trata de establecer, por una parte, que los pilares «sagrados» del orden burgués no han existido siempre y que, por otro lado, han evolucionado dentro de las comunidades arcaicas. De esta suerte, las notas de Marx evidencian que en la sociedad «salvaje» (formada por ejemplo por hordas de cazadores) no existía virtualmente ninguna idea de propiedad excepto las limitadas posesiones personales. En sociedades más avanzadas (las formaciones «bárbaras»), particularmente con el desarrollo de la agricultura, la propiedad en sus primeras etapas es esencialmente colectiva y no hay todavía ninguna clase que viva del trabajo de otros. Sin embargo, los gérmenes de la diferenciación pueden vislumbrarse en la organización de la *gens*, el sistema de clanes dentro de la tribu donde la propiedad puede ser transferida a través de un grupo más restringido: «Herencia: la primera gran regla viene de la institución de la gens, que distribuye los efectos de una persona muerta entre sus parientes» (*Los Trabajos etnológicos de Karl Marx*, editado por Lawrence Krader, Holanda, 1974, Pág. 128). El germen de la propiedad privada está contenido por tanto dentro del antiguo sistema comunitario, el cual existió no por una bondad innata de la humanidad sino porque las condiciones materiales en las

cuales evolucionaron las primeras comunidades humanas no permitían otra forma; al cambiar las condiciones materiales en conexión con el desarrollo de las fuerzas productivas, la propiedad comunitaria se transformó en una barrera a dicho desarrollo y fue superada por formas más compatibles con la acumulación de riquezas. Sin embargo, el precio pagado por este desarrollo fue la aparición de las divisiones de clases, la apropiación de la riqueza social por una minoría privilegiada. Y aquí, una vez más, fue a través de la transformación del clan o la *gens* en castas y después en clases como tuvo lugar ese fatídico desarrollo.

La aparición de las clases desemboca también en la aparición del Estado. El reconocimiento por parte de Marx de una tendencia dentro de las instituciones «gobernantes» iroquesas a una separación creciente entre la ficción pública y la práctica real es desarrollada por Engels en su tesis de que el Estado «no es un poder impuesto a la sociedad desde fuera» (*Orígenes de la familia*); no fue fruto de una conspiración de una minoría sino que emergió de la base misma de la sociedad en una determinada etapa de su evolución (una tesis magníficamente confirmada por la experiencia de la Revolución rusa y la emergencia de un Estado soviético de transición en la situación posrevolucionaria). De la misma forma que la propiedad privada y las clases, el Estado surge de las contradicciones que aparecen en el orden comunitario original. Pero al mismo tiempo, y no hay duda que con la experiencia de la Comuna de París todavía fresca en su mente, Marx se sintió fascinado por el sistema de «consejos» iroqués, entrando en detalles considerables sobre el funcionamiento de su estructura de decisión y sobre las costumbres y tradiciones que acompañaban las asambleas tribales: *«El Consejo –instrumento de gobierno y autoridad suprema sobre las gens, confederación de tribus (...) más simple y más sencilla forma de*

gobierno que la gens; una asamblea democrática, donde cada miembro masculino o femenino tenía voz y voto sobre todas las cuestiones planteadas, que elegía o deponía a sus jefe... Era el germen del Consejo supremo de la tribu, y del todavía más alto de la confederación, cada cual compuesto exclusivamente de jefes representativos» (ídem, Pág.150).

Así, del mismo modo que la noción según la cual la propiedad fue en su origen colectiva supuso un golpe contra las nociones burguesas de la economía política, las *robinsonadas* que veían las ansias de propiedad privada como algo innato al hombre, el trabajo de Morgan confirmó que los seres humanos no han necesitado una autoridad controlada por una minoría especializada, un poder estatal, para gestionar su vida social. Como la Comuna, los consejos iroqueses eran la prueba de la capacidad de la humanidad para autogobernarse.

La cita antes expuesta menciona la igualdad del hombre y la mujer en la democracia tribal. De nuevo, las notas de Marx muestran cómo se produce la diferenciación: *«En estas áreas de la misma forma en que Marx había discernido los gérmenes de la estratificación social dentro de la organización gentilicia, de nuevo en términos de separación entre las esferas “pública” y “privada”, como hemos visto, centra su reflexión en la gradual emergencia de una casta tribal propietaria y privilegiada. Después de copiar la observación de Morgan según la cual, en el Consejo de jefes, las mujeres eran libres de expresar sus deseos y opiniones “a través del orador que eligieran libremente”, añade, con énfasis, que la “decisión era tomada por el Consejo” (compuesto únicamente de varones)»* (Rosemont, «Karl Marx y los Iroqueses» en *Arsenal, subversión surrealista* n° 4, 1989). Pero como Rosemont reconoce *«Marx estaba sin embargo sorprendido por el hecho de que, entre los iroqueses, las mujeres gozaran de un grado de libertad y desarrollo social mucho mayor del que pudieran disfrutar las mujeres (y los hombres!) de cualquier nación civilizada»*. Esta comprensión formaba parte de la ruptura que supuso para Marx

y Engels la investigación de Morgan respecto a la cuestión de la familia.

Desde la publicación del *Manifiesto comunista*, la tendencia de Marx y Engels había denunciado la naturaleza hipócrita y opresiva de la familia burguesa y había abogado abiertamente por su abolición en la sociedad comunista. Pero ahora, el trabajo de Morgan capacitaba a los marxistas para demostrar a través de un ejemplo histórico que la familia patriarcal y monogámica no constituía el fundamento moral insustituible de todo orden social; de hecho, era relativamente reciente en la historia de la humanidad y, una vez más, cuanto más se profundizaba en dicha historia más evidente era que el matrimonio y la crianza de los niños eran originariamente funciones comunales, una especie de «comunismo de la vida» (*Cuadernos*, pág. 115), que prevalecía entre los pueblos tribales. No hay sitio aquí para investigar sobre los complicados detalles que caracterizan la evolución de la institución matrimonial, anotados por Marx y resumidos por Engels, o sobre los puntos más precisos de Engels, establecidos a la luz de las más recientes investigaciones antropológicas. Pero, incluso si algunas de sus aseveraciones acerca de la historia de la familia fueron erróneas, el punto esencial sigue siendo justo: la familia patriarcal donde el hombre considera a la mujer como su propiedad privada no constituye «la realidad de toda la vida» sino el producto de una clase particular de sociedad -una sociedad basada en la propiedad privada (de hecho, como Engels subraya en *el Origen de la familia*, el mismo término de «familia», que viene del latín «familias» nació con el esclavismo, a partir de su acepción antigua, en la vieja Roma, de casa donde residía el propietario de los esclavos, sobre los que tenía el poder de vida y de muerte (esclavos y mujeres incluidas). En la sociedad donde no existieron ni clases ni propiedad privada, la mujer no era vista como un mueble o un sirviente, sino que gozaba de un estatuto

mucho más alto que en las sociedades civilizadas; aunque la opresión de las mujeres que se desarrolla con la gradual emergencia de la sociedad de clases, de la misma forma que la propiedad privada y el Estado, tiene sus gérmenes en la vieja comunidad.

Este punto de vista social e histórico sobre la opresión de las mujeres es una refutación de las teorías abiertamente reaccionarias que hablan de algo inherente, de bases biológicas, para justificar el pretendido estatuto inferior de la mujer. La clave del estatuto inferior no hay que buscarla en la biología (por mucho que algunas diferencias biológicas hubieran tenido su impacto en la dominación del macho) sino en la historia, en la evolución de las formas sociales particulares que corresponden al desarrollo material de las fuerzas productivas. Sin embargo, estos análisis también desmienten la interpretación feminista, la cual, aunque se haya apropiado de algunos análisis procedentes del marxismo, tiende a hacer de la opresión de la mujer algo biológicamente inherente, aunque sea situando lo «biológico» en el hombre en vez de en la mujer. En todo caso, ambas concepciones (la feminista y la abiertamente reaccionaria) conducen a la misma conclusión: que la opresión de la mujer no puede ser abolida por una sociedad hecha por hombres y mujeres (el «separatismo radical», a pesar de su enorme absurdez, es la forma más «coherente» del feminismo). Para los comunistas, al contrario, si la opresión de la mujer tiene un origen en la historia puede tener igualmente una terminación: con la revolución comunista que suministra a hombres y a mujeres las condiciones materiales para relacionarse entre sí, tener hijos y criarlos, de una manera libre de presiones económicas y sociales, que los han encerrado en sus funciones respectivas y restrictivas. Volveremos sobre este punto en un próximo artículo.

La dialéctica de la historia: ¿Marx contra Engels?

Tanto Dunayevskaya como Rosemont han observado, en sus comentarios sobre *los Cuadernos*, que el «último» Marx interesado por el comunismo primitivo representa un retorno a algunos de sus temas de juventud, en particular a lo planteado en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Estos últimos eran un antropología más «filosófica»; en *los Cuadernos* Marx evolucionaría hacia una antropología histórica, pero sin renunciar a las preocupaciones de sus trabajos más tempranos. Así el tema de la relación hombre-mujer la habría planteado de manera abstracta en 1844 y, en cambio, la habría vuelto a tratar concretamente sus últimos trabajos. Estos comentarios son exactos si se tiene en cuenta que como hemos demostrado en el artículo de la Revista *internacional* n° 75 los «temas de 1844» siguieron siendo un elemento de la reflexión de los trabajos del Marx «maduro» tales como *el Capital* o *los Grundrisse*, o sea que no es sorprendente que vuelvan a aparecer en 1881. En todo caso, lo que salta a la vista leyendo *los Cuadernos* es el respeto de Marx no sólo hacia la organización social de los «bárbaros» y «salvajes», sino también hacia sus logros culturales, sus formas de vida, su «vitalidad», como el mismo señala: «*incomparablemente más grandes que las sociedades judía, griega, romana y más todavía que las modernas sociedades capitalistas*» («Apuntes para una respuesta a Vera Zasulich», en Teodor Shanin, *El último Marx y la vía rusa: Marx y las periferias del capitalismo*, Nueva York, 1983, Pág.107). Este respeto puede ser visto como una defensa de la inteligencia de aquellos pueblos contra los burgueses (y racistas) como Lubbock y Maine, o de las cualidades imaginativas de sus mitos y leyendas; lo que puede percibirse por sus detalladas descripciones de sus costumbres, fiestas, y danzas, de su modo de vida en el cual

trabajo y juego, política y celebración no son categorías completamente separadas. Todo ello es una concreción de los temas centrales que emergen desde *los Manuscritos de 1844* hasta *los Grundrisse*; que en las sociedades precapitalistas y especialmente las precivilizadas, la vida humana era en muchos aspectos menos alienada que bajo el capitalismo; que los pueblos del comunismo primitivo nos dan una idea del ser humano del futuro comunismo. Como muestra Marx en su respuesta a Vera Zasulich sobre la comuna rusa (ver más adelante) estaba dispuesto a aceptar la idea de «*el nuevo sistema hacia el que tiende la sociedad moderna, “será una recuperación, bajo una forma superior, de las de tipo social arcaico”*» (*ídem.*, Pág.107). Marx cita aquí de memoria, probablemente, las líneas sobre Morgan con las que Engels cierra *el Origen de la familia*.

Este concepto de una vuelta a un nivel superior es un pensamiento coherente y dialéctico aunque resulte un rompecabezas para el pensamiento burgués, el cual nos ofrece un dilema entre su visión lineal de la historia o la ingenua idealización del pasado. Cuando Marx escribió, la tendencia dominante en el pensamiento burgués era el evolucionismo simplista en el cual el pasado, y sobre todo el pasado primitivo, era repudiado como una nube de oscuridad y de infantiles supersticiones, lo cual constituía la mejor justificación de la «civilización presente» en sus crímenes de exterminio y esclavización de los pueblos primitivos. Hoy la burguesía nos lleva al exterminio pero ya no en nombre de una fe indestructible en su misión civilizadora, sino en medio de una fortísima tendencia de «vuelta al pasado», especialmente en la pequeña burguesía, que busca un «primitivismo» que expresa el deseo desesperado de una vuelta a un primitivo modo de vida, presentado e imaginado como una especie de paraíso perdido.

Para ambos puntos de vista es imposible mirar la sociedad primitiva de forma lúcida, reconociendo su grandeza, como señala Engels, y, al mismo tiempo, sus limitaciones: la falta de una real individualidad y de una verdadera libertad en una comunidad dominada por la escasez; la sumisión de la comunidad a la tribu, y también la fragmentación esencial de la especie en esa época; la incapacidad de la humanidad en esas formaciones para verse como un ser activo, creativo, y, de esta forma, su subordinación a proyecciones míticas y a tradiciones ancestrales inamovibles. La visión dialéctica es resumida por Engels en *el Origen de la familia*: «*El poder de estas comunidades primitivas tenía que ser roto y fue roto*» –lo que permitió a los seres humanos liberarse de las limitaciones arriba enumeradas. «*Pero fue roto por influencias cuyo primer exponente aparece ante nosotros como una degradación, una caída desde la simple grandeza moral de la antigua sociedad gentilicia*». Una caída que es también un avance; en otra parte, dentro del mismo trabajo, Engels escribe que «*la monogamia fue históricamente un gran avance; pero, al mismo tiempo, inauguraba, junto con el esclavismo y la riqueza privada, esa época, que hoy todavía sobrevive, en la cual todo avance aparece como un relativa regresión, en la cual el bienestar y el desarrollo de un grupo se levanta sobre la miseria y la represión de los otros*». Estos son conceptos escandalosos para el sentido común burgués, pero, igual que una «vuelta en un nivel superior» que los complementa, tienen perfecto sentido desde el punto de vista dialéctico, el cual ve la historia evolucionando a través de choques de contradicciones.

Es importante citar a Engels en esta cuestión porque hay muchos que consideran que se desviaba del punto de vista de Marx sobre la historia y caía en un evolucionismo burgués. Esta es una cuestión más amplia que abordaremos en otra ocasión; por el momento basta con decir que hay una tendencia literaria, que abarca el «marxismo» académico, el antimarxismo académico

y varias corrientes modernistas y consejistas, que han emergido en los últimos años tratando de probar el grado en el cual Engels sería culpable de determinismo económico, materialismo mecanicista e incluso reformismo, distorsionando el pensamiento de Marx en una serie de problemas vitales. El argumento está a menudo emparentado con la idea de una ruptura total, una falta total de continuidad, entre la Iª y la IIª Internacional, un concepto muy apreciado por el consejismo. Sin embargo, en esta cuestión es particularmente relevante el hecho de que Raya Dunayevskaya, de quien se hace eco Rosemont, haya acusado también a Engels de ser incapaz de asumir el legado de Marx expuesto en *los Cuadernos etnológicos* cuando los transpuso al *Origen de la familia*.

Según Dunayevskaya, el libro de Engels cae en un error al hablar de «una derrota histórica y mundial del sexo femenino» como algo coincidente con la aparición de la civilización. Para ella, eso sería una simplificación del pensamiento de Marx; en *los Cuadernos* este último encuentra que los gérmenes de la opresión de las mujeres se habían desarrollado con la estratificación de la sociedad bárbara, con el poder creciente de los jefes y la subsiguiente transformación de los consejos tribales en órganos más formales que reales medios de decisión. Más generalmente, ella ve que Engels pierde la perspectiva de la visión dialéctica de Marx, reduciendo su compleja, multilínea, visión del desarrollo histórico, a una visión unilínea del progreso a través de etapas rígidamente definidas.

Puede que el hecho de que Engels use la frase «derrota histórica mundial del sexo femenino» (que tomó de Bachofen más que de Marx), dé la impresión de que se trata de un acontecimiento histórico concreto y aislado, más que de un proceso muy largo que ya tiene sus orígenes en la comunidad

primitiva, especialmente en sus últimas fases. Pero esto no prueba que la concepción básica de Engels se desvíe de la de Marx: ambos son conscientes de que las contradicciones que llevan a la aparición de «la familia, la propiedad privada y el Estado» surgen de las contradicciones del viejo orden gentilicio. En realidad, en el caso del Estado, Engels hizo avances teóricos considerables: *los Cuadernos* contienen muy poca materia prima respecto a los importantes argumentos sobre la emergencia del Estado que contiene *los Orígenes de la familia*; y ya hemos mostrado cómo en este asunto, Engels estaba totalmente de acuerdo con Marx en cuanto a considerar el Estado como producto de una larga evolución histórica de las viejas comunidades.

También hemos mostrado que Engels estaba de acuerdo con Marx en rechazar y rebatir el evolucionismo burgués lineal, que es incapaz de comprender el «precio» que el género humano ha pagado por el progreso, y la posibilidad de reapropiarse, a un nivel más alto, de lo que se ha «perdido».

Es más bien Dunayevskaya quien es incapaz de hacer la crítica más pertinente a la presentación de Engels de la historia de la sociedad de clases en su libro: su fracaso para integrar el concepto del modo asiático de producción, su visión de un movimiento directo y universal de la sociedad primitiva al esclavismo, al feudalismo y al capitalismo. Incluso como descripción de los orígenes de la civilización «occidental», es una simplificación, puesto que las sociedades esclavistas de la antigüedad fueron influenciadas a distintos niveles por las formas asiáticas preexistentes y a la vez coetáneas. La omisión de Engels en este punto, no solamente hace desaparecer un vasto capítulo en la historia de las civilizaciones, sino que también da la impresión de una evolución fija y lineal, válida para todas las partes del globo, y a este respecto añade agua al molino del

evolucionismo burgués. Pero lo más importante es que su error fue explotado después por los burócratas estalinistas, que tenían un interés especial (que interesaba a su propia dominación) por oscurecer completamente el concepto de despotismo asiático, puesto que la existencia de este despotismo era la prueba de que la explotación de clase podía existir sin ninguna forma discernible de propiedad privada «individual», era la prueba de que el sistema estalinista también era un sistema de explotación de clase. Y por supuesto, como pensadores burgueses, los estalinistas defendieron para su régimen una visión lineal del progreso que avanzaba inexorablemente desde el esclavismo hasta el feudalismo y el capitalismo, y que culminaba con el logro supremo de la historia: «el socialismo real» de la URSS.

A pesar de ese importante error de Engels, el intento de meter una cuña entre él y Marx está fundamentalmente reñido con la larga historia de colaboración entre ambos. En realidad, por lo que se refiere a la explicación del movimiento dialéctico de la historia y de la propia naturaleza, Engels nos ha dejado algunas de las mejores y más claras descripciones de toda la literatura marxista. La evidencia histórica y textual hace que no se sostenga ese «divorcio» entre Marx y Engels. Los que argumentan a su favor, a menudo se yerguen como defensores radicales de Marx y azotes del reformismo. Pero generalmente terminan destrozando la continuidad esencial del movimiento marxista.

El marxismo y la cuestión colonial

La defensa de la noción de comunismo primitivo fue una defensa del proyecto comunista en general. Pero no solo a nivel más histórico y general. También tenía una relevancia política

concreta e inmediata. Aquí es necesario recordar el contexto histórico en el que Marx y Engels elaboraron sus trabajos sobre la cuestión «etnológica». En las décadas de 1870 y 1880, se abría una nueva fase de la vida del capital. La burguesía acababa de derrotar la Comuna de París; y si esto no significaba que la totalidad del sistema capitalista había entrado en su época de senilidad, sí que significó el fin del período de guerras nacionales en los centros del capitalismo, y de manera más general, el fin del período en que la burguesía podía desempeñar un papel revolucionario en el escenario de la historia. El sistema capitalista entraba ahora en su última fase de expansión y conquista mundial, no a través de una lucha de las clases burguesas ascendentes que intentaban establecer Estados nacionales viables, sino a través de los métodos del imperialismo, de las conquistas coloniales. Las últimas tres décadas del siglo XIX vieron así cómo el globo entero se troceaba y se repartía entre las grandes potencias imperialistas.

Y en todas partes las víctimas más inmediatas de esta conquista fueron los «pueblos coloniales» -principalmente los campesinos todavía vinculados a las viejas formas comunales de producción, y numerosos grupos tribales. Como Luxemburg explicó en su libro *la Acumulación de capital*, «*El capitalismo necesita, para su existencia y desarrollo, estar rodeado de formas de producción no capitalistas. Pero no le basta cualquiera de estas formas. Necesita como mercados capas sociales no capitalistas para colocar su plusvalía. Ellas constituyen a su vez fuentes de adquisición de sus medios de producción, y son reservas de obreros para su sistema asalariado. El capital no puede lograr ninguno de sus fines con formas de producción de economía natural*» (Ed. Grijalbo, Barcelona 1978, cap. XXVII, «La lucha contra la economía natural», Pág. 283). De ahí la necesidad para el capital de barrer, con toda la fuerza militar y económica a su alcance, los vestigios de producción comunal que encontraba en

todas partes en los territorios recientemente conquistados. De esas víctimas del monstruo imperialista, los «salvajes», los que vivían bajo la forma más básica de comunismo primitivo, fueron sin duda las más numerosas. Como lo mostró Luxemburg, mientras que las comunidades campesinas podían destruirse por el «colonialismo de la mercancía», por impuestos y otras presiones económicas, los cazadores primitivos sólo podían ser exterminados o arrastrados al trabajo forzado, porque no sólo ocupaban vastos territorios codiciados por la agricultura capitalista, sino que no producían ningún plusvalor capaz de entrar en el proceso capitalista de circulación.

Los «salvajes» ni se doblegaron ni se rindieron a este proceso. El año antes de que Morgan publicara su estudio sobre los iroqueses —una tribu india del Este de Estados Unidos—, las tribus del Oeste habían derrotado a Custer en Little Big Horn. Pero «la última resistencia de Custer» fue en realidad la última resistencia de los nativos americanos contra la destrucción definitiva de su antiguo modo de vida.

La cuestión de comprender la naturaleza de la sociedad primitiva tenía por tanto una importancia política inmediata para los comunistas de este período. Primero porque, igual que el cristianismo había sido la excusa ideológica para las conquistas coloniales en un período más temprano de la vida del capitalismo, las teorías etnológicas de la burguesía en el siglo XIX se usaban a menudo como justificación «científica» para el imperialismo. Este fue el período que vio el principio de las teorías racistas sobre la «responsabilidad del hombre blanco», y la necesidad de llevar la civilización a los salvajes ignorantes. La etnología evolucionista de la burguesía, que planteaba un ascenso lineal de la sociedad primitiva a la moderna, aportaba una justificación más sutil para la misma «misión civilizadora».

Incluso esas nociones ya estaban empezando a calar en el movimiento obrero, aunque no alcanzarían su florecimiento hasta la teoría del «colonialismo socialista» en el periodo de la IIª Internacional, con el socialismo «patriotero» de figuras como Hyndman en Gran Bretaña. En realidad la cuestión de la política colonial iba a ser una clara línea de demarcación entre las fracciones de derecha e izquierda de la socialdemocracia, una prueba de credenciales internacionalistas, como en el caso del Partido socialista italiano (ver nuestro folleto sobre la Izquierda *comunista italiana*).

Cuando Marx y Engels escribieron sobre cuestiones etnológicas, estos problemas estaban solamente empezando a emerger. Pero los contornos del futuro ya estaban tomando forma. Marx ya había reconocido que la Comuna marcó el final del periodo de guerras revolucionarias nacionales. Había visto la conquista británica de la India, la política colonial francesa en Argelia (país al que fue para una cura de reposo poco antes de su muerte), el pillaje de China, la carnicería de los nativos americanos; todo esto indica que su interés creciente por el problema de la comunidad primitiva no era simplemente «arqueológico»; como tampoco se restringía a la necesidad muy real de denunciar la hipocresía y crueldad de la burguesía y su «civilización». De hecho estaba directamente vinculado con la necesidad de elaborar una perspectiva comunista para el período que se abría. Esto se demostró sobre todo por la actitud de Marx ante la cuestión rusa.

La cuestión rusa y la perspectiva comunista

El interés de Marx por la cuestión rusa se remonta al comienzo de la década de 1870. Pero el ángulo más curioso en

el desarrollo de su pensamiento sobre esta cuestión lo da su respuesta a Vera Zasulich, que entonces era miembro de esa fracción del populismo revolucionario que más tarde, junto con Plejánov, Axelrod y otros, avanzó para formar el grupo la Emancipación del trabajo, la primera corriente claramente marxista en Rusia. La carta de Zasulich, fechada el 16 de febrero de 1881, pedía a Marx que clarificara sus puntos de vista sobre el futuro de la comuna rural, la *obschina*: ¿tenía que ser disuelta por el avance del capitalismo en Rusia, o sería capaz, «*liberada de las exorbitantes demandas de impuestos, del pago a la nobleza y a la arbitraria administración (...) de desarrollarse en una dirección socialista, esto es, de organizar gradualmente su producción y distribución sobre bases colectivistas?*».

Los escritos previos de Marx habían tendido a ver la comuna rusa como una fuente directa de la «barbarie» rusa; y en una respuesta al jacobino ruso Tkachev (1875), Engels había puesto el énfasis en la tendencia hacia la disolución de la *obschina*.

Marx pasó varias semanas ponderando su respuesta, que plasmó en cuatro esbozos separados, de los cuales todos los rechazados eran más largos que la carta de respuesta que envió finalmente. Esos esbozos están llenos de importantes reflexiones sobre la comuna arcaica y el desarrollo del capitalismo, y muestran explícitamente hasta qué punto su lectura de Morgan le había llevado a replantear ciertas posiciones que había sostenido anteriormente. Al final, admitiendo que su estado de salud le impedía completar una respuesta más elaborada, resumió sus reflexiones, primero rechazando la idea de que su método de análisis llevara a la conclusión de que cada país o región estaba destinado mecánicamente a atravesar la fase burguesa de producción; y segundo, concluyendo que «*el estudio especial que he hecho, incluyendo la búsqueda de fuentes originales de material, me ha*

convencido de que la comuna es el punto de apoyo para la regeneración social en Rusia. Pero para que pueda funcionar como tal, primero tienen que eliminarse las influencias perjudiciales que la asaltan por todos lados y asegurarse las condiciones normales para su desarrollo espontáneo» (8 de marzo de 1881).

Los esbozos de la respuesta no se descubrieron hasta 1911 y no se publicaron hasta 1924; la propia carta fue «enterrada» por los marxistas rusos durante décadas. Riazanov, que fue responsable de publicar los esbozos, intenta encontrar razones psicológicas para esta «omisión», pero parece que los «fundadores del marxismo ruso» no estaban muy contentos con esta carta del «fundador del marxismo». Semejante interpretación se refuerza por el hecho de que Marx tendió a apoyar el ala terrorista del populismo, Voluntad del pueblo, contra aquello a lo que se refería como las «aburridas doctrinas» del grupo Reparto negro de Plejanov y Zasulich, incluso aunque, como hemos visto, fue este último grupo el que formó las bases del grupo Emancipación del trabajo con un programa marxista. Los académicos izquierdistas que se especializan en estudiar el «viejo» Marx han hecho mucho ruido sobre este cambio en la posición de Marx los últimos años de su vida. Shanin, editor del *Viejo Marx y la vía rusa*, la principal recopilación de textos sobre esta cuestión, ve correctamente los esbozos y la carta final como un ejemplo del método científico de Marx, su negativa a imponer rígidos esquemas sobre la realidad, su capacidad de cambiar su pensamiento cuando las teorías previas no se adaptan a los hechos. Pero como ocurre con todas las formas de izquierdismo, la verdad básica se distorsiona luego al servicio de los fines capitalistas.

Para Shanin, el cuestionamiento de Marx de la idea lineal y evolucionista de que Rusia tendría que atravesar una fase

capitalista de desarrollo antes de que pudiera integrarse en el socialismo probaría que Marx era maoísta antes de Mao; que el socialismo podía ser resultado de revoluciones campesinas en los países de la periferia. *«Mientras que, en lo teórico, Marx se estaba “engelsizando” y Engels, después, “kautskistizando” y “plejanovizando” en un molde evolucionista, las revoluciones se extendían a comienzos de siglo en las sociedades atrasadas “en vías de desarrollo”: Rusia 1905 y 1917, Turquía 1906, Irán 1909, México 1910, China 1910 y 1927. La insurrección campesina fue central en la mayoría de ellas. Ninguna eran “revoluciones burguesas” en el sentido europeo occidental y algunas de ellas demostraron ser socialistas en liderazgo y resultados. En la vida política de los movimientos socialistas del siglo XX había una urgente necesidad de revisar las estrategias o sucumbir. Lenin, Mao y Ho escogieron lo primero. Esto significó hablar con “doble lenguaje” -uno para la estrategia y tácticas y el otro de doctrina y conceptos de sustitución, de lo que las “revoluciones proletarias” en China y Vietnam, realizadas por campesinos y “cuadros”, sin la implicación de obreros industriales, son ejemplos particularmente dramáticos»* (*Late Marx and the Russian Road*, Pág. 24-25).

Todas las sofisticadas disertaciones de Shanin sobre la dialéctica y el método científico revelan así su verdadero propósito: hacer la apología de la contrarrevolución estalinista en los países de la periferia del capitalismo, y atribuir las horribles distorsiones del marxismo de Mao y Ho nada menos que al propio Marx.

Escritores como Dunayevskaya y Rosemont consideran que el estalinismo es una forma de capitalismo de Estado. Pero están llenos de admiración por el libro de Shanin (*«un libro de impecable erudición que también es una gran contribución a la clarificación de la perspectiva revolucionaria hoy»* Rosemont, *Karl Marx and the Iroquois*). Y eso por una razón de peso: estos escritores puede que no compartan la admiración de Shanin por Mao y Ho, pero ellos

también consideran que el punto capital de la síntesis del «viejo» Marx es la búsqueda de un sujeto revolucionario distinto de la clase obrera. Para Rosemont, el «viejo» Marx estaba *«buceando con sus reflexiones en el estudio de (para él) nuevas experiencias de resistencia y revuelta contra la opresión –los indios norteamericanos, los aborígenes australianos, los campesinos egipcios y rusos»*; y ese interés *«también concierne a los más prometedores movimientos revolucionarios actuales en el Tercer mundo, y el Cuarto, y el nuestro propio»* (*ídem*). El «Cuarto mundo» es el de los pueblos tribales que todavía subsisten; de modo que los pueblos primitivos actuales, como los de los tiempos de Marx, son parte de un nuevo sujeto revolucionario. Los escritos de Dunayevskaya están igualmente repletos de la búsqueda de nuevos sujetos revolucionarios, que generalmente se construyen con una variopinta mezcolanza de categorías como mujeres, homosexuales, obreros industriales, negros y movimientos de «liberación nacional» del Tercer mundo.

Pero todas esas lecturas del «viejo» Marx, sacan sus contribuciones de su contexto histórico real. El período en que Marx estaba lidiando con el problema de la comuna arcaica era, como hemos visto, un período «de transición», en el sentido de que, mientras que apuntaba el futuro fallecimiento de la sociedad burguesa (La Comuna de París era el presagio de la futura revolución proletaria), todavía había un vasto campo para la expansión del capital en las zonas de la periferia. El reconocimiento de Marx de la naturaleza ambigua de este período se resume en una frase del «segundo esbozo» de su respuesta a Zasulich: *«...el sistema capitalista está en decadencia en Occidente, y se acerca la época en que no será mas que un régimen social regresivo...»* (*Karl Marx and the Russian Road*, pag 103).

En esta situación en la que los síntomas de la decadencia ya habían aparecido en los centros neurálgicos del sistema, pero

el sistema como un todo continuaba expandiéndose a pasos extraordinarios, los comunistas se enfrentaban a un verdadero dilema. Ya que, como hemos dicho, esta expansión ya no tomaba la forma de revoluciones burguesas contra las sociedades de clases feudal u otras igualmente retrógradas, sino de conquistas coloniales, de la anexión imperialista cada vez más violenta de las restantes áreas no capitalistas del planeta. No podía plantearse el «apoyo» del proletariado al colonialismo como había apoyado a la burguesía contra el feudalismo; la preocupación de Marx en la indagación sobre la cuestión rusa era ésta: ¿podría ahorrarse la humanidad en estas áreas ser arrastrada al infierno del desarrollo capitalista? Ciertamente nada en el análisis de Marx sugería que cada nación tuviera que pasar mecánicamente por la fase de desarrollo capitalista antes de que fuera posible una revolución comunista mundial; de hecho Marx había rechazado la pretensión de uno de sus críticos rusos, Mijailovski, de que su teoría era una «teoría histórico-filosófica del progreso universal» (*Carta al editor de Oteschesvcentnyye Zapiski*, 1878) que insistía en que el proceso por el cual los campesinos fueron expropiados y convertidos en proletarios tenía que ser inevitablemente el mismo en todos los países. Para Marx y Engels, la clave era la revolución proletaria en Europa, como Engels ya había argumentado en su respuesta a Tkachev y como se explicitó en la introducción a la edición rusa del *Manifiesto comunista*, publicada en 1882. Si la revolución triunfaba en los centros industriales del capital, la humanidad podría ahorrarse grandes sufrimientos a través del planeta y los vestigios de formas de propiedad comunal podrían integrarse directamente en el sistema comunista mundial: «*Si la revolución rusa significa la señal para una revolución proletaria en occidente, de forma que las dos puedan completarse mutuamente, la presente propiedad comunal de la tierra en Rusia puede servir como punto de partida para un desarrollo comunista*».

Esta era una hipótesis perfectamente razonable en su época. En realidad hoy es evidente que si las revoluciones proletarias de 1917-23 hubieran triunfado –si la revolución proletaria en occidente hubiera venido en apoyo de la revolución rusa– podrían haberse evitado los terribles desastres del «desarrollo» capitalista en las zonas de la periferia, y las formas remanentes de propiedad comunal podrían haber sido parte de un comunismo global, y ahora no estaríamos enfrentados a la catástrofe social, económica y ecológica que es la mayor parte del Tercer mundo.

Aún más, en la preocupación de Marx sobre Rusia hay mucho de profético. Desde la guerra de Crimea, Marx y Engels tenían la profunda convicción de que estaba a punto de producirse algún tipo de alzamiento social en Rusia (lo que explica parcialmente su apoyo a Voluntad del pueblo, pues pensaban que eran los revolucionarios más dinámicos y sinceros en el movimiento ruso); y que incluso si no asumiera un carácter claramente proletario, sería realmente la chispa que encendería la confrontación revolucionaria general en Europa⁵⁷.

Marx se equivocó sobre la inminencia de este alzamiento. El capitalismo se desarrolló en Rusia aún sin la emergencia de una clase burguesa fuerte e independiente; y disolvió ampliamente, aunque no totalmente, la antigua comuna

⁵⁷ Según otro académico izquierdista citado en el libro de Shanin, Haruki Wada, Marx y Engels incluso habrían sostenido el proyecto de algún tipo de desarrollo socialista «separado» en Rusia, basado en la comuna campesina, y más o menos independiente de la revolución obrera europea. Argumenta que los esbozos para Zaslulich no apoyan la formulación del *Manifiesto*, y que correspondían más al punto de vista particular de Engels que al de Marx. La insuficiencia de las evidencias de Wada para decir esto ya se pone de manifiesto en otro capítulo del libro *Late Marx, continuity, contradiction and learning*, de Derek Sayer y Philip Corrigan. En cualquier caso, como ya hemos mostrado en nuestro artículo de la Revista *internacional* n° 72 («El comunismo como programa político»), la idea del socialismo en un solo país, incluso cuando se basa en una revolución proletaria, fue enteramente ajena tanto a Marx como a Engels.

campesina; por otra parte, el principal protagonista de la revolución rusa fue la clase obrera industrial. Sobre todo, la revolución no estalló en Rusia hasta que el sistema capitalista en su totalidad se hubo convertido en un «régimen social regresivo», es decir, cuando ya el capitalismo había entrado en su fase de decadencia —una realidad demostrada por la guerra imperialista de 1914-18.

Sin embargo, el rechazo de Marx de la necesidad de que cada país tuviera que atravesar estadios mecánicos, su renuencia a apoyar las fuerzas nacientes del capitalismo en Rusia, su intuición de que un alzamiento social en Rusia sería el disparo de salida de la revolución proletaria internacional —en todo esto anticipó brillantemente la crítica del gradualismo y del «etapismo» menchevique iniciada por Trotski, continuada por el bolchevismo, y justificada en la práctica por la revolución de Octubre. Por la misma razón, no fue ninguna casualidad si los marxistas rusos, que estaban formalmente en lo cierto al ver que el capitalismo se desarrollaría en Rusia, «perdieron» la carta de Marx: la mayoría de ellos, después de todo, fueron los padres fundadores del menchevismo...

Pero lo que en Marx fue una serie de profundas anticipaciones hechas en un período particularmente complejo de la historia del capitalismo, se convierte para los «intérpretes» actuales del «viejo» Marx en una apología ahistórica sobre nuevas «vías a la revolución» y nuevos «sujetos revolucionarios» en una época en que el capitalismo está en decadencia desde hace ya ocho décadas. Uno de los indicadores más claros de esta decadencia ha sido precisamente la forma en que el capitalismo en las zonas de la periferia ha destruido las viejas economías campesinas, los vestigios de los antiguos sistemas comunales, sin ser capaz de integrar la masa resultante de campesinos sin tierras

al trabajo productivo. La miseria, la ruina, las hambrunas que arrasan el Tercer mundo hoy son una consecuencia directa de esa barrera alcanzada por el «desarrollo» capitalista. Consecuentemente hoy no puede plantearse el uso de los vestigios comunales arcaicos como un paso hacia la producción comunista, porque el capitalismo los ha destruido sin poner nada en su lugar. Y no hay ningún nuevo sujeto revolucionario esperando ser descubierto entre los campesinos, los desplazados subproletarios, o los trágicos supervivientes de los pueblos primitivos. El «progreso» sin miramientos de la decadencia en este siglo si acaso ha dejado más claro que nunca, no sólo que la clase obrera es el único sujeto revolucionario, sino que la clase obrera de las naciones capitalistas más desarrolladas es la clave de la revolución mundial.

CDW

El próximo artículo de esta serie se dedicará en profundidad a la forma en que los fundadores del marxismo trataron la «cuestión de la mujer».

XII - Los partidos socialdemócratas hacen avanzar la causa del comunismo

Esta serie llega ahora a la época que siguió a la muerte de Marx en 1883; es una coincidencia que la mayor parte de los materiales que vamos a examinar en los artículos que siguen se sitúan en los años que separan la muerte de Marx con la de Engels, que ocurrió hace 100 años ahora. La ingente contribución de Marx a la comprensión científica del comunismo ha hecho que una parte importante de esta serie se haya dedicado a la labor de esa figura señera del movimiento obrero. Pero del mismo modo que Marx no inventó el comunismo⁵⁸, tampoco, después de su muerte, cesó el movimiento comunista de elaborar y esclarecer sus fines históricos. Los partidos socialdemócratas o socialistas prosiguieron esa labor, partidos que comenzaron a convertirse en una fuerza importante durante las dos últimas décadas del siglo XIX. Engels, el camarada y amigo de Marx, desempeñó evidentemente un papel de la primera importancia en esa labor. Como hemos de ver, no era el único; pero ningún homenaje más militante podrá rendírsele a Engels que el de mostrar la importancia que él tuvo en la definición del proyecto comunista de la clase obrera.

Existen hoy muchas corrientes que creen que reivindicarse del comunismo revolucionario significa quitarse de encima todo recuerdo de la socialdemocracia, renegar de todo el

⁵⁸ Ver el segundo artículo de esta serie "Cómo el proletariado se ganó a Marx para el comunismo" en la Revista *internacional* n° 69.

período que va desde la muerte de Marx a la Primera Guerra mundial, como si aquella etapa fuera una especie de período negro o de retroceso sin salida en el camino que va desde Marx hasta ellos. Los consejistas, los modernistas, los anarcobordiguistas del estilo del Groupe communiste internationaliste (GCI) y toda una ristra de subespecies del “pantano” afirman que los partidos socialistas no eran otra cosa que instrumentos de integración del proletariado en la sociedad burguesa, y que no aportaron nada a nuestra comprensión de la revolución comunista. La “prueba” estribaría sobre todo en las actividades sindicales y parlamentarias de la Socialdemocracia. También piensan esos grupos que el verdadero objetivo de esos partidos, la sociedad a la que más comúnmente se referían llamándola “socialismo” no era más que una forma de capitalismo de Estado. En resumen, lo que vienen a decir esos grupos es que los partidos que hoy se llaman “socialistas”, el Laborista de Blair, o los Partidos socialistas de Mitterrand o González serían de hecho los herederos legítimos de los partidos socialdemócratas de los años 1880, 1890 y 1900.

Para algunas de esas corrientes “anti-socialdemócratas”, sólo se restauró el comunismo auténtico con Lenin, y Luxemburg, después de la Primera Guerra mundial, tras la muerte definitiva de la IIª Internacional y la traición de esos partidos. Otros, más “radicales” todavía, han descubierto que bolcheviques y espartaquistas tampoco eran otra cosa que restos de la socialdemocracia: los primeros verdaderos revolucionarios del siglo XX serían pues los comunistas de izquierda de los años 1920 y 30. Pero como existe una continuidad directa entre las Izquierdas socialdemócratas (es decir no sólo las corrientes de Lenin y Luxemburgo, sino también de Pannekoek, Gorter, Bordiga y otros) y la izquierda comunista posterior, los ultraradicales de marras, para no equivocarse consideran a

menudo que no ha habido más comunistas verdaderos en este siglo que ellos mismos. Es más, ese radicalismo retrospectivo y desvergonzado se aplica igualmente a los precursores de la socialdemocracia: primero a Engels, quien, nos dicen, no habría adquirido jamás el método de Marx y se habría convertido más o menos en un viejo reformista al final de su vida; y después, a menudo, se ponen a dar hachazos a Marx mismo y sus molestas insistencias sobre nociones “burguesas” como la ciencia o el progreso y el declive histórico. Por una extraña coincidencia, el descubrimiento final suele ser el siguiente: la verdadera tradición revolucionaria se encuentra en la valerosa revuelta de los Ludistas o de... Bakunin.

La CCI ha dedicado ya todo un artículo a ese tipo de argumentos en la Revista *internacional* n° 50, en la serie sobre la defensa de la noción de decadencia del capitalismo. No vamos a repetir aquí todos los contra-argumentos. Baste decir que el “método” en el que se basan esos argumentos es precisamente el del anarquismo ahistórico, idealista y moralizador. Para el anarquismo, la conciencia no es considerada como producto de un movimiento colectivo que evoluciona históricamente. Por eso, las verdaderas líneas de continuidad y de discontinuidad del movimiento real no le interesan. Por eso, las ideas revolucionarias dejan de ser el producto de una clase revolucionaria y de sus organizaciones, siendo, al contrario, esencialmente la inspiración de brillantes individuos o círculos de iniciados. De ahí la incapacidad patética de los “anti-socialdemócratas” para comprender que los grupos y las ideas revolucionarias de hoy no han nacido ya hechos, como Atenea de la frente Zeus, sino que son los descendientes orgánicos de un largo proceso de gestación, de toda una serie de luchas en el seno del movimiento obrero: la lucha por construir la Liga de los comunistas contra los vestigios del utopismo y del sectarismo; la

lucha de la tendencia marxista en la AIT contra “el socialismo de Estado” por un lado y el anarquismo por otro; la lucha por la construcción de la IIª Internacional sobre una base marxista y, más tarde, la lucha de las Izquierdas por mantenerla en esa base contra el desarrollo del revisionismo y del centrismo; la lucha de esas mismas Izquierdas por formar la IIIª Internacional después de la muerte de la IIª y la lucha de las Fracciones de izquierda contra la degeneración de la Internacional comunista durante el reflujo de la ola revolucionaria de la primera posguerra; la lucha de esas fracciones por conservar los principios comunistas y desarrollar la teoría comunista durante los años negros de la contra revolución; la lucha por reapropiarse de las posiciones comunistas con la reanudación histórica al final de los años 60. De hecho, el tema central de esta serie de artículos ha sido demostrar que nuestra comprensión de los objetivos y de los medios de la revolución comunista no hubieran existido nunca sin toda esa serie de combates.

Una comprensión de lo que es la sociedad comunista y de los medios de llegar a ella no puede existir en el vacío, en las mentes de no se sabe qué individuos privilegiados. Se desarrolla y es defendida en y por las organizaciones colectivas de la clase obrera, y las luchas mencionadas no eran sino luchas por la organización revolucionaria, luchas por el partido. La conciencia comunista de hoy no existiría sin la cadena de organizaciones que nos une a los albores mismos del movimiento obrero.

Para los anarquistas, al contrario, la lucha que los une al pasado es una lucha contra el partido, pues la ideología anarquista es reflejo de la resistencia desesperada de la pequeña burguesía contra las valiosas adquisiciones organizativas de la clase obrera. El combate marxista contra la acción destructora de los bakuninistas en la AIT le costó a ésta un fuerte tributo.

Pero ese combate fue un éxito, aunque no inmediato, confirmado por la formación de los partidos socialdemócratas y de la IIª Internacional, con criterios mucho más avanzados que los de la Asociación internacional de trabajadores.

Mientras que esta última era una colección heterogénea de tendencias políticas diferentes, los partidos socialistas se formaron explícitamente con la base del marxismo; mientras que la AIT combinaba las tareas políticas con las de las organizaciones unitarias de la clase, los partidos políticos de la IIª Internacional estaban diferenciados de las organizaciones unitarias de la clase de aquella época, o sea, lo sindicatos. Por eso, a pesar de sus críticas a las debilidades programáticas del principal partido socialdemócrata de entonces, el SPD alemán, éste recibió el apoyo entusiasta de Marx y de Engels.

No iremos aquí más lejos en esta cuestión específica de la organización aunque, precisamente porque es tan fundamental y es una condición *sine qua non* de toda actividad revolucionaria, volverá a aparecer inevitablemente en la última parte de este trabajo, como así lo ha sido en las precedentes. No podemos tampoco dedicar demasiado tiempo a contestar a los argumentos de los anti-socialdemócratas sobre la cuestión sindical y parlamentaria, aunque sí tendremos que hacerlo más lejos, específicamente.

Algo que sí hay que decir aquí, es que no hay nada en común entre la condena global de los ultrarradicales y las críticas auténticas que deben hacerse a las prácticas y a las teorías de los partidos socialistas. Mientras que estas últimas vienen desde dentro del movimiento obrero, la primera procede de un enfoque diferente. Los anti-socialdemócratas no escucharán el argumento según el cual las actividades sindical y parlamentaria tuvieron un sentido para la clase obrera en el siglo pasado,

cuando el capitalismo estaba todavía en su fase históricamente ascendente y podía acordar reformas significativas, pero que lo perdieron y se volvieron actividades antiobreras en el período de decadencia, cuando la revolución proletaria se puso al orden del día de la historia. Rechazan ese argumento porque rechazan la noción de decadencia; y la noción de decadencia, en casos cada vez más numerosos, es rechazada porque implica que el capitalismo fue, en aquella época, un sistema ascendente; y esto lo rechazan porque, si no, ello implicaría hacer concesiones a la noción de progreso histórico que, en el caso de los anti-decadentistas “coherentes” como el GCI o “Wildcat” sería una noción totalmente burguesa. Con todo ello, lo que sí está claro es que esos hiper-ultra-radicales han rechazado toda noción de materialismo histórico y que se han alineado con los anarquistas, para quienes la revolución social es posible desde que existen sufrimientos en el mundo.

El objetivo central de esta parte de nuestro trabajo, en continuidad con los artículos anteriores de la serie, es mostrar que la “sociedad del futuro” definida por los partidos socialistas era verdaderamente una sociedad comunista; que, a pesar de la muerte de Marx, la visión comunista ni desapareció ni se estancó durante ese período, sino que avanzó y se profundizó. Sólo con esas bases podremos examinar los límites de las ideas y de las debilidades de esos partidos, especialmente en lo referente al “camino al poder”, la vía por la cual la clase obrera lograría la revolución comunista.

La definición del socialismo por Engels

En un precedente artículo de esta serie (*Revista internacional* n° 78, “Comunismo contra socialismo de Estado”)

vimos que Marx y Engels eran muy críticos para con las bases programáticas del SPD, que se formó en 1875 por la fusión de la fracción marxista de Bebel y Liebknecht con la Asociación general de trabajadores de Lasalle. El propio nombre del nuevo partido les había disgustado: “Socialdemócrata” era un término totalmente inadecuado para un partido “*cuyo programa económico no es sólo totalmente socialista sino directamente comunista y cuyo objetivo final es la desaparición del Estado y, por lo tanto, también de la democracia*” (Engels, 1875). Más significativo todavía, Marx escribió su convincente *Crítica al Programa de Gotha* para poner de relieve la comprensión, en el SPD, de lo que implicaba precisamente la transformación comunista, mostrando que los marxistas alemanes, en su conjunto, habían hecho demasiadas concesiones a la ideología “socialista de Estado” de Lasalle. Engels no suavizó sus críticas en los años siguientes. De hecho, su cólera contra el programa de Erfurt de 1891 lo llevó a publicar la *Crítica al Programa de Gotha*; en un principio, la publicación de este escrito había sido “bloqueada” por Liebknecht, y Marx y Engels no insistieron por miedo a que se rompiera la unidad del nuevo partido. Pero es evidente que Engels pensaba que las críticas al viejo programa seguían siendo válidas para el nuevo. Volveremos más adelante sobre el Programa de Erfurt, cuando tratemos en particular sobre la actitud de los socialdemócratas hacia el parlamentarismo y la democracia burguesa.

Sin embargo, los escritos de Engels sobre el socialismo durante este período son la prueba más clara de que, en última instancia, el programa de la socialdemocracia era “directamente comunista”. El trabajo teórico más importante de Engels en aquel tiempo, fue el *AntiDübring*, redactado primero en 1878 y luego revisado, vuelto a publicar y traducido en los años 1880-1890. Una parte de esta obra fue también publicada con la forma de folleto popular en 1892 con el título *Socialismo utópico, socialismo*

científico, siendo sin duda uno de los más influyentes y más leídos entre los trabajos marxistas de entonces. Y evidentemente, el *AntiDühring* era ante todo un texto de “partido”, puesto que fue escrito como respuesta a las proclamas grandilocuentes del academicista alemán Dühring, según las cuales habría fundado un “sistema socialista” completo, mucho más avanzado que todas las teorías socialistas existentes hasta entonces, desde los utopistas hasta el propio Marx. Marx y Engels estaban preocupados, en particular, por el hecho de que “*el Dr Dühring estaba organizando las cosas para formar en torno suyo una secta, el núcleo de un futuro partido distinto. Se había hecho pues necesario recoger el guante que nos había tirado y lanzarse a la batalla lo quisiéramos o no*” (Introducción a la edición inglesa de *Socialismo utópico, socialismo científico*, 1892). La primera motivación de ese texto era pues la de defender la unidad del partido contra los efectos destructores del sectarismo. Esto llevó a Engels a detenerse ampliamente en los pretenciosos “descubrimientos” de Dühring en los ámbitos de la ciencia, de la filosofía o de la historia, defendiendo el método materialista histórico contra el nuevo refrito de idealismo estatal y de materialismo vulgar de Dühring. Al mismo tiempo, especialmente en la parte publicada como folleto separado, Engels tuvo que volver a afirmar un postulado fundamental del Manifiesto comunista: las ideas socialistas y comunistas no eran la invención de autoproclamados “reformadores universales” como el profesor Dühring, sino el producto de un movimiento histórico real, el movimiento del proletariado. Dühring se consideraba muy por encima de ese prosaico movimiento de masas; de hecho su “sistema” significaba una total regresión con relación al socialismo científico desarrollado por Marx; e incluso comparado a los utopistas, como Fourier, a quien Dühring despreciaba mientras

que sí era muy respetado por Marx y Engels, Dühring era menos que un enano intelectual.

Contra la falsa visión de Dühring de un “socialismo” basado en el intercambio de mercancías, o sea en las relaciones de producción vigentes, Engels quiso volver a afirmar algunos fundamentos del comunismo, y especialmente:

- que las relaciones mercantiles capitalistas, después de haber sido un factor de progreso material sin precedentes, no podían, en fin de cuentas, sino llevar a la sociedad burguesa a contradicciones insolubles, a crisis y a la autodestrucción: *“El modo de producción se rebela contra el modo de intercambio... Por un lado, pues, el modo de producción capitalista queda convencido de su propia incapacidad para continuar administrando sus fuerzas productivas. Por otro lado, esas fuerzas productivas mismas empujan con una fuerza cada vez mayor hacia la supresión de la contradicción, hacia la liberación de su calidad de capital, hacia el reconocimiento efectivo de su carácter de fuerzas productivas sociales”* (*AntiDühring*, IIIª parte, Cap. 2);

- que el acaparamiento de los medios de producción por parte del Estado capitalista era la respuesta de la burguesía a esa situación, pero no su solución. No cabía confundir, ni mucho menos, esa estatalización capitalista con la socialización comunista: *“El Estado moderno, sea cual sea su forma, es una máquina esencialmente capitalista: es el Estado de los capitalistas, el capitalista colectivo en lo ideal. Cuantas más fuerzas productivas hace pasar a propiedad suya, más se vuelve capitalista colectivo y más explota a los ciudadanos. Los obreros siguen siendo asalariados, proletarios. La relación capitalista no es suprimida, sino que, al contrario, es llevada a su extremo. Pero una vez llagada a ese extremo, esa relación se invierte”* (*ídem*). A los comunistas de hoy, y eso es comprensible, nos gusta citar ese pasaje profético contra todas las variedades modernas de “socialismo” de Estado, capitalismo de Estado en realidad, que

propagan quienes pretenden ser los herederos del movimiento obrero del siglo XIX (“socialistas” oficiales, estalinistas, trotskistas) con su defensa constante del carácter progresista de las nacionalizaciones. Esas frases de Engels demuestran que hace ya cien años y más, existía una claridad sobre ese tema en el movimiento obrero;

- que contrariamente al socialismo prusiano de Dühring, según el cual todos los ciudadanos serían dichosos bajo un Estado paternalista, el Estado no tiene la menor cabida en una sociedad auténticamente socialista⁵⁹. *“En cuanto deja de haber una clase social que mantener bajo la opresión; en cuanto, junto con la dominación de clase y la lucha por la existencia individual motivada por la anarquía anterior de la producción, son eliminadas igualmente las colisiones y los excesos resultantes, no queda nada que reprimir que haga necesario un poder de represión, un Estado. El primer acto en el que el Estado aparece realmente como representante de toda la sociedad”*⁶⁰ –la apropiación de los

⁵⁹ Engels, en sus trabajos, no distingue prácticamente los términos “socialismo” y “comunismo”, aunque este último, incluido su sentido más proletario e insurreccional, fue, en general, el término preferido por Marx y Engels para la futura sociedad sin clases. Ha sido sobre todo el estalinismo el que, tomando una frase por aquí y por allá en las obras de los revolucionarios del pasado para con ellas establecer una tajante y rápida diferencia entre socialismo y comunismo, quería probar que una sociedad dominada por una burocracia omnipotente y con un funcionamiento basado en el trabajo asalariado podía ser “socialismo” o “la fase más baja del comunismo”. Por ejemplo, el chupatintas estalinista que escribió la introducción, en las Ediciones de Moscú en 1971, de *La sociedad del futuro* (folleto sacado del capítulo de conclusión del libro de Bebel *La mujer y el socialismo*) es muy crítico respecto a la manera como llama Bebel a la futura sociedad sin clases, sin dinero, “socialismo”. También es interesante decir que un grupo anti-socialdemócrata como Radical Chains establece también una separación entre socialismo y comunismo, siendo éste la meta final y definiendo aquél, precisamente, a los programas estalinista, de la socialdemocracia del siglo XX y de los izquierdistas. Radical Chains nos informa de pasada que ese socialismo “ha fracasado”. Todas esas fórmulas justifican la visión básicamente trotskista de Radical Chains según la cual el estalinismo y otras formas de capitalismo de Estado totalitario no son realmente capitalistas. A pesar de todas las críticas a ese horrible “socialismo”, Radical Chains sigue su prisionero.

⁶⁰ Queremos aquí repetir la precisión que hicimos cuando citamos ese pasaje en la *Revista internacional* n° 78: *“Engels se refiere aquí, sin lugar a dudas, al Estado posrevolucionario que se forma tras la destrucción del viejo Estado burgués. Sin embargo, la experiencia de la revolución rusa llevó al movimiento revolucionario a poner en tela de juicio esa fórmula misma: la propiedad de los medios de producción, incluso en manos del “Estado-Comuna” no conduce a la desaparición del Estado, y puede*

medios de producción en nombre de la sociedad— es, al mismo tiempo, su postrer acto como Estado. La intervención de un poder de Estado en las relaciones sociales se va haciendo superflua en un ámbito tras otro, aletargándose entonces de manera natural. El gobierno de las personas deja el sitio a la administración de las cosas y a la dirección de las operaciones de producción. El Estado no es “abolido”, sino que se va extinguiendo” (Ídem);

- y que, finalmente, contra todos los intentos de gestionar las relaciones de producción existentes, el socialismo requiere la abolición de la producción mercantil: *“Con la apropiación de los medios de producción por la sociedad, la producción mercantil es eliminada y por lo tanto, la dominación del producto sobre el productor. La anarquía dentro de la producción social es sustituida por la organización planificada consciente. La lucha por la existencia individual cesa. Así, por primera vez, el hombre, en cierto modo, se separa definitivamente del reino animal, pasa de las condiciones animales de existencia a condiciones realmente humanas. El círculo de las condiciones de vida que rodea al hombre, que hasta ahora dominaba al hombre, pasa ahora bajo dominio y control de los hombres, quienes, por vez primera, se convierten en dueños reales y conscientes de la naturaleza, por ser dueños como lo son de su propia vida en sociedad. Las leyes de su propia práctica social que, hasta hoy, se erguían ante ellos como leyes naturales, ajenas y dominadoras, son desde entonces aplicadas por los hombres con pleno conocimiento de causa y, por lo tanto, dominadas. La vida en sociedad propia de los hombres que, hasta entonces, se erguía ante ellos como algo dado por la naturaleza y la historia, se vuelve ahora acto propio y libre. Los poderes ajenos, objetivos, que, hasta entonces, dominaban la historia, pasan bajo control de los hombres mismos. Sólo a partir de ese momento los hombres harán ellos mismos su historia en plena conciencia; sólo a partir de ese momento las causas sociales que ellos habrán puesto en movimiento tendrán de manera cada vez más creciente los efectos por ellos*

incluso contribuir a reforzarlo y a que se perpetúe. Pero es evidente que Engels no disponía de una experiencia así”.

buscados. Ése es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad” (Ibíd.). En este importante pasaje, Engels mira resueltamente hacia adelante, hacia una fase muy avanzada del porvenir comunista. Pero demuestra con plena certidumbre, contra todos aquellos que intentan establecer una barrera entre él y Marx, que tanto uno como el otro compartían la convicción de que la meta factible más elevada del comunismo es la de deshacerse de la calamidad de la alienación para así iniciar una vida verdaderamente humana, en la que las posibilidades creadoras y sociales del hombre habrán dejado de volverse contra él y estarán al servicio de sus verdaderas necesidades y deseos.

Sin embargo, en otra parte del mismo libro, Engels vuelve de esas reflexiones “cósmicas” a una cuestión mucho más al ras del suelo: los “principios fundamentales de la producción y de la distribución comunistas” como los llamaría después la Izquierda holandesa. Tras haber echado abajo las fantasías neoproudhonianas de Dühring sobre el establecimiento del “verdadero valor” y el pago a los obreros de “la totalidad del valor producido”, Engels explica: *«En cuanto la sociedad entra en posesión de los medios de producción y los emplea para una producción inmediatamente socializada, el trabajo de cada quien, por muy diferente que sea su carácter específico de utilidad, se vuelve inmediata y directamente trabajo social. La cantidad de trabajo social que contiene un producto no necesita, entonces, ser comprobado mediante un rodeo; la experiencia cotidiana indica directamente qué cantidad es necesaria en término medio. La sociedad puede entonces calcular cuántas horas de trabajo hay en una máquina de vapor, en un hectolitro de trigo de la última cosecha, en cien metros cuadrados de tejido de tal o cual calidad. Y así a la sociedad no le vendrá la idea de seguir expresando la cantidad de trabajo que los productos contienen (y que ella conoce directa y absolutamente) mediante una medida relativa, flotante, inadaptada, inevitable antaño como último recurso, en un*

producto tercero, en lugar de hacerlo basándose en su patrón natural: el tiempo... Así pues, en las condiciones supuestas más arriba, la sociedad deja de atribuir valores a los productos. El hecho simple de que cien metros cuadrados de tejido han exigido, supongamos, mil horas de trabajo, la sociedad dejará de expresarlo con esa forma equívoca y absurda de que “valdrían” mil horas de trabajo. Ciertamente es que la sociedad estará obligada a saber, incluso entonces, cuánto trabajo se necesita para producir cada objeto de uso. Deberá trazar un plan de producción según los medios de producción, del que forman muy especialmente parte las fuerzas de trabajo. Serán, en fin de cuentas, los efectos útiles de los diferentes objetos de uso, comparados entre sí y en relación con las cantidades de trabajo necesarias para su producción, los que determinarán el plan. La gente saldará cuentas sencillamente sin intervención del famoso “valor”» (Ibíd.).

Esa era la idea de la sociedad socialista o comunista de Engels; pero esa idea no era propiedad personal de él. Su posición expresaba lo mejor de los partidos socialdemócratas, aunque éstos tuvieran en sus filas a personas y corrientes que no veían las cosas así de claras.

Para demostrar que el punto de vista de Engels no era una excepción individual, sino el patrimonio de un movimiento colectivo, intentaremos examinar las posiciones defendidas por otras figuras de ese movimiento que mostraron una preocupación especial por lo que deberían ser las formas de una sociedad futura. No creemos que sea una casualidad si el período que estudiamos fue tan rico en reflexiones sobre a qué podría parecerse la sociedad comunista. Recordemos que los años 1880 y 1890 fueron el “canto del cisne” de la sociedad burguesa, el apogeo de su gloria imperial, la última fase del optimismo capitalista antes de los años sombríos que iban a llevar a la Primera Guerra mundial. Un período de conquistas económicas y coloniales gigantescas mediante las cuales las últimas áreas “no

civilizadas” del globo iban a abrirse a los gigantes imperialistas; un período también de desarrollo rapidísimo del progreso tecnológico, que conoció el desarrollo masivo de la electricidad, la aparición del teléfono, del automóvil y de muchas otras cosas. Fue un período durante el cual las descripciones del porvenir se habían convertido en el negocio de numerosos escritores, científicos, historiadores... y no sólo de unos cuantos mercachifles⁶¹. Aunque el vertiginoso “progreso” burgués fascinara a muchos elementos del movimiento socialista, abriendo las puertas a las ilusiones del revisionismo, los elementos más clarividentes del movimiento, como veremos brevemente, no se dejaron arrastrar, pues eran capaces de vislumbrar la tormenta que se anunciaba a lo lejos. Sin embargo, aún sin perder la convicción de la necesidad de un derrocamiento revolucionario del capitalismo, empezaron a entrever las enormes posibilidades contenidas en las fuerzas productivas que el capitalismo había desarrollado. Y empezaron a buscar cómo esas posibilidades podían utilizarse en la sociedad comunista, de una manera más detallada que la que Marx y Engels habían intentado (hasta el punto de que muchos de sus trabajos fueron rechazados y tildados de “utópicos”). Es una acusación que examinaremos con cuidado, pero ya podemos afirmar que, aunque hay algo de verdad en esa acusación, no por eso son inútiles esas reflexiones para nosotros.

Más en particular, vamos a centrarnos en tres grandes figuras del movimiento socialista: August Bebel, William Morris y Karl Kautsky. Estudiaremos a este último en otro artículo, no porque fuera una figura menos significativa, sino porque su

⁶¹ Es un período en el que el porvenir, sobre todo el porvenir aparente o auténticamente revelado por la ciencia, tenía gran poder de atracción. En el ámbito literario, esos años conocieron un rápido desarrollo del género de ciencia ficción (HG Wells fue uno de los ejemplos más significativos).

trabajo más importante fue publicado más tarde en un período algo posterior; y porque él, más que los otros dos, plantea el problema de los medios hacia la revolución social. Por otra parte, los dos primeros pueden ser estudiados desde el enfoque de cómo definían los socialistas de finales del XIX las metas últimas de su movimiento.

Haber escogido a esas dos figuras no es algo arbitrario. Bebel, como ya hemos visto, fue un miembro fundador del SPD, próximo asociado de Marx y Engels durante años, y una figura de una autoridad considerable en el movimiento socialista internacional. Su trabajo político más conocido, *La mujer y el socialismo* (publicado en 1883 por vez primera, pero sustancialmente corregido y aumentado en las dos décadas siguientes) se convirtió en uno de los documentos más influyentes en el movimiento obrero de finales del XIX, no sólo porque trata de la cuestión de la mujer, sino y sobre todo porque contiene una exposición clara del modo como las cosas podrían ocurrir en una sociedad socialista en los principales ámbitos de la vida: no sólo la relación entre ambos sexos, sino también en el ámbito del trabajo, de la educación, de las relaciones entre campo y ciudad...

El libro de Bebel fue una fuente de inspiración para cientos de miles de obreros conscientes, deseosos de aprender y de discutir lo que podría ser la vida en una sociedad verdaderamente humana. Es un criterio muy preciso para valorar la comprensión por el movimiento socialdemócrata de entonces, de sus metas.

William Morris no es un personaje de la misma talla internacional que Bebel y no es alguien muy conocido fuera de Gran Bretaña. Creemos, sin embargo, que es importante incluir ciertas de sus contribuciones como complemento a las de Bebel,

entre otras cosas para demostrar que “incluso” en Inglaterra, país al que Marx y Engels consideraron a menudo como un desierto para las ideas revolucionarias, el período de la IIª Internacional conoció un desarrollo del pensamiento comunista. Ciertamente es más conocido como artista y dibujante, como poeta y escritor de novelas heroicas, que como socialista; Engels mismo tenía tendencia a rechazarlo como “socialista sentimental” y sin duda muchos camaradas rechazaron, como Engels, su libro *News from Nowhere* (Noticias de ningún sitio, 1890) no sólo porque considera la sociedad comunista como “un viaje de ensoñación” hacia el futuro, sino también a causa del tono nostálgico medieval que se desprende de esa obra y de muchos otros de sus escritos.

Aunque William Morris empezó su crítica de la civilización burguesa desde un enfoque de artista, acabó siendo un verdadero discípulo del marxismo y dedicando el resto de su vida a la causa de la guerra de clases y de la construcción de una organización socialista en Gran Bretaña, y fue con esta base, la de un artista que se armó con el marxismo, con la que fue capaz de tener una visión muy fuerte de la alienación del trabajo en el capitalismo y de cómo podría ser superada esa alienación.

Una vez más, socialismo contra capitalismo de Estado

En el próximo artículo de esta serie examinaremos con más hondura los rasgos de la sociedad capitalista tal como los describían Bebel y Morris, y particularmente los puntos que tratan de los aspectos más “sociales” de la transformación revolucionaria: las relaciones entre hombre y mujer, la interacción de la humanidad con el entorno natural, el carácter

del trabajo en una sociedad comunista. Sin embargo, es necesario añadir previamente que esos portavoces de la socialdemocracia entendían las características fundamentales de la sociedad comunista y que, en sus principales características, esa comprensión estaba en acuerdo con la de Marx y Engels.

La astucia básica utilizada por los anti-socialdemócratas, para demostrar que la socialdemocracia no era más que un instrumento de recuperación capitalista desde sus orígenes, consiste en identificar los partidos socialistas de aquel entonces con las corrientes reformistas que surgieron en ellos. Esas corrientes no aparecieron sin embargo como producto orgánico de ellos, sino como apéndices parásitos nutridos por la ideología nociva de la sociedad burguesa que los rodeaba. Es sabido que lo primero que ó” el revisionista Bernstein fue nada menos que la teoría marxista de las crisis. Teorizando el largo período de “prosperidad” capitalista de finales del siglo pasado, el revisionismo declaró que las crisis formaban parte del pasado, abriendo las puertas a la perspectiva de una transición gradual y pacífica al socialismo. Más adelante en la historia del SPD, algunos de los defensores de la “ortodoxia” marxista sobre estas cuestiones, tales como Kautsky y el mismo Bebel, harán de hecho un montón de concesiones a esas perspectivas reformistas. Pero cuando escribió *La Mujer y el socialismo*, era Bebel quien decía: *“El porvenir de la sociedad burguesa está amenazado por todas partes de peligros muy graves, y no le es posible evitarlos. La crisis se vuelve entonces permanente e internacional. Esto es el resultado de que los mercados están saturados de bienes. Y ya ahora podrían producirse muchos más bienes y, en cambio, la gran mayoría del pueblo sufre de necesidades porque no tiene medios para satisfacerlas comprando. Les falta ropa, muebles, vivienda, sustento tanto para el cuerpo como para el alma, medios para distraerse, y todo ello lo podrían consumir, en realidad, en grandes cantidades. Sin embargo, todo esto no existe para ellos. Están incluso*

excluidos de la sociedad centenas de miles de obreros, que ya no pueden ni consumir porque su fuerza de trabajo se ha vuelto “superflua” para los capitalistas. ¿No es evidente que nuestro sistema social padece seriamente de carencias? ¿Cómo es posible que se hable de “sobreproducción” cuando sobran las capacidades de consumir, es decir las necesidades que satisfacer? Objetivamente, no es la producción, en y por sí misma, la que origina estas condiciones y contradicciones, sino que es el sistema que dirige la producción y la distribución de los productos” (La Mujer y el socialismo, cap. VI).

Bebel aquí no niega en absoluto la noción de crisis del capitalismo, sino que reafirma, al contrario, que ésta tiene sus raíces en las contradicciones fundamentales del propio sistema; además, al introducir la noción de crisis “permanente”, Bebel anticipa el advenimiento del declive histórico del sistema. Como Engels, el cual, poco antes de fallecer, expresaba su temor de que el incremento del militarismo arrastrara a Europa hacia una guerra arrasadora, Bebel también veía que el hundimiento económico del sistema no podía sino desembocar en un desastre militar: *“El estado militar y político de Europa se ha incrementado de tal manera que sólo puede desembocar en una catástrofe que llevará a su ruina a la sociedad capitalista. Tras haber alcanzado su nivel más elevado de desarrollo, el capitalismo ha creado las condiciones que acabarán por hacer imposible su existencia; está cavando su propia tumba; se está matando con los mismos medios que ha hecho surgir, como lo han hecho los sistemas sociales del pasado, incluso los más revolucionarios” (ídem).*

Es precisamente el curso hacia la catástrofe del capitalismo lo que hace del derrumbamiento revolucionario del sistema una necesidad absoluta: *“Por consiguiente, imaginamos aquel día en el que todos los sufrimientos descritos alcanzarán tal hondura que se volverán dolorosamente sensibles a los sentimientos y a la vista de la gran mayoría, hasta el punto de no ser ya soportables; provocarán en la sociedad*

un irresistible deseo de cambio radical y entonces, el remedio más rápido se considerará como el más eficaz” (ídem).

Bebel también le hace eco a Engels cuando aclara que la estatalización de la economía por el régimen existente no es en absoluto una respuesta a la crisis del sistema, y menos aún un paso hacia el socialismo: “... *aquellas instituciones (telégrafo, ferrocarriles, correo, etc.) administradas por el Estado no son instituciones socialistas, como se suele creer erróneamente. Son negocios gestionados de forma tan capitalista como lo serían en manos del sector privado... los socialistas previenen contra la ilusión de que la propiedad estatal actual sea considerada como socialismo, como realización de aspiraciones socialistas” (ídem).*

William Morris escribió cantidad de diatribas en contra de las tendencias crecientes hacia el “socialismo de Estado” representado en particular, en Gran Bretaña, por la Sociedad Fabienne de Bernard Shaw, los Webbs, HG Wells y demás. *News from Nowhere* fue precisamente escrito para contestar a la novela de Edward Bellamy *Looking Wackward* (Mirando hacia atrás) que pretendía describir el futuro socialista, pero un futuro que acontecería de manera totalmente pacífica, por la evolución de los enormes “trusts” capitalistas hacia instituciones “socialistas”; evidentemente, se trata de un “socialismo” en el que cualquier detalle de la vida individual está planificado por una burocracia omnipresente; en *News from Nowhere*, al contrario, la gran revolución (¡prevista para 1952!) es el fruto de la reacción obrera contra un largo período de “socialismo estatal” incapaz de solucionar las contradicciones del sistema.

Bebel y Morris, contra los santones del “socialismo de Estado”, afirmaban el principio fundamental del marxismo según el cual el socialismo es una sociedad sin Estado: *“El Estado es, por lo tanto, la organización necesaria, inevitable, de un orden social*

sometido a un régimen de clases. En cuanto desaparezcan los antagonismos de clase con la abolición de la propiedad privada, el Estado pierde a la vez la necesidad y la posibilidad de su existencia” (idem).

Para Bebel, la vieja maquinaria estatal será sustituida por un sistema de auto-administración popular, tomando ejemplo de la Comuna de París: *“Como en la sociedad primitiva, todos los miembros de la comunidad en edad de hacerlo participan en las elecciones, sin distinción de sexo, disponen de un voto para escoger a las personas a quienes se les confiará la administración. Al frente de todas las administraciones locales está la administración central -nótese que no se trata de ningún gobierno con poder de reinar, sino de un colegio ejecutivo con funciones administrativas. Es una cuestión abstracta saber si la administración central será elegida directamente por el voto popular o por las administraciones locales. Tales problemas no tendrán entonces la importancia que hoy tienen, ya que no se trata de dar puestos que confieran un honor especial, que otorguen al titular un poder o una influencia mayores, o que le produzcan beneficios importantes; aquí se trata de ocupar puestos de confianza para los cuales son nombrados los más aptos, hombres o mujeres; y éstos pueden ser reelegidos en función de circunstancias o según lo que prefieran los electores. Todos estos puestos tienen un plazo determinado. En consecuencia, los titulares no tienen el menor “estatuto de funcionarios”; la noción de continuidad de la función no existe, como tampoco existe la promoción jerárquica” (idem).*

En *News from Nowhere*, Morris enfoca del mismo modo una sociedad que funciona basándose en las asambleas locales cuyos debates tienden hacia la unanimidad, pero que utiliza el principio mayoritario cuando ésta no se logra alcanzar. Todo esto era diametralmente opuesto a las ideas paternalistas de los Fabianos y demás “socialistas de Estado” que, en su senilidad, se horrorizaron cuando estalló la democracia directa de Octubre del 17 y, en cambio, aprobaron sin reservas el estalinismo: “hemos visto el futuro, y funciona”, afirmaron los Webbs tras su viaje a

Rusia, cuando la contrarrevolución ya había cumplido su sucia faena contra lo que consideraban como el lamentable absurdo del “gobierno por abajo”.

También de acuerdo con la definición que dio Engels a la nueva sociedad socialista, Bebel y Morris afirman que ésta será el fin de la producción de mercancías. Mucho del humor de los *News from Nowhere* está basado en las dificultades padecidas por un visitante llegado del penoso pasado para acostumbrarse a una sociedad en la que ni la mercancía ni la fuerza de trabajo tienen el menor “valor”. Así lo resumía Bebel: *“La sociedad socialista no produce “mercancías” que “comprar” o “vender”; produce bienes necesarios a la vida, que son usados, consumidos, sin otra finalidad. En la sociedad socialista, por lo tanto, la capacidad de consumo no está ligada a la capacidad individual de comprar, como así ocurre en la sociedad capitalista; sólo está ligada a la capacidad colectiva de producir. Si existe el trabajo y los medios para trabajar, cualquier necesidad puede ser atendida; la capacidad social de consumir sólo está ligada a la satisfacción de los consumidores” (ídem).*

Y Bebel prosigue diciendo que «no existen “mercancías” en la sociedad socialista, como tampoco puede existir el “dinero”»; más lejos habla del sistema de los bonos de trabajo como medio de distribución. Esto expresa cierta debilidad en la manera como Bebel presenta la sociedad del porvenir, pues hace una distinción muy simple entre la sociedad comunista totalmente desarrollada y el período de transición que conduce a ella: para Marx (como para Morris, véanse sus notas al *Manifiesto de la Socialist League*, 1855), los bonos de trabajo no son sino una medida de transición hacia una distribución totalmente gratuita, y son expresión de ciertos estigmas de la sociedad burguesa (véase “El comunismo contra el socialismo de Estado”, *Revista internacional*, n° 78). Ya examinaremos en un próximo artículo el significado de esa

debilidad teórica. Lo importante que hay que dejar claro aquí, es que el movimiento socialdemócrata no tenía confusiones en cuanto a sus fines, a pesar de que los medios para alcanzarlos causaban a menudo problemas mucho más profundos.

El socialismo revolucionario internacional

En “Comunismo contra socialismo de Estado”, ya hemos notado que, en ciertos textos, incluso Marx y Engels hicieron concesiones a la idea de que el comunismo pudiera existir, siquiera durante cierto tiempo, encerrado en las fronteras de un Estado nacional. Sin embargo, tales confusiones jamás se basaron sobre una teoría de “socialismo” nacional; el objetivo de conjunto de su pensamiento era, por el contrario, demostrar que la revolución proletaria y la edificación del socialismo no eran posibles más que a escala internacional.

Lo mismo podemos decir de los partidos socialistas en el período que estudiamos. Incluso considerando que el SPD quedó debilitado desde sus orígenes por un programa que hacía demasiadas concesiones a una vía “nacional” hacia el socialismo, incluso considerando que tales ideas habían de ser teorizadas con las consecuencias fatales que conocemos en cuanto los partidos socialistas se volvieron un componente muy “respetable” de la vida política nacional, todo ello no impide que los escritos de Bebel y Morris están inspirados por una visión fundamentalmente internacional e internacionalista del socialismo: *“El nuevo sistema socialista se apoyará en una base internacional. Los pueblos fraternizarán; se darán la mano y se esforzarán por extender gradualmente las nuevas condiciones a todas las razas de la Tierra”* (La Mujer y el socialismo).

El *Manifiesto de la Socialist League* de Morris, escrito en 1885, presenta a la organización como “defensora de los principios del socialismo revolucionario internacional; significa que queremos una transformación de las bases de la sociedad -transformación que destruirá las distinciones de clase y de nacionalidad” (publicado por EP Thomson, *William Morris, Romantic to revolutionnary*, 1955). Y sigue el *Manifiesto* poniendo en evidencia que “El socialismo revolucionario acabado (...) no puede conseguirse en un país sin la ayuda de los obreros de la civilización entera. Para nosotros, ni las fronteras geográficas ni la historia política ni las razas o las religiones nos transforman en rivales o enemigos; para nosotros no existen naciones, sino masas de obreros y amigos diferentes cuya simpatía mutua es contrarrestada o pervertida por grupos de amos y ladrones cuyo interés es atizar rivalidades y odios entre los habitantes de los diferentes países”.

En un artículo publicado en *The Commonweal* (El bien público), órgano de la League, en 1877, Morris relaciona esa perspectiva internacional con la cuestión de la producción para el uso; en la sociedad socialista, “todas las naciones civilizadas⁶² formarán una gran comunidad, entendiéndose sobre el tipo y la cantidad de lo que se ha de producir y distribuir; trabajando en tal o cual producción allí donde se realice en las mejores condiciones, evitando despilfarros por todos los medios. Es agradable imaginar las pérdidas que se evitarían, hasta qué punto tal revolución incrementaría el bienestar del mundo” (“Cómo vivimos y cómo podríamos vivir”, reimpresso en *The Political*

⁶² La utilización de la palabra “civilizado” en ese contexto refleja el hecho de que seguía habiendo áreas del globo en que el capitalismo todavía no se había desarrollado totalmente. No recubre la menor idea patriótica de no se sabe qué superioridad sobre los pueblos indígenas. Ya hemos señalado que Morris era un crítico feroz de la opresión colonial. Y en sus notas al *Manifiesto de la Socialist League*, escritas con Belfort Bax, da muestras de un conocimiento claro de la dialéctica histórica marxista, al explicar que la futura sociedad comunista es la vuelta a “un punto que representa al viejo principio elevado a un grado superior”, viejo principio que no es sino el comunismo primitivo (citado por EP Thomson). Véase el artículo de esta serie “Comunismo del pasado y del porvenir”, *Revista internacional* n° 81, para una elaboración más profundizada del tema.

Writings of William Morris). La producción para el uso no puede establecerse más que cuando el mercado mundial es sustituido por la comunidad global. Ciertamente es que pueden encontrarse textos en los que todos los grandes militantes socialistas “se olvidan” de todo eso. Sin embargo, tales fallos no expresan la dinámica verdadera de su pensamiento.

Además, esa visión internacional no se restringía a un porvenir revolucionario lejano; como lo podemos ver en la cita del Manifiesto de la Socialist League, esta visión se acompañaba de una oposición activa a los esfuerzos que hacía entonces la burguesía por excitar las rivalidades nacionales entre los obreros. Exigía fundamentalmente una actitud concreta e intransigente respecto a la guerra intercapitalista.

Para Marx y Engels, la posición internacionalista de Bebel y Liebknecht durante la guerra franco-prusiana era la prueba de su convicción socialista que les convenció para seguir perseverando con los compañeros alemanes a pesar de todas sus debilidades teóricas. En el mismo sentido, una de las razones de por qué Engels apoyó en sus inicios al grupo que formaría posteriormente la Socialist League cuando su escisión con la Federación socialdemócrata de Hyndman en 1884, fue la oposición de principio de la League con el “socialismo patrioter” de Hyndman que apoyaba las conquistas coloniales del imperio británico y sus masacres, so pretexto de que aportaban la civilización a pueblos “bárbaros” y “salvajes”.

Y como iba creciendo la amenaza de una guerra entre las grandes potencias imperialistas, Morris y la League tomaron claramente una posición internacionalista sobre la cuestión de la guerra: *“Si la guerra se vuelve verdaderamente inminente, nuestro deber de socialistas queda suficientemente claro, no difiere de lo que hemos de hacer corrientemente. Acrecentar el sentimiento internacionalista de los obreros por*

todos los medios; mostrar a nuestros obreros que la competencia y las rivalidades extranjeras, o la guerra comercial, culminan al fin y al cabo en la guerra abierta, les son necesarias a las clases expoliadoras y que las peleas raciales o comerciales de esas clases sólo nos incumben cuando podemos utilizarlas como medio para propagar el descontento y la revolución; mostrarles que los intereses de los obreros son los mismos en cualquier país y que jamás pueden ser enemigos unos de otros; mostrarles que los hombres de la clase trabajadora han de hacer oídos sordos ante los reclutadores y negarse a vestir el uniforme, negarse de alistarse en la máquina moderna de guerra para gloria y honor de un país en el cual son tratados peor que perros, a patadas y por cuatro reales. Todo esto lo hemos de predicar en todo momento, y con mayor insistencia todavía ante la posibilidad de una guerra inminente” (Commonweal, 1887, citado por EP. Thompson).

No existe la menor continuidad entre tales declaraciones y la verborrea de los socialpatrioters que se transformaron en banderines de enganche de la burguesía en 1914. Entre aquéllas y ésta hay una ruptura de clase, una traición a la clase obrera y a su misión comunista defendida durante tres décadas por los partidos socialistas de la Segunda internacional.

XIII - La transformación de las relaciones sociales según los revolucionarios de finales del siglo XIX

En el artículo anterior de esta serie mostrábamos cómo, frente a las dudas expresadas por muchos que se autoproclaman «comunistas», el objetivo fundamental de los partidos socialistas a finales del siglo XIX era verdaderamente el socialismo: una sociedad sin relaciones mercantiles, sin clases o sin Estado. En este artículo vamos a examinar cómo concebían los socialistas auténticos la manera de arrostrar, en la futura sociedad comunista, los problemas sociales más graves para la humanidad: las relaciones entre hombres y mujeres, y entre la humanidad y la naturaleza de la que también ella ha surgido. Al defender aquí a los comunistas de la IIª Internacional, estamos defendiendo una vez más el marxismo contra algunos de sus «críticos» mas recientes, en particular el radicalismo pequeñoburgués que está en la base del feminismo y de la ecología que se han transformado hoy por completo en instrumentos de la ideología dominante.

Bebel y «la cuestión de la mujer», o marxismo contra feminismo

Ya hemos mencionado que la gran popularidad alcanzada por el libro de Bebel: *La mujer y el socialismo*, se debía, en gran medida, a que tomaba la «cuestión de la mujer» como punto de partida de un viaje teórico hacia una sociedad socialista, cuya

geografía debía ser descrita detalladamente, en parte. El libro tuvo un gran impacto en el movimiento obrero de aquella época sobre todo como guía en el mundo socialista. Pero eso no quiere decir que la cuestión de la opresión de la mujer fuera un simple cebo o un artificio cómodo, sino que, al contrario, era una preocupación real y cada vez más extendida en el movimiento proletario de aquel momento. No es casualidad si Bebel acabó su libro, poco más o menos al mismo tiempo que Engels finalizaba *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*⁶³.

Es necesario insistir en eso, pues, para ciertas versiones groseras del feminismo, especialmente la surgida entre la intelectualidad radical de Estados Unidos, el marxismo mismo no es más que otra variante de la ideología patriarcal, un invento de esos «cabrones de machistas» blancos, que no tendría nada que decir sobre la opresión de la mujer. Las más consecuentes de esas feministas-feministas afirman que debe rechazarse de entrada y sin discusión el marxismo, pues Marx mismo era un marido y un padre victoriano que le había hecho un hijo ilegítimo a su criada.

No perderemos el tiempo en refutar este último argumento pues revela por sí mismo su propia banalidad. Pero la idea de que el marxismo no tiene nada que decir sobre la «cuestión de la mujer» debe ser combatida pues también se ha apoyado en las interpretaciones economicistas y mecanicistas del propio marxismo.

Hemos utilizado hasta aquí entrecomillada la expresión «cuestión de la mujer», no porque no exista para el marxismo, sino porque debe ser planteada como un problema de la humanidad, como un problema de la relación entre hombres y

⁶³ Ver artículo de esta serie en la Revista Internacional n° 81.

mujeres, y no como una cuestión aparte. Desde el comienzo de su obra como comunista, legítimamente inspirado por Fourier, Marx planteaba así el problema: *«La relación inmediata, natural y necesaria del hombre con el hombre, es la relación del hombre con la mujer. En esta relación natural de los sexos, la relación del hombre con la naturaleza es inmediatamente su relación con el hombre, del mismo modo que la relación con el hombre es inmediatamente su relación con la naturaleza, su propia determinación natural. En esta relación se evidencia pues, de manera sensible, reducida a un hecho visible, en qué medida la esencia humana se ha convertido para el hombre en naturaleza, o en qué medida la naturaleza se ha convertido en esencia humana del hombre. Con esta relación se puede juzgar el grado de cultura del hombre en su totalidad. Del carácter de esta relación se deduce la medida en que el hombre se ha convertido en ser genérico, en hombre, y se ha comprendido como tal...»*⁶⁴.

Aquí vemos cómo la relación hombre-mujer está situada en su marco natural e histórico fundamental. Este pasaje fue escrito contra las nociones erróneas del comunismo que defendían (o más bien acusaban a los comunistas de defender) la «comunidad de mujeres», la subordinación total de las mujeres a la lascivia de los hombres. Al contrario, no será imposible acceder a una vida verdaderamente humana hasta que las relaciones entre hombres y mujeres sean liberadas de todo rastro de dominación y opresión, y esto sólo será posible en una sociedad comunista.

Este tema fue tratado, una y otra vez, en la evolución del pensamiento marxista. Desde la denuncia que se hace en el *Manifiesto comunista* de la verborrea hipócrita de la burguesía sobre los valores eternos de la familia -valores que la propia explotación capitalista erosiona continuamente- hasta el análisis histórico de la transformación de las estructuras familiares en un

⁶⁴ *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial.

sistema social diferente, contenido en el libro de Engels, El origen de la familia, el marxismo ha procurado explicar no sólo que la opresión particular de las mujeres ha sido y es un hecho real, sino también situar sus orígenes materiales y sociales para poder mostrar la vía de su superación⁶⁵.

En el período de la IIª Internacional, estas preocupaciones fueron de nuevo retomadas por Eleonor Marx, Clara Zetkin, Alexandra Kolontai y Lenin. Contra el feminismo burgués que, al igual que sus recientes reencarnaciones, pretendía disolver los antagonismos de clase en el concepto etéreo de «mujer-hermana», los partidos socialistas de aquel tiempo reconocían la necesidad de hacer un esfuerzo particular para atraer a las mujeres obreras que estaban separadas del trabajo productivo y asociado hacia la lucha por la revolución social.

En este contexto, el libro de Bebel: *La mujer y el socialismo* fue una fiel referencia de cuál era la posición marxista respecto a la opresión de la mujer. El informe de primera mano que viene a continuación, ilustra de manera viva el impacto que tuvo este libro al desafiar la rígida división sexual del trabajo en la época «victoriana», rigidez que existía también en el propio movimiento obrero: *«Aunque yo no fuese socialdemócrata, si tenía amigos que pertenecían al partido. A través de ellos conseguí este valiosísimo libro que leí vorazmente noche tras noche. Trataba de mi propio destino y el de millones de hermanas. Ni en la familia ni en la vida pública jamás había oído hablar de todo ese sufrimiento que debe padecer la mujer. Se ignoraba su vida. El libro de Bebel rompía con valentía el viejo secreto. No leí este libro una vez sino diez. Ya que todo me resultaba tan nuevo, me supuso un*

⁶⁵ Ver *Revista internacional* n° 81.

*esfuerzo considerable asimilar el punto de vista de Bebel. Debía romper con tantas cosas que hasta entonces había considerado correctas...»*⁶⁶.

Otilie Baader se unió al partido, lo que sin duda fue muy importante. Al poner al descubierto los orígenes reales de su opresión, el libro de Bebel tenía como efecto llevar a las mujeres (y a los hombres) a la lucha de su clase, a la lucha por el socialismo. El inmenso impacto que, en su época, tuvo este libro puede medirse en el número de ediciones que de él se hicieron: 50 entre 1879 y 1910, a las que deben añadirse cierta cantidad de ediciones corregidas y de traducciones.

En las ediciones más avanzadas, el libro se dividía en tres partes: la mujer en el pasado, en el presente y en el porvenir. Esto expresaba la fuerza esencial del método marxista: su capacidad para situar todas las cuestiones que examina en un amplio marco histórico en el cual también se vislumbra la resolución futura de los conflictos y las contradicciones existentes.

La primera parte -«La mujer en el pasado»- no añadía gran cosa a lo que ya Engels había mostrado en *El origen de la familia*. De hecho fue la publicación del trabajo de Engels lo que motivó que Bebel revisara su primera versión que tendía a señalar sobre todo que las mujeres habían estado «siempre igual» de oprimidas en las sociedades del pasado. Engels, siguiendo a Morgan, demostró que esta opresión se había desarrollado de manera cualitativa con la emergencia de la propiedad privada y las divisiones en clases. Así, la edición revisada de Bebel fue capaz de demostrar la relación que existe entre el desarrollo de la familia patriarcal y la de la propiedad privada: «*Con la disolución de la vieja sociedad gentilicia, se debilitó rápidamente la influencia y la posición*

⁶⁶ Otilie Baader, citada en el libro de Vogel: *Marxism and the oppression of women*, Pluto Press 1983. Traducido por nosotros del inglés.

de la mujer. El derecho materno desapareció, ocupando su lugar el derecho paterno. El hombre se convirtió en propietario privado: tenía un interés en los hijos que podía considerar legítimos y a los que por tanto hacía herederos de su propiedad. Por ello obligó a la mujer a abstenerse de relaciones con otros hombres»⁶⁷.

Las partes más importantes del libro son las dos siguientes. La tercera como vimos⁶⁸ porque ampliaba el problema a una visión general de la futura sociedad socialista, y la segunda porque apoyándose en profundas investigaciones tenía como objetivo probar concretamente cómo la sociedad burguesa existente, a pesar de sus pretensiones de libertad e igualdad, aseguraba la perpetuación de la subordinación de la mujer. Bebel lo demostró no sólo en cuanto a la esfera política inmediata -las mujeres todavía carecían de derecho a voto en la mayoría de los países «democráticos» de la época y no digamos en la Alemania dominada por los Junkers -sino también en cuanto a la esfera social, y en particular en la del matrimonio en el seno del cual, la mujer estaba subordinada al hombre en todos los ámbitos (económico, legal, sexual). Esta desigualdad aunque existía en todas las clases, afectaba más a las mujeres obreras puesto que además de todas las presiones de la pobreza, sufrían frecuentemente la doble obligación del trabajo asalariado cotidiano y las ilimitadas exigencias del trabajo doméstico y la educación de los hijos. La descripción detallada que Bebel hizo sobre la forma en que el stress combinado del trabajo asalariado y del trabajo doméstico atenta contra la posibilidad de una relación armoniosa entre hombres y mujeres, expresa una sensación marcadamente contemporánea, incluso en nuestra

⁶⁷ Traducido del inglés por nosotros.

⁶⁸ Ver *Revista internacional* n° 84.

época de las pretendidamente mujeres «liberadas» y «nuevos hombres».

Bebel mostró igualmente que «si el matrimonio representa una de las caras de la vida sexual del mundo burgués, la prostitución representa la otra. La primera es el anverso de la medalla, la segunda el reverso»⁶⁹.

Bebel denunció enérgicamente la hipocresía de esta sociedad frente a la prostitución; no sólo porque el matrimonio burgués en el que la mujer -sobre todo en las clase superiores- es en realidad comprada y propiedad del marido, es en sí mismo una forma legalizada de prostitución, sino también porque la mayoría de las prostitutas son trabajadoras forzadas a rebajarse, fuera de su clase, por las imposiciones económicas del capitalismo, por la pobreza y el paro. Y no sólo eso. La respetable sociedad burguesa que es la primera responsable de que las mujeres acaben en ese estado, castiga rigurosamente a las prostitutas mientras que protege a sus «clientes», en especial cuando éstos pertenecen a las clases altas. Particularmente odiosas eran las comprobaciones sobre la «higiene» que la policía ejercía sobre las prostitutas en las que no sólo las exploraciones humillaban a las mujeres, sino que ni siquiera se tomaban la molestia de detener la extensión de las enfermedades venéreas.

Entre el matrimonio y la prostitución, la sociedad burguesa se mostraba completamente incapaz de proporcionar a los seres humanos las bases de una realización sexual. Sin duda, algunas posiciones de Bebel sobre el comportamiento sexual reflejan los prejuicios de su época, pero su dinámica de fondo está resueltamente orientada al futuro. Anticipándose a Freud,

⁶⁹ *La femme dans le passé, le présent et l'avenir*. Ed. Ressources, Pág. 128. Traducido del francés por nosotros.

desarrolló con nitidez que la represión sexual conduce a la neurosis:

«Es una ley que el hombre debe aplicarse rigurosamente a sí mismo si quiere desarrollarse de una forma sana y normal, es decir que no debe renunciar a ejercer ningún miembro de su cuerpo, ni rehusar obedecer a ningún impulso natural. Es preciso que cada miembro cumpla las funciones para las que ha sido creado por la naturaleza so pena de ver deteriorarse y dañarse todo el organismo. Las leyes del desarrollo físico del hombre deben ser estudiadas y seguidas con el mismo detenimiento que su desarrollo intelectual. Su actividad moral es la expresión de la perfección física de sus órganos. La plena salud de la primera es una consecuencia íntima del buen estado de la segunda. Una alteración de una de ellas perjudica, necesariamente, a la otra. Las llamadas pasiones animales no tienen raíces más profundas que las pasiones llamadas intelectuales»⁷⁰.

Evidentemente, Freud habría de desarrollar este punto de vista a un nivel mucho más elevado⁷¹. Pero la fuerza particular del marxismo es que, sobre la base de esas observaciones científicas de las necesidades humanas, es capaz de mostrar que un ser verdaderamente humano sólo puede existir en una sociedad sana y que el verdadero tratamiento de la neurosis se sitúa más en lo social que en el ámbito puramente individual.

En la esfera más directamente «económica», Bebel demuestra que, a pesar de todas las reformas realizadas por el movimiento obrero, a pesar de todo lo adquirido contra los primeros abusos en el trabajo de las mujeres y los niños, las

⁷⁰ *Ídem*, pag. 60.

⁷¹ En este pasaje de Bebel, la relación entre los estados mentales y psicológicos están presentados de manera un tanto mecánica. Freud llevó la investigación sobre la neurosis a un nivel superior, mostrando que el ser humano no puede ser comprendido como una unidad mental y física cerrada, sino situado en el terreno de la realidad social. Debemos recordar, sin embargo, que el propio Freud comenzó con un modelo muy mecánico de la psique, y que sólo después, evolucionó hacia una visión más social, más dialéctica, del desarrollo mental del hombre.

obreras siguen teniendo que soportar sufrimientos específicos: precaridad en el empleo, labores insanas y oficios peligrosos... Como Engels, Bebel reconoce que la extensión y la industrialización del trabajo de las mujeres desempeñó un papel progresista en la liberación de las mujeres de las estériles labores domésticas que las aislaban, creando las bases de la unidad proletaria en la lucha de clases; pero al mismo tiempo mostraba el aspecto negativo de este proceso: la explotación particularmente implacable del trabajo de las mujeres y la dificultad creciente para las familias obreras de asegurar el mantenimiento y la educación de los hijos.

Evidentemente para Bebel, para Engels, en definitiva para el marxismo, hay ciertamente una «cuestión de la mujer», y el capitalismo es incapaz de aportar una respuesta. La seriedad con que este tema fue abordado por estos marxistas, demuestra ampliamente la falsedad de las ideas feministas groseras que dicen que el marxismo no tiene nada que aportar sobre estas cuestiones. Pero existen, igualmente, versiones más sofisticadas del feminismo. Las «feministas socialistas», cuya principal misión ha sido la de arrastrar al «movimiento de liberación de la mujer» de los años 60 a la órbita del izquierdismo establecido, son por supuesto capaces de «reconocer la contribución del marxismo» al problema de la liberación de la mujer pero sólo para probar la existencia de fallos, defectos y errores en la postura marxista clásica, reivindicando pues el sutil añadido del feminismo para alcanzar la «crítica total».

Críticas como las que hicieron las «feministas socialistas» al trabajo de Bebel son ilustrativas de esta postura. En *Women's Estate*, Juliet Mitchell aún reconociendo que Bebel había hecho avanzar la comprensión de Marx y Engels sobre el papel de las mujeres poniendo de manifiesto que su función materna había

servido para ponerlas en una situación de dependencia, se lamenta a continuación de que *«el mismo Bebel fue incapaz de hacer más que establecer que la igualdad sexual es imposible sin el socialismo. Su visión de futuro es un vago sueño, absolutamente desconectado de su descripción del pasado. La ausencia de preocupación estratégica le llevó a un optimismo voluntarista, separado de la realidad»*⁷².

Una acusación similar fue vertida en el libro de Lise Vogel: *Marxismo y opresión de la mujer*, una de las más sofisticadas tentativas de encontrar una justificación «marxista» al feminismo: la visión de futuro de Bebel *«refleja una visión socialista utópica, reminiscencia de Fourier y otros socialistas de comienzos del siglo XIX»*; según Vogel, el enfoque estratégico de Bebel es una contradicción, de modo que éste no podía *«a pesar de sus mejores intenciones socialistas, especificar de manera suficiente la relación que existe entre la liberación de la mujer en el futuro comunismo y la lucha por la igualdad en el presente capitalismo»*. Y no sólo no hay relación entre el hoy y el mañana, sino que incluso la visión de futuro es falsa ya que *«el socialismo aparece ampliamente descrito en términos de redistribución de bienes y de servicios ya accesibles en la sociedad capitalista a individuos independientes, más que en términos de reorganización sistemática de la producción y de las relaciones sociales»*.

Esta idea de que «incluso el socialismo» no va lo bastante lejos en lo que a liberación de la mujer se refiere, es una típica cantinela de las feministas. Mitchell, por ejemplo, cita a Engels sobre la necesidad para la sociedad de colectivizar el trabajo doméstico (mediante prestaciones comunitarias para cocinar, limpiar, ocuparse de los hijos, etc.) y concluye que Marx y Engels insistían «demasiado en lo económico» cuando lo que está en tela

⁷² Penguin Books 1971. Traducido del inglés por nosotros.

de juicio es fundamentalmente un problema de relaciones sociales y de su transformación.

Volveremos más tarde sobre la cuestión del «utopismo» en la época de la IIª Internacional, pero dejemos antes perfectamente claro que esa acusación de las feministas está totalmente fuera de lugar. Si existe un problema de utopismo en el movimiento obrero de esa época se debe a la dificultad para establecer el vínculo entre el movimiento inmediato, defensivo, de la clase obrera, y el objetivo comunista del porvenir. Pero para las feministas ese vínculo no será ni mucho menos el resultado de un movimiento de clase, sino por un «movimiento autónomo de las mujeres» que pretende pasar por encima de las divisiones de clases, y establecer el eslabón estratégico que falta entre la lucha contra la desigualdad de las mujeres hoy, y la construcción de nuevas relaciones sociales mañana. Ese es el «ingrediente secreto» más importante que todas las feministas socialistas quieren añadir al marxismo. Por desgracia, es un ingrediente que echará a perder el plato.

El movimiento obrero del siglo XIX no tomó, ni podía hacerlo, la misma forma que en el siglo XX. Al desenvolverse en una sociedad capitalista que aún podía otorgar reformas significativas, era legítimo que los partidos socialdemócratas establecieran un programa mínimo en el que se incluían reivindicaciones por mejoras económicas, legales y políticas para las obreras, incluido el derecho de voto. Es verdad que el movimiento socialdemócrata no siempre fue preciso en la distinción entre logros inmediatos y objetivos finales. Existen, a este respecto, expresiones ambiguas tanto en El origen de la familia, como en *La mujer y el socialismo*, y una verdadera «feminista socialista» como Vogel no duda en ponerlas en evidencia. Pero lo que fundamentalmente comprendían los

marxistas de la época es que el verdadero significado de la lucha por reformas era que unía y reforzaba a la clase obrera y la educaba para la lucha histórica por una nueva sociedad. Es ante todo por esta razón por lo que el movimiento obrero siempre se opuso al feminismo burgués, no sólo porque este limitaba sus objetivos a los horizontes de la presente sociedad, sino porque lejos de ayudar a la unificación de la clase obrera, más bien agudizaba las divisiones en su seno y la llevaba, al mismo tiempo, fuera de su terreno de clase.

Eso es aún más cierto en el período de decadencia del capitalismo, en el que los movimientos reformistas burgueses no tienen el más mínimo carácter progresista. En este período ya no tiene sentido un programa mínimo. La única verdadera cuestión «estratégica» es cómo forjar la unidad del movimiento de clase contra todas las instituciones de la sociedad capitalista para preparar su destrucción. Las divisiones sexuales en la clase obrera, al igual que las demás (raciales, religiosas, etc.), debilitan evidentemente al movimiento y deben ser combatidas a todos los niveles, pero sólo pueden ser combatidas con los métodos de la lucha de clases, mediante su unidad y su organización. La reivindicación de las feministas de un movimiento autónomo de mujeres no es más que un ataque directo contra esos métodos y, al igual que el nacionalismo negro y otros de los llamados «movimientos de los oprimidos», es hoy, en realidad, un instrumento de la sociedad capitalista para agudizar las divisiones en el seno del proletariado.

La perspectiva de un movimiento separado de las mujeres, visto como única garantía de un futuro «no sexista», vuelve completamente la espalda al futuro y acaba por quedarse bloqueado en los problemas «de las mujeres» más inmediatos y particulares tales como la maternidad o la educación de los hijos,

que no tienen en realidad futuro más que cuando se plantean en términos de clase (véanse por ejemplo las reivindicaciones de los obreros polacos en 1980), y que es pues fundamentalmente reformista. Lo mismo cabe decir de esa otra crítica feminista «radical» del marxismo; la insistencia del marxismo en la necesidad de transferir las labores domésticas y la educación de los hijos de los individuos a la comunidad sería «demasiado economicista».

En estos artículos hemos criticado la idea de que el comunismo sólo sería la transformación total de las relaciones sociales. La visión feminista según la cual el comunismo no va lo bastante lejos, que no ve más allá de la política y la economía para llegar a una verdadera superación de la alienación, no sólo es sencillamente falsa. Es además un añadido al programa izquierdista de capitalismo de Estado ya que las feministas mencionan sistemáticamente los modelos «socialistas» existentes (China, Cuba, antes la URSS) para probar que los cambios económicos y políticos no son suficientes, sin la lucha consciente por la liberación de la mujer. En resumen: las feministas se erigen ellas mismas en grupo de presión dentro del capitalismo de Estado, ejerciendo, en su seno, la función de conciencia «antisexista». La simbiosis entre el feminismo y la izquierda capitalista, «dominada por los hombres» es una clara prueba suplementaria.

Sin embargo, para el marxismo, del mismo modo que la toma del poder por la clase obrera sólo es el primer paso hacia el inicio de una sociedad comunista, la destrucción de las relaciones mercantiles y la colectivización de la producción y del consumo, es decir el contenido «económico» de la revolución, sólo son las bases materiales para la creación de relaciones cualitativamente nuevas entre los seres humanos.

En sus *Comentarios sobre los Manuscritos de 1844*, Bordiga explica elocuentemente por qué así debe ser en una sociedad que ha llevado la alienación de las relaciones humanas hasta las relaciones sexuales, subordinándolas todas a la dominación del mercado: «*La relación entre los sexos en la sociedad burguesa obliga a la mujer a hacer de una posición pasiva un cálculo económico cada vez que accede al amor. El macho hace ese cálculo de manera activa inscribiendo en el balance una suma concedida a una necesidad satisfecha. Así en la sociedad burguesa, no sólo todas las necesidades se traducen en dinero (así es el caso de la necesidad de amor en el caso masculino) sino también para la mujer, la necesidad de dinero mata la necesidad de amor*»⁷³.

No puede haber superación de esta alienación sin abolición de la economía mercantil y de la inseguridad material que la acompaña (inseguridad que sienten ante todo las mujeres). Pero eso requiere igualmente la eliminación de todas las estructuras económicas y sociales que reflejan y reproducen las relaciones mercantiles, en particular la familia atomizada que se transforma en una barrera para la realización del amor entre los sexos:

«*En el comunismo no monetario, el amor tendrá, como necesidad que es, el mismo peso y el mismo sentido para ambos sexos, y el acto que lo consagra, realizará la fórmula social que la necesidad del otro es mi necesidad de hombre, en la medida en que la necesidad de un sexo se realiza como una necesidad del otro sexo. No se puede proponer esto únicamente como relación moral basada en un cierto modo de relación física ya que el paso a una forma superior de sociedad se efectúa en el ámbito económico: y los hijos y su carga no conciernen ya a los dos padres que se unen, sino a la comunidad*» ([12]).

⁷³ Bordiga, *La passion du communisme*, Ed Spartacus 1972. Traducido del francés por nosotros.

Contra este programa materialista por la auténtica humanización de las relaciones sexuales, ¿qué ofrecen las feministas con sus declaraciones de que el marxismo no va lo suficientemente lejos? Negando la cuestión de la revolución -de la necesidad absoluta de una destrucción económica y social del capital- el feminismo «en el mejor de los casos» no puede ofrecer más que «una relación moral fundada en una cierta conexión física», es decir sermones moralistas contra las actitudes sexistas o experiencias utópicas de nuevas relaciones en la cárcel que la sociedad burguesa es. La auténtica pobreza de la crítica feminista se resume probablemente de manera significativa en las atrocidades aberrantes de lo *politically correct* en el que la obsesión de cambiar las palabras ha suplantado toda pasión por cambiar el mundo. El feminismo se revela así como otro obstáculo más ante el desarrollo de una conciencia y una acción verdaderamente radicales.

El paisaje del futuro

El falso radicalismo en verde

El feminismo no es el único en haber «descubierto» el fracaso del marxismo en la búsqueda de la raíz de los problemas. Su primo hermano, el movimiento «ecologista» proclama lo mismo. Ya hemos resumido la crítica «verde» al marxismo en un anterior artículo de esta *Revista*⁷⁴ que puede resumirse en el argumento de que el marxismo sería, como el capitalismo, otra ideología del desarrollismo que expresaría una visión «productivista» del hombre, y por ello alienado de la naturaleza.

⁷⁴ «Es el capitalismo lo que envenena la tierra». *Revista internacional* n° 63.

Esta especie de juego de manos suele realizarse asimilando el marxismo con el estalinismo: la situación abominable en que se encuentra el medio ambiente en los antiguos países «comunistas» es presentada como si fuera herencia de Marx y Engels. Sin embargo existen versiones más sofisticadas de esa engañifa. Consejistas, bordiguistas y otras gentes desencantadas que actualmente coquetean con el primitivismo y otras «verdeces» saben perfectamente que los regímenes estalinistas eran puro capitalismo; también conocen el profundo punto de vista sobre las relaciones entre el hombre y la naturaleza de los escritos de Marx, especialmente en los *Manuscritos de 1844*. Esas corrientes concentran pues sus tiros contra el período de la IIª Internacional, período durante el cual, según ellos, la visión dialéctica de Marx se habría borrado sin dejar rastro y habría sido sustituida por un enfoque mecanicista adorador pasivo de la ciencia y de la tecnología burguesas, que situaba un abstracto «desarrollo de las fuerzas productivas» por encima de cualquier programa real de liberación humana. Los intelectuales esnobs de Aufheben se han especializado en la elaboración de este punto de vista, en particular en su larga serie que ataca la noción de decadencia capitalista. Kautsky y Lenin son citados a menudo como los principales responsables de ese enfoque, pero ni Engels mismo escapa a sus palos.

La dialéctica universal

No es aquí el sitio adecuado para tratar detalladamente esos argumentos, sobre todo porque en este artículo pretendemos centrarnos no en cuestiones filosóficas sino ante todo en lo que los socialistas de la IIª Internacional decían sobre el socialismo y la nueva sociedad por la que luchaban. Sin embargo, algunas observaciones sobre la «filosofía», sobre la

visión general mundial del marxismo no está fuera de lugar ya que está relacionada con la forma con la que el movimiento obrero ha tratado la cuestión más concreta del medio ambiente natural en una sociedad socialista.

En artículos anteriores de esta serie, ya hemos planteado el modo con el que Marx enfocaba este problema tanto en sus primeros trabajos como en los sucesivos⁷⁵. En la visión dialéctica, el hombre forma parte de la naturaleza y no existe «al margen del mundo». La naturaleza, como decía Marx es el cuerpo del hombre, y no puede vivir sin ella, del mismo modo que una cabeza no puede vivir sin un cuerpo. Pero el hombre no es «únicamente» otro animal más, un producto pasivo de la naturaleza. Es un ser que, de manera única, es activo, creador que, único entre los animales, es capaz de transformar el mundo en torno suyo de acuerdo con sus necesidades y deseos.

Es verdad que la visión dialéctica no siempre fue bien comprendida por los sucesores de Marx y que, como diversas ideologías burguesas contaminaban los partidos de la IIª Internacional, los virus se expresaban también en el terreno «filosófico». En una época en la que la burguesía avanzaba triunfante, la idea de que la ciencia y la tecnología contenían la respuesta a todos los problemas de la humanidad, se convirtió en una herramienta del desarrollo de las teorías reformistas y revisionistas en el seno del movimiento obrero. Ni siquiera los marxistas más «ortodoxos» estaban inmunizados: ciertos trabajos de Kautsky por ejemplo, tienden a reducir la historia del hombre a un proceso científico, puramente natural, en el que la victoria del socialismo sería automática. Pannekoek, por ejemplo,

⁷⁵ Ver *Revista internacional* nº 70, 71 y 75.

demostró que ciertas concepciones filosóficas de Lenin reflejaban el materialismo mecanicista de la burguesía.

Pero como lo demostraron los camaradas de la Izquierda comunista de Francia en la serie de artículos sobre el *Lenin filósofo* de Pannekoek⁷⁶, aunque éste desarrollara críticas justas a las ideas de Lenin sobre las relaciones entre la conciencia humana y el mundo natural, su método de base resultaba imperfecto porque Pannekoek mismo establecía un vínculo mecánico entre los errores filosóficos de Lenin, y la naturaleza de clase de los bolcheviques. Lo mismo puede aplicarse a la IIª Internacional en general. Los que defienden que era un movimiento burgués por que estaba influenciado por la ideología dominante no comprenden el movimiento obrero en general, su incesante combate contra la penetración de las ideas de la clase dominante en sus filas, ni las condiciones particulares en las que los propios partidos de la IIª Internacional desarrollaron esta lucha. Los partidos socialdemócratas eran partidos obreros a pesar de las influencias burguesas y pequeñoburguesas que les afectaban, en mayor o menor medida, en diferentes momentos de su historia.

Ya demostramos, en el anterior artículo de esta serie, cómo Engels era el interprete y el defensor más conocido de la visión proletaria del socialismo en los primeros años de la socialdemocracia, y que esta visión fue defendida por otros camaradas contra las desviaciones que posteriormente se desarrollaron en aquel período. Lo mismo puede decirse de la cuestión más abstracta de la relación entre hombre y naturaleza. Desde comienzo de los años 70 del siglo pasado hasta su muerte, Engels trabajó en *La dialéctica de la naturaleza*, obra en la que intentó resumir la posición marxista sobre esta cuestión. La tesis esencial de ese amplio trabajo inacabado es que el mundo natural

⁷⁶ Ver *Revista internacional* nº 25, 27, 28 y 30.

y el mundo del pensamiento humano siguen, simultáneamente, un movimiento dialéctico. Lejos de situar a la humanidad fuera o por encima de la naturaleza, Engels afirma que: «Cada nuevo paso, nos lleva a pensar que en absoluto dominamos la naturaleza, a imagen del conquistador de un pueblo extranjero, como si estuviéramos situados fuera de la naturaleza, cuando, por el contrario, pertenecemos por completo a ella, por la carne, la sangre, el cerebro, formamos parte de ella; toda la soberanía que ejercemos sobre ella, se resume en el conocimiento de sus leyes y en su justa aplicación que son nuestra única superioridad sobre todas las demás criaturas»⁷⁷.

Sin embargo, para toda una serie de «marxistas» académicos (los autoproclamados marxistas occidentales que son los verdaderos mentores de Aufheben y similares), La dialéctica de la naturaleza es la fuente de todo mal, la justificación científica del materialismo mecanicista y el reformismo de la IIª Internacional. En un artículo precedente de esta serie⁷⁸ ya dimos elementos de respuesta a esas acusaciones; a la acusación de reformismo, en particular, ya le dimos amplia respuesta en el artículo sobre el centenario de la muerte de Engels que publicamos en la Revista *internacional* n° 83⁷⁹. Pero para limitarnos al terreno de la «filosofía», vale la pena señalar que, para los «marxistas occidentales» como Alfred Schmidt, el argumento de Engels de que la dialéctica «cósmica» y la dialéctica «humana» son en el fondo una e idéntica, sería una especie no sólo de materialismo mecánico sino también «panteísmo» y «misticismo»⁸⁰. Schmidt sigue aquí el ejemplo de Luckacs que argumentaba así que la dialéctica se limitaba al «reino de la

⁷⁷ *La dialéctica de la naturaleza*, capítulo «El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre».

⁷⁸ Ver Revista *internacional* n° 81.

⁷⁹ Ver también el rechazo por parte de la Communist Worker's Organisation de la idea de una escisión entre Marx y Engels en *Revolutionary Perspectives* no 1, serie 3.

⁸⁰ Cf. *Le concept de nature chez Marx*, 1962. Traducido del francés por nosotros.

historia de la sociedad» y criticaba el hecho de que «Engels -siguiendo la falsa vía de Hegel- ampliaba ese método para aplicarlo también a la naturaleza»⁸¹.

Esa acusación de «misticismo» es infundada. Es verdad, y Engels mismo lo reconoce en *La dialéctica de la naturaleza*, que ciertas visiones del mundo precientíficas, como el budismo, habían desarrollado puntos de vista auténticos sobre el movimiento dialéctico a la vez de la naturaleza y de la psique humana. El propio Hegel estuvo fuertemente influenciado por tales planteamientos. Pero mientras todos esos sistemas se quedaban en el misticismo en el sentido de que no podían trascender más allá de una visión pasiva de la unidad entre el hombre y la naturaleza, la visión de Engels, visión del proletariado, es activa y creadora. El hombre es un producto del movimiento cósmico, pero como mostraba el pasaje citado de «El papel del trabajo...», existe la capacidad -y ello como especie y no como individuo iluminado- de dominar las leyes de este movimiento y utilizarlas para cambiarlas y dirigir las.

A este nivel, Luckacs y los «marxistas occidentales» se equivocan al oponer a Engels y Marx pues ambos estaban a su vez de acuerdo con Hegel cuando decía que el principio dialéctico «es válido tanto para la historia como para las ciencias naturales».

Además la incoherencia de la crítica de Luckacs puede verse en el hecho de que esa misma obra, cita, aprobándolas, dos claves de Hegel cuando dice que «la verdad debe comprenderse y expresarse no sólo como sustancia sino también como sujeto» y que «la verdad no reside en tratar los objetos como extraños»⁸².

⁸¹ *Historia y conciencia de clase*, Lukacs.

⁸² *Ídem*.

Lo que Luckacs no consigue ver es que tales fórmulas clarifican la verdadera relación entre el hombre y la naturaleza. Mientras que el panteísmo místico y el materialismo mecanicista tienden ambos a ver la conciencia humana como el reflejo pasivo del mundo natural, Marx y Engels comprendían que de hecho - sobre todo en su forma realizada en tanto que autoconciencia de la humanidad social- es el sujeto dinámico del movimiento natural. Tal punto de vista presagia el futuro comunismo en el que hombre no tratará ni al mundo social ni al mundo natural como una serie de objetos extraños y hostiles. Sólo nos queda añadir que el desarrollo de las ciencias naturales desde la época de Engels -en particular en el campo de la física cuántica- han dado un respaldo considerable a la noción de la dialéctica de la naturaleza.

La civilización, pero no como la conocemos

Como buenos idealistas, los «verdes» explican a menudo la propensión del capitalismo a destruir el medio ambiente natural como la consecuencia lógica de la visión alienada de la burguesía sobre la naturaleza. Para los marxistas es fundamentalmente el resultado del propio modo capitalista de producción. Así la batalla por «salvar el planeta» de las consecuencias desastrosas de esta civilización se sitúa ante todo y sobre todo, no a nivel filosófico sino a nivel político, y requiere un programa práctico para la reorganización de la sociedad. Y aún cuando en el siglo XIX la destrucción ambiental no había alcanzado las proporciones catastróficas que ha alcanzado en la última parte del siglo XX, el movimiento marxista reconoció, sin embargo, desde su nacimiento, que la revolución comunista implicaba una refundición muy radical del paisaje natural y el humano para compensar los daños ocasionados a ambos por los

destrozos ilimitados de la acumulación capitalista. Desde el *Manifiesto comunista* hasta los últimos escritos de Engels y *La mujer y el socialismo* de Bebel, este reconocimiento se resume en una fórmula: abolición de la separación entre la ciudad y el campo. Engels, cuyo primer trabajo importante (*La situación de la clase obrera en Inglaterra*) se alzaba contra las envenenadas condiciones de existencia que la industria y la vivienda capitalistas imponían al proletariado, volvió sobre este tema en *el Anti Dühring*: «La superación de la contraposición entre la ciudad y el campo no es pues, según esto, sólo posible. Es ya una inmediata necesidad de la producción industrial misma, como lo es también de la producción agrícola y, además, de la higiene pública. Sólo mediante la fusión de la ciudad y el campo, puede eliminarse el actual envenenamiento del aire, el agua y la tierra; sólo con ella puede conseguirse que las masas que hoy se pudren en las ciudades pongan su abono natural al servicio del cultivo de las plantas, en vez de al de la producción de enfermedades (...) Ciertamente que la civilización nos ha dejado en las grandes ciudades una herencia que costará mucho tiempo y esfuerzo eliminar. Pero las grandes ciudades tienen que ser suprimidas, y lo serán, aunque sea a costa de un proceso largo y difícil. Cualesquiera que sean los destinos del Imperio alemán de la nación prusiana, Bismarck podrá irse a la tumba con la orgullosa conciencia de que su más intenso deseo será satisfecho: las grandes ciudades desaparecerán»⁸³.

Este último comentario no tiene, evidentemente, como objeto reconfortar a los reaccionarios que sueñan con una vuelta a la «sencillez de la vida en el pueblo», o más bien a la realidad de la explotación feudal, ni a su encarnación «verde» del período actual cuyo modelo de una sociedad ecológicamente armoniosa se basa en las fantasías proudhonianas de comunidades locales vinculadas entre sí por relaciones de intercambio. Engels señala claramente que el desmantelamiento de las gigantescas ciudades

⁸³ *Anti Dühring*.

no es posible más que a condición de que exista una comunidad globalmente planificada: *«Sólo una sociedad que haga interpenetrarse armónicamente sus fuerzas productivas según un único y amplio plan puede permitir a la industria que se establezca por toda la tierra con la dispersión que sea más adecuada a su propio desarrollo y al mantenimiento o a la evolución de los demás elementos de la producción»*⁸⁴.

Además esta «descentralización centralizada» ya es posible porque *«la industria capitalista se ha hecho ya relativamente independiente de las limitaciones locales dimanantes de la localización de la producción de las materias primas (...) Pero la sociedad liberada de la producción capitalista puede ir aún mucho más allá. Al engendrar un linaje de productores formados omnilateralmente, que entienden los fundamentos científicos de toda la producción industrial y cada uno de los cuales ha seguido de hecho desde el principio hasta el final toda una serie de ramas de la producción, aquella sociedad crea una nueva forma productiva que supera con mucho el trabajo de transporte de las materias primas o los combustibles importados desde grandes distancias»*⁸⁵.

Así, la eliminación de las grandes ciudades no supone el fin de la civilización, a menos que identifiquemos a ésta con la división de la sociedad en clases. Aunque el marxismo reconoce que las poblaciones del mundo futuro se habrán de alejar de los viejos centros urbanos, no es para retirarse en el «cretinismo rural» en el aislamiento perenne y la ignorancia de la vida campesina. Como señaló Bebel: *«En cuanto la población urbana tenga la posibilidad de llevar al campo todas las cosas necesarias al estado de civilización al que se habrá acostumbrado, y encontrar allí sus museos, teatros, salas de concierto, espacios de lectura, bibliotecas, lugares de reunión, establecimientos de instrucción, etc., iniciará sin más demora su emigración. La vida en el campo tendrá entonces todas las ventajas hasta ahora*

⁸⁴ Ídem.

⁸⁵ Ídem.

reservadas para las grandes ciudades, sin tener sus inconvenientes. Las viviendas serán más sanas, más agradables. La población agrícola se interesará por las cosas de la industria, la población industrial por las de la agricultura»⁸⁶.

Comprendiendo que esta nueva sociedad estará basada en el desarrollo tecnológico más avanzado, Bebel anticipa también que: *«Cada comuna formará una especie de zona de cultivo en la que ella misma producirá la mayor parte de lo necesario para su subsistencia. La jardinería, en particular, que es de las ocupaciones prácticas más agradables, alcanzará su más floreciente prosperidad. El cultivo de las flores, de las plantas ornamentales, de las legumbres y las frutas, ofrece un campo prácticamente inagotable para la actividad humana y, sobre todo, constituye un trabajo delicado que excluye el empleo de grandes máquinas»⁸⁷.*

De esta manera Bebel contempla una sociedad altamente productiva, pero que produce a un ritmo humano: *«El insoportable ruido de la muchedumbre que va corriendo a sus asuntos de nuestros grandes centros comerciales, con sus miles de vehículos de todo tipo, todo eso deberá ser profundamente modificado y de un aspecto totalmente distinto»⁸⁸.*

La descripción del futuro que aquí hace Bebel es muy similar a la que hizo William Morris, quien también usó la imagen del jardín y puso a su novela futurista *Noticias de ninguna parte*, el subtítulo de *Una época de reposo*. En su característico estilo directo, Morris explica como todos los «inconvenientes» de las ciudades modernas: su suciedad, su ritmo enloquecido, su apariencia horrible..., son el resultado directo de la acumulación capitalista, y no pueden ser abolidos más que eliminando el capital: *«De nuevo, la agregación de población que ha dado a la gente la oportunidad de comunicarse, y a los obreros el sentirse solidarios, llegará también a su fin; y*

⁸⁶ *La femme dans le passé...*, op. cit. Traducido del francés por nosotros.

⁸⁷ *Ídem*.

⁸⁸ *Ídem*.

los inmensos barrios obreros se desmoronarán y la naturaleza cicatrizará las horribles calamidades que la imprudencia, la avaricia y el terror estúpido del hombre le han ocasionado, pues ya no será una terrible necesidad que el tejido de algodón sea un poquito más barato este año que el pasado»⁸⁹.

Podemos añadir que, como artista que era, Morris tenía una especial preocupación por superar la fealdad pura y simple del medio ambiente capitalista y reconstruirlo según los cánones de la creatividad artística. Veamos como planteó esta cuestión en un discurso sobre «El arte bajo la plutocracia»: *«De entrada quiero pedirlos que extendáis el término de arte más allá de lo que es, conscientemente, obras de arte, y no verlo únicamente en la pintura, la escultura y la arquitectura, sino ampliarlo a las formas y los colores de todos los objetos domésticos, e incluso al cuidado de los campos de cultivo y los pastos, a las ciudades y los caminos de cualquier tipo; en una palabra extenderlo a todos los aspectos externos de nuestra vida. Y así, debo pedirlos, que creáis que cada una de las cosas que forman el entorno en el que vivimos, deben ser para quien ha de hacerlas, bellas o feas, satisfactorias o degradantes, un tormento y una carga o bien un placer y una alegría. ¿Qué hacer pues con el entorno que hoy nos rodea? ¿Qué clase de cuentas podremos rendir, a quienes vengan detrás de nosotros, sobre la forma en que hemos tratado la tierra que todavía era bella cuando nos la legaron nuestros antepasados, a pesar de miles y miles de años de conflictos, negligencia y egoísmo?»⁹⁰.*

Aquí Morris plantea la cuestión de la única manera que puede hacerlo un marxista, es decir desde el punto de vista del comunismo, del futuro comunista: la apariencia externa degradante de la civilización burguesa sólo puede ser juzgada con la mayor de las severidades, por un mundo en el que cada aspecto

⁸⁹ Ecrits politiques de William Morris, «la société du futur». Traducido del francés por nosotros.

⁹⁰ Ídem.

de la producción, desde el más pequeño objeto doméstico hasta el diseño del paisaje, estará hecho, como dice Marx en los Manuscritos de 1844 «de acuerdo con las leyes de la belleza». En esta visión los productores asociados se convierten en artistas asociados, creando un ambiente físico que responde a la profunda necesidad que tiene la humanidad de belleza y armonía.

La perversión estalinista

Ya hemos dicho que la «crítica» de los ecologistas al marxismo se basa en la falsa identificación del estalinismo con el comunismo. El estalinismo encarna la destrucción capitalista de la naturaleza y la justifica con una retórica marxista. Pero el estalinismo jamás ha sido capaz de dejar intactos los fundamentos de la teoría marxista. Comenzó revisando el concepto marxista de internacionalismo y llegó a criticar, más o menos explícitamente, todos los demás principios básicos del proletariado. Podemos verlo también en cuanto a la reivindicación de la abolición de la oposición entre la ciudad y el campo. El escritor estalinista encargado de la introducción a la edición de Moscú en 1971, del libro *La sociedad del futuro* (extraído de *La mujer y el socialismo*), explica cómo Bebel (y por tanto Marx y Engels) se equivocaron en esta cuestión: *«La experiencia de la construcción socialista desmiente también la posición de Bebel de que, con la abolición de la oposición entre la ciudad y el campo, la población se iría de las grandes ciudades. La abolición de esta oposición implica que, en última instancia, no existe ni ciudad ni campo en el sentido moderno de estos términos. Al mismo tiempo cabe esperar que las grandes ciudades, aún cuando su naturaleza cambie en la sociedad comunista desarrollada,*

conservarán su importancia como centros culturales históricamente evolucionados»⁹¹.

La experiencia de la «construcción del socialismo» en los regímenes estalinistas confirma, en realidad, que la tendencia de la civilización burguesa sobre todo en su época de decadencia, es la de amontonar cada vez más seres humanos en ciudades abarrotadas más allá de cualquier medida humana, superando, y con mucho, las peores pesadillas de los fundadores de la teoría marxista, que veían que las ciudades, ya en su época, eran catastróficas. Los estalinistas se han burlado, en esto como en todo lo demás, del marxismo. Así el déspota Ceaucescu en Rumanía proclamó que la destrucción con bulldozers de las viejas ciudades y su sustitución por gigantescos bloques «obreros» suponía la abolición de la oposición entre la ciudad y el campo. La respuesta más acertada a tales perversiones se encuentra en el texto de Bordiga, *Espacio contra cemento*, escrito a principios de los años 50, y que constituye una denuncia apasionada de las latas de sardina en que el urbanismo capitalista hace vivir a la mayoría de la humanidad, y al mismo tiempo supone una neta reafirmación de la posición marxista original sobre esta cuestión: *«Cuando después de haber derrotado por la fuerza esta dictadura cada día más obscena, sea posible subordinar cada solución y cada plan a la mejora de las condiciones de trabajo..., entonces el verticalismo brutal de los monstruos de cemento quedará ridiculizado y suprimido, y en las inmensas extensiones de espacio horizontal, las ciudades gigantes ya reducidas, la fuerza y la inteligencia del animal-hombre tenderán progresivamente a equilibrar, sobre las tierras habitables, la densidad de vida y la del trabajo, y esas fuerzas estarán, en lo sucesivo, en armonía y no*

⁹¹ Traducido por nosotros.

ferozmente enfrentadas como en la deforme civilización actual, en la que se unen en el espectro de la servidumbre y del hambre»⁹².

Esta transformación verdaderamente radical del medio ambiente es más necesaria que nunca, en el actual período de descomposición capitalista, en el que las urbes gigantescas son cada vez más inmensas e inhabitables, y al mismo tiempo representan hoy la principal amenaza para el conjunto de la vida en el planeta. El programa comunista, en ésta como en las demás cuestiones, es el mejor desmentido del estalinismo. Y supone también una bofetada a la cara pseudoradical de los «verdes» que nunca podrán superar su eterna oscilación entre dos falsas soluciones: de un lado el sueño nostálgico de una vuelta atrás hacia el pasado, que encuentra su expresión más lógica en las Apocalipsis de los «anarquistas verdes» y los primitivistas cuya «vuelta a la naturaleza» sólo puede estar basada en la exterminación de la mayoría del género humano; y, por otro lado, las «reformas», los pequeños apaños y las experiencias del ala ecologista más respetable (apoyada en todos los casos por los primitivistas, por razones tácticas) que buscan simplemente pequeños remiendos a todos los problemas particulares de la vida de la ciudad moderna: el ruido, el stress, la contaminación, la superpoblación, los embotellamientos y todo lo demás. Pero si los seres humanos son dominados por las máquinas, los sistemas de transporte y los inmuebles que ellos mismos han construido, es porque se encuentran aprisionados en una sociedad en la que el trabajo muerto domina, en todos los ámbitos, al trabajo vivo. Sólo cuando la humanidad pueda recuperar el control de su propia actividad productiva, podrá crear un medio ambiente compatible con sus necesidades, pero

⁹² *Espèce humaine et croûte terrestre* (Especie humana y corteza terrestre). Traducido del francés por nosotros.

la premisa sigue siendo el necesario derrocamiento de la «dictadura cada vez más obscena» del capitalismo, es decir la revolución proletaria.

CDW

En el próximo artículo de esta serie, examinaremos cómo los revolucionarios de finales del siglo XIX preveían la más crucial de todas las transformaciones: la transformación del «trabajo inútil» en «trabajo útil», es decir la superación práctica del trabajo alienado. Trataremos entonces sobre la acusación lanzada contra estas visiones del socialismo, de que supondrían una recaída en el utopismo premarxista. Esto nos llevará a la cuestión que se convirtió en la principal preocupación del movimiento revolucionario en la primera década de este siglo, y que residía no ya en la meta última del movimiento, sino en los medios para alcanzarla.

XV - 1895-1905 - La perspectiva revolucionaria oscurecida por las ilusiones parlamentarias

Al final del último artículo de esta serie, examinábamos el principal peligro que acechaba a los partidos socialdemócratas que intervenían en el período cumbre del desarrollo histórico del capitalismo: el divorcio entre el combate por las reformas inmediatas y por el objetivo final del comunismo. El creciente éxito de estos partidos, tanto en el aumento del número de obreros afiliados a su causa, como en arrancar concesiones a la burguesía a través de la lucha parlamentaria y sindical, se acompañó — y en parte hay que decir que también fue esto lo que contribuyó a lo anterior — del desarrollo de la ideología del reformismo — la limitación del partido de los obreros a la defensa inmediata y la mejora de las condiciones de vida del proletariado —, y del gradualismo, la noción de que el capitalismo podría abolirse por un proceso completamente pacífico de evolución social. Por otra parte, la reacción contra esta amenaza reformista por parte de ciertas corrientes revolucionarias, fue una retirada hacia erróneas concepciones sectarias y utopistas, que apenas veían conexión — o no la veían en absoluto — entre la lucha defensiva de la clase obrera y sus objetivos revolucionarios finales.

Este artículo, con el que concluimos una primera parte que ha tratado del desarrollo del programa comunista en el período ascendente del capitalismo, examina en detalle cómo llegó a oscurecerse la perspectiva de la revolución comunista durante este período, centrándose en la cuestión clave de la conquista del poder por el proletariado, y en un país clave, Alemania, donde existía el mayor partido socialdemócrata del mundo.

Ya hemos mostrado, en varias ocasiones en esta serie, que la lucha contra esa forma de oportunismo conocida como reformismo, fue un elemento constante de la lucha marxista por un programa revolucionario y una organización que lo defendiera. Este fue particularmente el caso del partido alemán, fundado en 1875 como resultado de la fusión entre las fracciones de los lasallianos y los marxistas en el movimiento obrero. Ese mismo año Marx había escrito la *Crítica del Programa de Gotha*⁹³ para combatir las concesiones que los marxistas habían hecho a los lasallianos.

Al escribir la *Crítica*, Marx contaba con la experiencia de la Comuna de París, que había arrojado una brillante luz sobre el problema de cómo el proletariado debía asumir el poder político, no por la conquista pacífica del viejo Estado, sino a través de su destrucción, y el establecimiento de nuevos órganos de poder directamente controlados por los obreros en armas.

Esto no significaba sin embargo que de 1871 en adelante la corriente marxista hubiera alcanzado una claridad completa sobre esta cuestión. Desde los inicios de esta corriente, la lucha por el sufragio universal, por la representación de la clase obrera en el parlamento, había sido un objetivo esencial del movimiento organizado – después de todo había sido la meta de los Cartistas en Gran Bretaña, a los que Marx consideró como el primer partido político de la clase obrera. Y además se había luchado por el sufragio universal contra la resistencia de la burguesía, que en ese momento lo veía como una amenaza para su gobierno; así que era totalmente comprensible que los propios revolucionarios sostuvieran la noción de que, puesto que la clase obrera forma la

⁹³ Ver *Revista internacional* n° 79. Un tema central de la *Crítica* era la defensa de la posición sobre la dictadura del proletariado contra la idea de Lasalle del «Estado del pueblo» que era el envoltorio de su querencia por acomodarse al Estado de Bismark.

mayoría de la población, podría llegar al poder a través de las instituciones parlamentarias. En el Congreso de La Haya de la Internacional en 1872, Marx hizo un discurso en el que todavía se mostraba dispuesto a considerar la posibilidad de que en países con las constituciones más democráticas, como Gran Bretaña, Estados Unidos y Holanda, la clase obrera «pueda alcanzar sus fines por medios pacíficos».

Sin embargo, Marx añadió rápidamente que *«en la mayoría de los países del continente, la palanca de la revolución tendrá que ser la fuerza; el recurso a la fuerza será necesario para implantar el gobierno del trabajo»*. Además, Engels argumentó en su introducción al volumen primero de *el Capital*, que aunque los obreros llegaran al poder por la vía parlamentaria, casi seguro que tendrían que enfrentarse con una «revuelta de los propietarios de esclavos», lo que lleva de nuevo al uso de la «palanca de la fuerza». En Alemania, durante el periodo de las leyes antisocialistas de Bismark (1878), prevalecía una visión revolucionaria de la conquista del poder sobre los atractivos del socialpacifismo. Ya hemos demostrado ampliamente la concepción radical del socialismo que contenía el libro de Bebel: *Mujer y Socialismo*⁹⁴. En 1881, en un artículo en *Der Sozialdemokrat* (06/04/1881) Karl Kautsky defendía la necesidad de «destruir el Estado burgués» y de «crear el nuevo Estado»⁹⁵. Diez años después, en 1891, Engels escribió su *Introducción a la guerra civil en Francia*, que termina con un mensaje sin ambigüedades a todos los elementos no revolucionarios que habían empezado a infiltrar el partido:

«Últimamente, las palabras «dictadura del proletariado» han vuelto a sumir en santo horror al filisteo socialdemócrata. Pues bien, caballeros,

⁹⁴ Ver *Revista internacional*, nos 83, 85 y 86.

⁹⁵ Citado por Massimo Salvadori en *Karl Kautsky and the socialist revolution, 1880-1938*, Londres 1979.

¿Queréis saber qué faz presenta esta dictadura? Mirad la Comuna de París: ¡be ahí la dictadura del proletariado!». El mismo año, causa una escisión al publicar finalmente la *Crítica del Programa de Gotha*, que Marx y él habían decidido no publicar en 1875. El partido estaba a punto de adoptar un nuevo programa (que se conocía como el programa de Erfurt), y Engels quería asegurarse de que el nuevo documento se viera finalmente libre de cualquier influencia lasalliana⁹⁶.

La hidra reformista alza sus múltiples cabezas

Las preocupaciones de Engels en 1891 muestran que en el partido estaba arraigando un ala oportunista «filistea» (en realidad había arraigado desde el principio). Pero si la corriente revolucionaria y las condiciones de ilegalidad impuestas por las leyes antisocialistas mantuvieron a raya esta corriente durante la década de 1880, en la década siguiente iba a ganar cada vez más influencia y aplomo. La primera expresión importante de esto fue la campaña que Vollmar y el ala bávara del SPD llevaron a comienzos de la década de 1890, pidiendo una política «práctica»

⁹⁶ Hay que decir que los esfuerzos de Engels por compensar las debilidades del Programa de Erfurt no tuvieron el éxito esperado. Engels reconocía claramente que el peligro oportunista se había codificado en el Programa; su crítica del esbozo de programa (carta a Kautsky, 29 de junio de 1891), contiene la definición más clara del oportunismo que pueda encontrarse en los escritos de Marx y Engels, y su preocupación central era el hecho de que, si el programa contenía una buena introducción general marxista acerca de la inevitable crisis del capitalismo y la necesidad del socialismo, era sin embargo completamente ambiguo respecto a cómo el proletariado llegaría al poder. Engels es particularmente crítico sobre la implicación de que los obreros alemanes pudieran usar la versión «prusiana» del parlamento («una hoja de parra del absolutismo») para ganar el poder pacíficamente. Por otra parte, en el mismo texto, Engels repite la noción de que en los países más democráticos, el proletariado podría llegar al poder a través del proceso electoral, y no hace una distinción suficientemente clara entre la república democrática y el Estado de la Comuna. Al final, el documento de Erfurt, en vez de mostrar la conexión entre los programas mínimo y máximo, abre una brecha entre ellos. Por eso Luxemburg, en su discurso al Congreso de fundación del KPD, en 1918, habla del programa de Spartakus como «deliberadamente opuesto» al Programa de Erfurt.

sobre la cuestión agraria que se reducía a una política de «socialismo de Estado», es decir que pedía al Estado de los junker que introdujera una legislación en beneficio del campesinado. Sus llamamientos en favor del campesinado, comprometían el carácter de clase proletario del partido. Esta «revuelta desde la derecha» fue derrotada en gran parte por las vigorosas polémicas de Karl Kautsky. Pero hacia 1896, Edward Bernstein había publicado sus tesis «revisionistas», que rechazaban abiertamente la teoría marxista de la crisis, y llamaban al partido a abandonar sus pretensiones y declararse «el partido democrático de la reforma social». Sus artículos se publicaron al principio en *Die Neue Zeit*, la revista teórica del partido; después se publicaron en un libro cuyo título en inglés es *Evolutionary Socialism*. Para Bernstein, la sociedad capitalista podía crecer pacíficamente y gradualmente hacia el socialismo, ¿qué necesidad había pues de los violentos sobresaltos de la revolución o de un partido que abogara por la intensificación de la lucha de clases?

Poco después de esto se produjo el caso Millerand en Francia; por primera vez un diputado socialista entraba en un gobierno capitalista...

Este no es el lugar para un profundo análisis de las razones del crecimiento del reformismo durante este período. Había un cierto número de factores que actuaban al mismo tiempo:

- la abolición de las leyes antisocialistas permitió al SPD entrar en el terreno legal, y así creció rápidamente el número de sus miembros y su influencia; pero el trabajo dentro de las normas de la legalidad burguesa también alimentaba ilusiones sobre el grado en que la clase obrera podría usar esta legalidad en su provecho;

- en este período también se pudo asistir a un desarrollo de la influencia en el partido de la pequeña burguesía intelectual, que tenía cierta inclinación «natural» hacia las ideas de reconciliación de las clases opuestas de la sociedad capitalista;
- también podríamos hablar de las limitaciones «nacionales» de un movimiento que, a pesar de que se fundó sobre la base de los principios del internacionalismo proletario, estaba todavía ampliamente federado en partidos nacionales, una puerta abierta a la adaptación oportunista a las necesidades del Estado-nación.
- finalmente, la muerte de Engels en 1895, también fue un factor que contribuyó a reforzar a quienes querían diluir la esencia revolucionaria del marxismo, incluyendo a Bernstein, que había sido uno de los colaboradores más cercanos de Engels.

Todos estos factores tuvieron su importancia, pero fundamentalmente el reformismo fue el producto de las presiones que emanaban de la sociedad burguesa en un período de impresionante desarrollo económico y prosperidad, en el que la perspectiva del colapso capitalista y de la revolución proletaria parecía posponerse a un horizonte remoto. En suma, la socialdemocracia se estaba transformando gradualmente de ser un órgano orientado esencialmente hacia el futuro revolucionario, a ser otro anclado en el presente, en la conquista de mejoras inmediatas en las condiciones de vida de la clase obrera. El hecho de que tales mejoras fueran posibles todavía, podía hacer aparecer como algo razonable que el socialismo llegara casi a hurtadillas, a través de la acumulación de mejoras y la democratización gradual de la sociedad burguesa.

Bernstein no estaba equivocado del todo cuando decía que sus ideas eran precisamente un reconocimiento de lo que el partido era en realidad. Pero estaba equivocado cuando argumentaba que eso es lo que era o podía ser todo el partido. Esto se demostró por el hecho de que sus intentos de arrojar por la borda el marxismo fueron atajados vigorosamente por las corrientes revolucionarias, que tuvieron la fuerza de insistir en que un partido proletario, por mucho que tuviera que luchar por la defensa inmediata de los intereses de la clase obrera, solo podía mantener su carácter proletario si perseguía activamente el destino revolucionario de esa clase. La respuesta de Luxemburg a Bernstein, *Reforma o revolución*, se reconoce justamente como la mejor de todas las polémicas suscitadas por el asalto de Bernstein contra el marxismo. Pero Rosa no estaba sola en absoluto. Todas las grandes figuras del partido, incluyendo a Kautsky y Bebel, hicieron sus propias contribuciones a la lucha para preservar al partido del peligro revisionista.

En apariencia, esas respuestas derrotaron a los revisionistas; todo el partido confirmaría el rechazo de las tesis de Bernstein en la Conferencia de Dresde de 1903. Pero como demostraría la historia tan trágicamente en 1914, las fuerzas que actuaban en la socialdemocracia eran más fuertes que las más claras resoluciones de los Congresos. Y una medida de su fuerza fue el hecho de que los propios revolucionarios, incluso los más claros, no fueron inmunes a las ilusiones democráticas que vendían los reformistas. En sus respuestas a estos últimos, los marxistas cometieron muchos errores, que fueron otras tantas grietas en la armadura del partido proletario; grietas a través de las que el oportunismo podía expandir su insidiosa influencia.

Los errores de Engels y la crítica de Luxemburg

En 1895 Engels publicó en el periódico del SPD, el *Vorwarts*, una Introducción a la Lucha *de clases en Francia* de Marx, el célebre análisis de este último sobre los acontecimientos de 1848. En este artículo, Engels argumenta correctamente que han terminado los días en que las revoluciones podían ser hechas sólo por minorías de la clase explotada, usando únicamente métodos de lucha en las calles y las barricadas, y que la futura conquista del poder, no podía ser obra más que de la clase obrera consciente y masivamente organizada. Esto no quería decir que Engels considerara que la lucha en las calles y las barricadas tuvieran que descartarse como parte de una estrategia revolucionaria más amplia, pero los editores del *Vorwarts* suprimieron estas precisiones; Engels protestó enérgicamente en una carta a Kautsky: «*Para mi sorpresa he visto hoy en el Vorwarts un extracto de mi «introducción», impreso sin mi conocimiento y recortado de tal forma que se me hace aparecer como amante de la paz y adorador de la legalidad a cualquier precio*»⁹⁷.

La jugarreta que se le hizo a Engels funcionó bien: su carta de protesta no se publicó hasta 1924, y entonces los oportunistas ya habían hecho pleno uso de la «Introducción» para presentar a Engels como su mentor político. Otros, normalmente elementos que se presentaban como revolucionarios furibundos, habían usado el mismo artículo para justificar su teoría de que Engels se había convertido en un viejo reformista en el último tramo de su vida, y de que existiría un abismo entre las posiciones de Marx y Engels en este asunto y en muchos otros.

Pero dejando aparte la manipulación oportunista del texto, subsiste un problema, que fue reconocido por la gran

⁹⁷ Engels, *Selected correspondence*.

revolucionaria Luxemburg en el último discurso de su vida, una apasionada intervención en el Congreso de fundación del KPD en 1918. Es cierto que en ese momento Luxemburg no sabía que los oportunistas habían distorsionado las palabras de Engels. Pero aún así encontró ciertas debilidades importantes en los artículos, que en su estilo característico, no dudó en someter a una detallada crítica marxista.

El problema que planteó Rosa Luxemburg era éste: el nuevo partido comunista se estaba formando; la revolución estaba en las calles; el ejército se estaba desintegrando; por todo el país surgían consejos obreros y de soldados; y el marxismo «oficial» del partido socialdemócrata, que todavía tenía una enorme influencia entre la clase a pesar del papel que había jugado su dirección oportunista durante la guerra, apelaba a la autoridad de Engels para justificar el uso contra-revolucionario de la democracia parlamentaria como antídoto contra la dictadura del proletariado.

Como ya hemos dicho, Engels no se equivocaba cuando argumentaba que las viejas tácticas de 1848, del combate callejero más o menos desorganizado ya no podían ser la vía del proletariado hacia el poder. El mostró que para una minoría determinada de proletarios era imposible enfrentarse a los ejércitos modernos de la clase gobernante; en realidad era la propia burguesía la que estaba interesada en provocar tales escaramuzas para justificar la represión masiva contra el conjunto de la clase obrera (en realidad ésa fue la táctica que usó contra la revolución alemana pocas semanas después del congreso del KPD, empujando a los obreros de Berlín a la insurrección prematura que condujo a la decapitación de las fuerzas revolucionarias, incluyendo a la propia Rosa Luxemburg). Consecuentemente, Engels insistió en que «... *una*

futura lucha de calles sólo podrá vencer si esta desventaja de la situación se compensa con otros factores. Por eso se producirá con menos frecuencia en los comienzos de una gran revolución que en el transcurso ulterior de ésta y deberá emprenderse con fuerzas más considerables. Y éstas deberán, indudablemente, como ocurrió en toda la gran revolución francesa, así como el 4 de septiembre y el 31 de octubre de 1870 en París, preferir el ataque abierto a la táctica pasiva de barricadas»⁹⁸. En cierto sentido esto es precisamente lo que consiguió la revolución rusa: el proletariado, constituyéndose en una fuerza organizada irresistible, fue capaz de derribar el estado burgués por medio de una insurrección bien planificada y relativamente sin derramamiento de sangre en octubre de 1917.

El verdadero problema es la forma en la que Engels veía ese proceso. Rosa Luxemburg tenía ante sus ojos el ejemplo vivo de la revolución rusa y su contrapartida en Alemania, donde el proletariado había desarrollado su autoorganización a través del proceso de la huelga de masas y de la formación de soviets. Estas eran formas de organización que no sólo correspondían a la nueva época de guerras y revoluciones, sino que también, en un sentido más profundo, expresaban la naturaleza subyacente del proletariado como una clase que solo puede hacer valer su fuerza revolucionaria echando abajo los engranajes y las instituciones de la sociedad de clases. El error fatal en la argumentación de Engels en 1895 era el énfasis que ponía en que el proletariado construiría su fuerza mediante el uso de las instituciones parlamentarias, es decir, a través de organismos específicos de la propia sociedad burguesa que tenía que destruir. Sobre este asunto, Luxemburg parte lo que de verdad dijo Engels, criticando lo inadecuado que era:

⁹⁸ Introducción a la Lucha *de clases en Francia*.

«Después de repasar los cambios ocurridos en el periodo en curso, Engels pasa a considerar las tareas inmediatas del partido socialdemócrata alemán: «Como Marx predijo», escribía, «la guerra de 1870-71 y la derrota de la Comuna desplazaron por el momento de Francia a Alemania el centro de gravedad del movimiento obrero europeo. En Francia, naturalmente, necesitaba años para reponerse de la sangría de mayo de 1871. En cambio en Alemania, donde la industria (impulsada como una planta de invernadero por el maná de aquellos cinco mil millones pagados por Francia) se desarrollaba cada vez más rápidamente, la socialdemocracia crecía todavía más de prisa y con más persistencia. Gracias a la inteligencia con que los obreros alemanes supieron utilizar el sufragio universal, implantado en 1866, el crecimiento asombroso del partido aparece en cifras indiscutibles a los ojos del mundo entero».

«Después sigue la famosa enumeración, que muestra el crecimiento de los votos del partido elección tras elección, hasta que las cifras llegan a los millones. Engels saca la siguiente conclusión de este progreso: «Pero con este eficaz empleo del sufragio universal entraba en acción un método de lucha del proletariado totalmente nuevo, método de lucha que se siguió desarrollando rápidamente. Se vio que las instituciones estatales en las que se organiza la dominación de la burguesía ofrecen nuevas posibilidades a la clase obrera para luchar contra esas mismas instituciones. Y se tomó parte en las elecciones a las dietas provinciales, a los organismos municipales, a los tribunales industriales, se le disputó a la burguesía cada puesto, en cuya provisión mezclaba su voz una parte suficiente del proletariado. Y así se dio el caso de que la burguesía y el gobierno llegasen a temer mucho más la actuación legal que la

actuación ilegal del partido obrero, más los éxitos electorales que los éxitos insurreccionales»⁹⁹.

Luxemburg, que comprendía el rechazo de Engels de la vieja táctica de la lucha callejera, no hace sin embargo concesiones sobre los peligros inherentes a su punto de vista:

«De este razonamiento se sacaban dos importantes conclusiones. En primer lugar, se contraponía la lucha parlamentaria a la acción revolucionaria directa del proletariado, y se indicaba que la primera era la única forma práctica de conducir la lucha de clases. El parlamentarismo, y nada más que el parlamentarismo era la secuela lógica de esta crítica. En segundo lugar, toda la máquina militar, la organización más poderosa del Estado, todo el cuerpo de proletarios en uniforme, se declaraba a priori completamente inaccesible a las influencias socialistas. Cuando el prefacio de Engels declara que, debido al moderno desarrollo de ejércitos gigantescos, es totalmente absurdo suponer que el proletariado puede levantarse contra soldados armados con metralletas y equipados con los últimos adelantos técnicos, la afirmación se basa obviamente en el supuesto de que cualquiera que llega a ser soldado, se convierte por ello de una vez por todas en soporte de la clase dirigente. Este error juzgado desde el enfoque de nuestras experiencias de hoy, sería incomprensible en un hombre con tal responsabilidad a la cabeza de nuestro movimiento, si no supiéramos en qué circunstancias se redactó ese documento histórico»¹⁰⁰.

La experiencia de la oleada revolucionaria refutó definitivamente la visión de Engels: lejos de alarmarse de la acción «constitucional» del proletariado, la burguesía había comprendido que la democracia parlamentaria era su más fiel aliado contra el poder de los consejos obreros; toda la actividad de los socialdemócratas traidores (dirigidos por los eminentes

⁹⁹ R. Luxemburg, «Discurso sobre el Programa del Congreso de fundación del KPD».

¹⁰⁰ *Ídem.*

parlamentarios que habían sido los más receptivos a las influencias burguesas) se había orientado a persuadir a los obreros de que subordinaran sus propios órganos de clase, los consejos, a la asamblea nacional, supuestamente más «representativa». Y tanto la revolución rusa como la alemana habían demostrado claramente la capacidad del proletariado, a través de su acción revolucionaria determinada y su propaganda, de desintegrar los ejércitos de la burguesía y ganar a las masas de soldados para la revolución.

Así pues, Luxemburg no dudó en tachar de «disparate» la visión de Engels. Pero de ninguna manera concluía por eso que Engels hubiera dejado de ser un revolucionario. Estaba convencida de que, al contrario, hubiera reconocido su error a la luz de la experiencia ulterior: *«Los que conocen las obras de Marx y Engels, los que están familiarizados con el espíritu genuinamente revolucionario que inspiró todas sus enseñanzas y sus escritos, tendrán la absoluta certeza de que Engels habría sido uno de los primeros en protestar contra la perversión del parlamentarismo, contra el despilfarro de las energías del movimiento obrero que fue característico de Alemania en las décadas previas a la guerra».*

Luxemburg continúa proponiendo un marco para comprender el error que cometió Engels: *«Hace setenta años, a los que revisaban los errores y las ilusiones de 1848, les parecía que el proletariado todavía tenía que recorrer una distancia interminable antes de poder realizar el socialismo... esa creencia también puede leerse en cada línea del prefacio que Engels escribió en 1895».* En otras palabras, Engels escribía en un período en el que la lucha directa por la revolución no estaba todavía al orden del día; el colapso de la sociedad capitalista aún no era la realidad palpable que sería en 1917. En esas condiciones, para el movimiento obrero no era posible desarrollar una visión totalmente lúcida de su camino al poder.

En particular, la división necesaria entre el programa mínimo de reformas económicas y políticas, y el programa máximo del socialismo, consagrada en el Programa de Erfurt, contenía en sí el peligro de que el último se subordinara al primero, de manera que el uso del parlamentarismo, que había sido una táctica válida en la lucha por reformas, se convirtiera en un fin en sí mismo.

Luxemburg muestra que incluso Engels no fue inmune a la confusión en este punto. Pero también reconoce que el verdadero problema estaba en las corrientes políticas que representaban activamente los peligros a los que se confrontaba la socialdemocracia en ese período, o sea los oportunistas y quienes los protegían en la dirección del partido. En particular fueron estos últimos los que manipularon conscientemente a Engels para conseguir un resultado que estaba muy lejos de sus intenciones: *«Tengo que recordarles el hecho bien conocido de que el prefacio en cuestión fue escrito por Engels bajo la fuerte presión del grupo parlamentario. En esa época en Alemania, durante los primeros años de la década de 1890, después de que se hubiera anulado la ley antisocialista, había un fuerte movimiento hacia la izquierda, el movimiento de los que querían salvar al partido de ser completamente absorbido por la lucha parlamentaria. Bebel y sus asociados buscaban con todas sus fuerzas argumentos convincentes, que fueran respaldados por la gran autoridad de Engels; buscaban una declaración que les permitiera mantener el control de los elementos revolucionarios»*¹⁰¹. Como hemos dicho al principio, la lucha por un programa revolucionario es siempre la lucha contra el oportunismo en las filas del proletariado; por eso mismo, el oportunismo siempre está dispuesto a colarse por el más mínimo desliz en la vigilancia y concentración de los revolucionarios, y a usar sus errores para sus propósitos.

¹⁰¹ Traducido del inglés por nosotros.

Kautsky: el error se convierte en ortodoxia

«Después de la muerte de Engels en 1895, en el campo teórico el liderazgo del partido pasó a Kautsky. El resultado de este cambio fue que en cada congreso anual las enérgicas protestas del ala izquierda contra una política puramente parlamentaria, sus avisos urgentes contra la esterilidad y el peligro de esa política, se estigmatizaban como anarquismo, socialismo anarquizante, o por lo menos como antimarxismo. Lo que pasaba oficialmente por marxismo se convirtió en una cloaca para todas las clases posibles de oportunismo, para el desentendimiento persistente de la lucha de clase revolucionaria, para todas las medias tintas concebibles. Así la socialdemocracia alemana y el movimiento obrero, y también el movimiento sindical, se vieron condenados a consumirse en el marco de la sociedad capitalista. Los socialistas alemanes y los sindicalistas ya no hicieron nunca más intentos serios de derrocar las instituciones capitalistas, ni de desmontar la máquina capitalista»¹⁰².

No somos de esa escuela modernista de pensamiento a la que le gusta presentar a Karl Kautsky como la causa de todos los errores de los partidos socialdemócratas. Es completamente cierto que ese nombre se asocia a menudo con profundas falsedades teóricas, como su teoría de la conciencia socialista producto de los intelectuales, o su concepto del ultraimperialismo. Y realmente, para usar los términos de Lenin, Kautsky finalmente se convirtió en un renegado del marxismo, sobre todo por su repudio de la revolución de Octubre. Aquellos errores hacen, a veces, difícil recordar que Kautsky fue realmente un marxista antes de convertirse en un renegado. Igual que Bebel, había defendido la continuidad del marxismo en varios momentos cruciales de la vida del partido. Pero igual que Bebel y muchos otros de su generación, su comprensión del marxismo

¹⁰² Luxemburg, «Discurso sobre el programa del Congreso de fundación del KPD».

se reveló más tarde que sufría de debilidades significativas, que a su vez reflejaban debilidades de más alcance en el conjunto del movimiento. En el caso de Kausty, su «destino» fue convertirse en campeón de un método que, en lugar de someter los errores contingentes del movimiento revolucionario pasado a una crítica enriquecedora a la luz de los cambios en las condiciones materiales, congeló esos errores en una «ortodoxia» inalterable.

Como hemos visto, a menudo Kautsky se levantó en armas contra la derecha revisionista del partido: de ahí su reputación como bastión del marxismo «ortodoxo». Pero si miramos más de cerca la forma en que libró la batalla contra el revisionismo, veremos también por qué esa ortodoxia era en realidad una forma de centrismo, una manera de conciliación con el oportunismo; y esto fue así mucho antes de que Kautsky se ganara la etiqueta de centrista como descripción de sus «medias tintas» entre lo que veía como excesos de la derecha y de la izquierda. Las dudas de Kautsky para entablar un combate intransigente contra el revisionismo, se expresaron inicialmente desde el momento mismo en que los artículos de Bernstein hacían furor; su amistad personal con este último le hizo vacilar por algún tiempo, antes de contestarle políticamente. Pero la tendencia de Kautsky a la conciliación con el reformismo fue mucho más lejos que esto, como apuntó Lenin en *el Estado y la revolución*:

«Pero aún encierra una significación mucho mayor (que las vacilaciones de Kautsky para tomar a cargo el combate contra Bernstein) la circunstancia de que en su misma polémica con los oportunistas, en su planteamiento de la cuestión, y en su modo de tratarla advertimos hoy, cuando estudiamos la historia de la más reciente traición al marxismo cometida por Kautsky, una propensión sistemática al oportunismo,

*precisamente en el problema del Estado»*¹⁰³. Una de las obras que Lenin eligió para ilustrar esas desviaciones, fue la *Revolución social*, publicada en 1902, cuya forma es la de una refutación en regla contra el oportunismo, pero cuyo contenido real revela la creciente tendencia de Kautsky a acomodarse a ese mismo oportunismo.

En este libro, Kautsky ofrece algunos argumentos marxistas muy sonados contra las principales «revisiones» planteadas por Bernstein y sus seguidores. Contra sus argumentos (que tenían tanto gancho en aquellos días) de que el crecimiento de las clases medias llevaba a una suavización del enfrentamiento de clases, de forma que el enfrentamiento entre el proletariado y la burguesía podría solucionarse en el marco de la sociedad capitalista, Kautsky respondía insistiendo, como lo había hecho Marx, que la explotación de la clase obrera crecía en intensidad, que el Estado capitalista se hacía más, y no menos, opresivo; y que esto acentuaba, en lugar de atenuar, los antagonismos de clase: *«cuanto más se apoyan las clases dirigentes en la máquina estatal y haciendo mal uso de ella la emplean con el propósito de la explotación y la opresión, tanto más debe aumentar la amargura del proletariado contra ellas, crecer el odio de clase, y aumentar la intensidad de los esfuerzos por conquistar el aparato de Estado»*¹⁰⁴.

De igual forma, Kautsky refutaba el argumento de que el desarrollo de las instituciones democráticas hacía innecesaria la revolución social, criticaba que *«la sociedad capitalista crece gradualmente y sin ningún shock hacia el socialismo a través del ejercicio de los derechos democráticos sobre las bases existentes. Consecuentemente, la conquista del poder político por el proletariado no es necesaria, y los esfuerzos en ese sentido son directamente nocivos, puesto que operan en el sentido de*

¹⁰³ *El Estado y la revolución*, VI, 2: «La polémica de Kautsky con los oportunistas».

¹⁰⁴ *The Social Revolution*, Chicago, 1916, traducido del inglés por nosotros.

alterar este proceso lento, pero seguro»¹⁰⁵. Kautsky argumenta que esto era una ilusión, porque, si era cierto que el número de representantes socialistas en el parlamento había aumentado, «simultáneamente a esto, la democracia burguesa se cae a trozos»¹⁰⁶; «el Parlamento, que originariamente fue un medio de presionar al gobierno por la vía del progreso, se convierte cada vez más en un medio para anular los pequeños progresos que las condiciones materiales imponen al gobierno. En la medida en que la clase que gobierna a través del parlamento se ha hecho superflua y dañina, la maquinaria parlamentaria pierde su significado»¹⁰⁷. Aquí había una claridad real sobre las condiciones que se desarrollaban a medida que el capitalismo se aproximaba a su época de decadencia: el declive del parlamento incluso como un foro de los conflictos interburgueses (que a veces el partido obrero podía aprovechar en su propio beneficio), su conversión en una hoja de parra que cubría la creciente burocratización y militarización de la máquina del Estado. Kautsky reconocía incluso que, teniendo cuenta la vacuidad de las instituciones «democráticas» de la burguesía, el arma de la huelga – incluso la huelga política de masas cuya importancia se vislumbraba en Francia y Bélgica – «tendrá un papel importante en las batallas revolucionarias del futuro»¹⁰⁸.

Con todo, Kautsky nunca fue capaz de llevar estos argumentos a sus conclusiones lógicas. Si el parlamentarismo burgués estaba en declive, si los obreros desarrollaban nuevas formas de acción como la huelga de masas, es que estaban apareciendo todos los signos del advenimiento de una nueva época revolucionaria en la que el centro de la lucha de clases se desplazaba de la arena parlamentaria y «volvía» al terreno

¹⁰⁵ *Ídem.*

¹⁰⁶ *Ídem.*

¹⁰⁷ *Ídem.*

¹⁰⁸ *Ídem.*

específico de clase del proletariado, las fábricas y las calles. En realidad, lejos de ver las implicaciones revolucionarias del declive del parlamentarismo, Kautsky deducía de esto la conclusión más conservadora: que la misión del proletariado era salvar y resucitar esta democracia burguesa agonizante. *«El parlamentarismo cada día está más senil y desvalido, y sólo podrá despertar a una nueva juventud y dotarse de nuevos bríos, cuando, junto con todo el poder gubernamental, sea conquistado y tomado a cargo para sus propósitos por el proletariado insurgente. Lejos de hacer la revolución inútil y superflua, el parlamentarismo necesita de una revolución para revivir»*¹⁰⁹.

Estas posiciones no estaban – como en el caso de Engels – en contradicción con otras, donde al contrario, se expresaba lo mismo mucho más claramente. Expresaban una fibra constante en el pensamiento de Kautsky, que se remontaba al menos a sus comentarios sobre el Programa de Erfurt a principios de la década de 1890, y se proyectaba en su conocida obra *el Camino al poder* en 1910. Esta última obra escandalizó a los abiertamente reformistas por su rotunda afirmación de que «la era revolucionaria está comenzando», pero sostenía la misma posición conservadora sobre la toma del poder. Lenin, en sus comentarios sobre esos dos trabajos en *el Estado y la Revolución*, estaba especialmente indignado por el hecho de que Kautsky no defendiera en ninguna parte en esos libros la clásica afirmación marxista de la necesidad de derribar la máquina del Estado burgués y sustituirla por el Estado-Comuna: *«En este folleto se habla a cada momento de la conquista del Poder estatal, y sólo de esto; es decir, se elige una fórmula que constituye una concesión a los oportunistas, toda vez que admite la conquista del poder sin destruir la máquina del Estado. Kautsky resucita en 1902 precisamente lo que Marx declaró «anticuado», en 1872, en el programa del Manifiesto comunista»*

¹⁰⁹ Ídem.

Con Kautsky, y por tanto con el marxismo oficial de la IIª Internacional, el parlamentarismo se había convertido en un dogma inmutable.

Tomando a cargo la economía capitalista

La creciente tendencia del partido socialdemócrata a presentarse como candidato al gobierno, a hacerse cargo de las riendas del estado burgués, iba a tener profundas implicaciones para su programa económico también; lógicamente, este último aparecía cada vez más ya no como un programa de destrucción del capital, de socavamiento de las bases de la producción capitalista, sino como una serie de propuestas realistas para hacerse cargo de la economía burguesa y gestionarla «en beneficio» del proletariado. No era ningún accidente que el desarrollo de esta visión, que contrasta crudamente con las ideas de la transformación socialista que defendían militantes como Engels, Bebel y Morris¹¹⁰, coincidiera con las primeras expresiones del capitalismo de Estado que acompañaron el auge del imperialismo y el militarismo. Ciertamente Kautsky criticó la desviación «socialista de estado», que defendían gente como Vollmar, pero su crítica no fue a la raíz del problema. La polémica de Kautsky se oponía a los programas que llamaban a los gobiernos de la burguesía y absolutistas a introducir medidas «socialistas» como la nacionalización de la tierra. Pero no veía que un programa de estatización llevado a cabo por un gobierno socialdemócrata quedaría igualmente atrapado en las fronteras del capitalismo. En *La revolución social*, se nos dice que «la dominación política del proletariado y la continuación del sistema capitalista de producción son irreconciliables»¹¹¹. Pero

¹¹⁰ Ver artículos de esta serie en la Revista *internacional*, nos 83, 85 y 86.

¹¹¹ *The social revolution*, Chicago, 1916, traducido del inglés por nosotros

los pasajes que siguen esta rotunda frase dan una medida más real de la visión de Kautsky sobre las «transformaciones socialistas»: *«la cuestión se suscita respecto a qué compradores están a disposición de los capitalistas cuando quieren vender sus empresas. Una porción de las fábricas, las minas, etc, podría venderse directamente a los obreros que las trabajan, y a partir de aquí podría gestionarse como cooperativa; otra porción podría venderse a las cooperativas de distribución, y otra a los ayuntamientos o a los Estados. Está claro sin embargo que los mayores compradores del capital y los más generosos serían los Estados y los Ayuntamientos, y por esta misma razón, la mayoría de industrias pasarían a ser propiedad de los Estados y Ayuntamientos. Está claro que la socialdemocracia luchará conscientemente por esta solución cuando llegue a tomar el control»*¹¹². Después Kautsky continúa explicando que las industrias más maduras para la nacionalización son aquellas en que más se ha desarrollado la monopolización y que *«la socialización (como puede designarse en pocas palabras la transferencia a la propiedad nacional, municipal o cooperativa) llevará consigo la socialización de la mayor parte del capital moneda. Cuando se nacionaliza la propiedad de las fábricas o la tierra, sus deudas también se nacionalizan, y las deudas privadas se convierten en deudas públicas. En el caso de una corporación, los accionistas se convertirán en poseedores de bonos del gobierno»*¹¹³.

De pasajes como estos puede verse que en la «transformación socialista» de Kautsky, persisten todas las categorías esenciales del capital: los medios de producción se «venden» a los obreros o al Estado, el capital moneda se centraliza en manos del gobierno, los monopolios «privados» dejan paso a monopolios municipales y nacionales, y así sucesivamente. En otra parte del mismo texto, Kautsky

¹¹² *Ídem.*

¹¹³ *Ídem.*

argumenta explícitamente sobre el mantenimiento de la relación del trabajo asalariado en un régimen proletario.

«Yo hablo aquí de los salarios del trabajo. ¿Qué?! se dirá, ¿habrá salarios en la nueva sociedad? ¿No habremos abolido el trabajo asalariado y el dinero? ¿Cómo se puede hablar entonces de salarios del trabajo? Estas objeciones se escucharían si la revolución social propusiera abolir inmediatamente el dinero. Sostengo que eso sería imposible. El dinero es el medio más simple que se conoce hasta ahora que hace posible, en un mecanismo tan complicado como el de las modernas fuerzas productivas, con su tremenda división del trabajo que se ha llevado muy lejos, que se asegure la circulación de los productos y su distribución a los miembros individuales de la sociedad. Es el medio que hace posible que cada uno satisfaga sus necesidades de acuerdo a su inclinación individual...Hasta que se encuentre algo mejor, el dinero será indispensable como medio de esa circulación»¹¹⁴.

Por supuesto es cierto que el trabajo asalariado no puede abolirse de la noche a la mañana. Pero es falso argumentar, como hace Kautsky en este y otros pasajes, que los salarios y el dinero son formas neutrales que pueden persistir en el «socialismo» hasta el momento en que el incremento de la producción lleve a la abundancia. Con las bases del trabajo asalariado y la producción de mercancías, el incremento de la producción será un eufemismo para la acumulación del capital, y la acumulación de capital, tanto si está dirigida por el Estado o en manos privadas, significa necesariamente la desposesión y la explotación de los productores. Por esto Marx, en su *Crítica al Programa de Gotha*, argumentó que la dictadura del proletariado tendría que tomar medidas inmediatas respecto a la lógica global de la acumulación, reemplazando los salarios y el dinero con el sistema de bonos sobre el tiempo de trabajo.

¹¹⁴ Ídem.

En otra parte, Kautsky insiste en que esos salarios «socialistas» son fundamentalmente diferentes de los salarios capitalistas, porque bajo el nuevo sistema, la fuerza de trabajo ya no es una mercancía, presuponiendo que, puesto que los medios de producción se han convertido en propiedad del Estado, ya no hay mercado para la fuerza de trabajo. Este argumento – que han empleado a menudo los diferentes apologistas del modelo estalinista para probar que la URSS y sus vástagos no podían ser capitalistas – tiene un defecto fundamental: ignora la realidad del mercado mundial, que hace de cada economía nacional una unidad capitalista competitiva, independientemente del grado en que los mecanismos del mercado se hayan suprimido dentro de esa unidad.

Es verdad, como ya hemos señalado antes en esta serie, que el propio Marx hizo afirmaciones que implicaban que la producción socialista podría existir en los límites de la nación-estado. El problema es que las ideas que desarrolló la socialdemocracia «oficial» en los primeros años del siglo XX – a diferencia de la postura resueltamente internacionalista de Marx – se veían cada vez más como parte de un programa «práctico» para cada nación por separado. Esta visión «nacional» del socialismo llegó incluso a defenderse programáticamente. Así encontramos la siguiente formulación en otro trabajo de Kautsky del mismo periodo, *La república socialista*¹¹⁵: «...una comunidad capaz de satisfacer todas sus necesidades y que contenga todas las industrias que se requieren para ello, ha de tener dimensiones muy diferentes de las de las colonias socialistas que fueron planificadas a comienzos de nuestro siglo. Entre las organizaciones sociales que existen actualmente, sólo hay una que

¹¹⁵ Este pasaje está tomado de una versión inglesa, «traducida y adaptada para América» de Daniel De León (Nueva York, 1900); por eso no estamos seguros de qué es lo original de Kautsky. Sin embargo la cita nos da una muestra de las ideas que se desarrollaban en el movimiento internacional en esa época.

tenga las dimensiones requeridas, que pueda usarse como el terreno requerido para el establecimiento y el desarrollo de la República socialista o cooperativa: la Nación».

Pero quizás lo más significativo sobre la visión de Kautsky de la transformación socialista es hasta qué punto todo ocurre de forma legal y ordenada. Emplea varias páginas de *La revolución social* argumentando que sería mucho mejor compensar a los capitalistas, comprándoselos, que simplemente confiscar su propiedad. Aunque sus escritos sobre el proceso revolucionario reconocen el uso de las huelgas y otras acciones llevadas a cabo por los propios obreros, su preocupación primordial parece ser que la revolución no incomode demasiado a los capitalistas. Uno de los oponentes reformistas de Kautsky en el Congreso de Dresde de 1903, Kollo, puso el dedo en la llaga con astucia cuando planteó que Kautsky quería una revolución social... sin violencia. Pero ni el derrocamiento del poder político de la clase capitalista, ni la expropiación de los expropiadores puede llevarse a cabo sin la indómita, violenta, y sin embargo creativa irrupción de las masas en la escena de la historia.

Repetimos. No es cuestión de demonizar a Kautsky. El era la expresión de un proceso más profundo (la gangrena oportunista de los partidos socialdemócratas, su incorporación gradual en la sociedad burguesa), de y las dificultades que tenían los marxistas para comprender y combatir este peligro. Ciertamente sobre el problema del parlamentarismo, no se encontrará una claridad acabada en todo el periodo que hemos estudiado. Por ejemplo en *Reforma o revolución*, Luxemburg ataca enérgicamente las ilusiones parlamentarias de Bernstein, pero también ella deja abiertas ciertas grietas sobre la cuestión (por ejemplo, en ese momento no reconoce el «disparate» en la introducción de Engels a *la Lucha de clases en Francia*, que

después atacó en 1918). Otro caso instructivo es el de William Morris. En la década de 1880 Morris hizo varias advertencias clarificadoras sobre el poder corruptor del parlamento; pero esas percepciones se vieron lastradas por su tendencia al purismo, su incapacidad para comprender la necesidad de que los socialistas intervinieran en la lucha cotidiana de la clase, y —en esa época— usaran las elecciones y el parlamento como un foco de su lucha. Como muchos otros del ala izquierda que criticaban el parlamentarismo en esa época, Morris era muy permeable a las actitudes parlamentarias ahistóricas de los anarquistas. Y hacia el final de su vida, en reacción al daño que el anarquismo había hecho a sus esfuerzos por construir una organización revolucionaria, el propio Morris se desorientó y coqueteó con la visión de la vía parlamentaria al poder.

Lo que «se echaba de menos» durante esos años era el movimiento palpable de la clase. El cataclismo de 1905 en Rusia permitió a los mejores elementos del movimiento obrero discernir los verdaderos contornos de la revolución proletaria y superar las concepciones erróneas y desfasadas que hasta entonces habían nublado su visión. El verdadero crimen de Kautsky fue entonces luchar con uñas y dientes contra esas clarificaciones, presentándose cada vez más como un «centrista», cuya verdadera pesadilla, no era la derecha revisionista, sino la izquierda revolucionaria, personificada en figuras como Luxemburg y Pannekoek. Pero eso es otra parte de la historia.