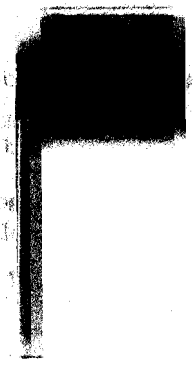
traducción de

FRANCISCO GONZALEZ ARAMBURU

La teoría de la revolución en el joven Marx

por

MICHAEL LOWY



siglo
veintiuno
de españa
editores
sa

glo veintiuno editores, sa
GABRIEL MANCERA, 65
MÉXICO 12, D. F.

glo veintiuno de españa editores, sa
EMILIO RUBÍN, 7
MADRID - 33 ESPAÑA

glo veintiuno argentina editores, sa
CÓRDOBA, 2064
BUENOS AIRES, ARGENTINA

Primera edición en español, 1972 (México)
Segunda edición en español, 1972 (Argentina)
Tercera edición en español, 1973 (España)

© SIGLO XXI EDITORES, S. A.

Primera edición en francés, 1970

© LIBRAIRIE FRANÇOIS MASPERO

Título original:
La théorie de la révolution chez le jeune Marx

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain
Depósito legal: M. 12.576 - 1973
ISBN 84-323-0094-2
Ediciones Castilla, S. A.
Maestro Alonso, 21. Madrid-28

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 1

I. Observaciones metodológicas, 1; II. La revolución comunista y la autoemancipación del proletariado, 20

1. EL PASO AL COMUNISMO (1842-1844) 35

I. La *Rheinische Zeitung*, 35; II. Ruptura y transición: 1843, 56; III. La adhesión al comunismo, 78

2. LA TEORÍA DE LA REVOLUCIÓN COMUNISTA (1844-1846) 98

I. Marx y el movimiento obrero (1844-1845), 98; II. La ruptura: teoría de la revolución, 1844-1846, 134

3. LA TEORÍA DEL PARTIDO (1846-1848) 187

I. Marx y el partido comunista (1846-1848), 187; II. Los comunistas y el movimiento proletario (1847-1848), 214

4. PARTIDO, MASAS Y REVOLUCIÓN DE MARX A NUESTROS DÍAS 232

I. Marx después de 1848, 232; II. Después de Marx: de Lenin al Che Guevara, 256

RECONOCIMIENTOS

Es mi deseo dar las gracias a todos los que me han hecho críticas y sugerencias, tanto a la forma como al contenido de mi trabajo: D. Berger, J. Droz, R. Fausto, N. Geras, A. Giannini, F. Labrouse, C. Lefort, E. Sader, A. Simão, R. Schwarz.

Quiero expresar mi agradecimiento, también, al Instituto Internacional de Historia Social de Amsterdam, que me permitió utilizar los manuscritos inéditos de Marx que se encuentran en sus archivos.

Declaro mi profundo reconocimiento al difunto profesor Lucien Goldmann, de grata memoria, sin cuya ayuda y aliento difícilmente hubiese podido cumplir mi tarea, y al que he dedicado este trabajo.

INTRODUCCIÓN

I. OBSERVACIONES METODOLÓGICAS

Las observaciones que aparecen en seguida no pretenden, de ninguna manera, ofrecer una respuesta a los problemas de la epistemología marxista, o del materialismo histórico en general, sino tan sólo hacer explícitas algunas presuposiciones metodológicas de mi trabajo.

a] *Premisas de un estudio marxista del marxismo*

La orientación general de este trabajo es la de un estudio materialista histórico de la obra del joven Marx; dicho de otra manera, quiere hacer una contribución (evidentemente muy parcial y limitada) a un análisis marxista de la génesis del propio marxismo.

¿Cuáles son las implicaciones metodológicas de tal programa? ¿No es contradictorio en sí mismo este propósito? O dicho de otra manera, ¿la aplicación del marxismo a sí mismo no conduce, necesariamente, a su superación?

Ésta parece ser por lo menos la opinión de Karl Mannheim, quien, en su *Ideología y utopía,* critica el pensamiento socialista por no haberse aplicado nunca a sí mismo los procedimientos de la "revelación ideológica" empleados contra sus adversarios, y por no haber planteado jamás el problema de la determinación social de su propia posición. Mannheim sugiere que tal "autorrevelación" mostraría que el marxismo constituye, en su calidad de ideología del proletariado, un punto de vista tan parcial y fragmen-

tario como las ideologías de las demás clases, y que, por consiguiente, conduciría a su superación.[1]

Ahora bien, la verdad es que al demostrar su carácter socialmente condicionado no se le han "ajustado las cuentas" al marxismo; todo lo contrario, es también en su carácter de teoría del proletariado donde funda el marxismo su validez. En efecto, Marx no sólo reconoció sino que inclusive insistió patentemente en los lazos que existen entre su doctrina política y los intereses históricos de una clase social; si a pesar de esta "determinación situacional" (por decirlo con los términos de Mannheim) el marxismo aspira a una validez universal es porque el proletariado es la única clase cuyos intereses históricos exigen la revelación de la estructura esencial de la sociedad. En lo que concierne a la burguesía, esta revelación, que pone al descubierto los resortes de la explotación capitalista y pone en tela de juicio el carácter "natural" del orden establecido, contraría directamente sus intereses de clase dominante. En lo que concierne a otras capas sociales, como la pequeña burguesia o los pequeños propietarios agrícolas, una conciencia plena del proceso histórico les

[1] K. Mannheim, *Idéologie et utopie,* Marcel Rivière, París, 1956, p. 213. Según Mannheim, la superación del marxismo se efectuaría mediante una "síntesis dinámica" de los puntos de vista opuestos, realizada por "la inteligencia sin ligas" (*freischwebende Intelligenz*); sin embargo, ¿no son los intelectuales que creen carecer de "ligas", precisamente, los que más ligados están a la pequeña burguesía? ¿Y acaso su "síntesis" puede ser algo más que un término medio ecléctico entre las grandes concepciones del mundo que están en conflicto, término medio estructuralmente idéntico a la posición "intermedia" de su grupo social? Estas preguntas no encuentran respuesta en Mannheim y sus críticos marxistas vuelven contra él los mismos reproches que hace al socialismo. (Véase Lukács, *La destruction de la raison,* L'Arche, París, 1959, p. 212; véase también L. Goldmann, *Sciences humaines et philosophie,* Presses Universitaires de France, París, 1952, pp. 38-9.)

mostraría la ausencia de perspectivas que sufren sus tentativas particulares. [2]

Las consideraciones que acabo de expresar no tienen como objeto, de ninguna manera, "demostrar" la validez de marxismo, o su carácter insuperable, sino únicamente mostrar que no basta con "revelar" el carácter de clase del marxismo, sus fundamentos sociales e históricos, para superarlo automáticamente (como parece creer Mannheim) o para caer en la noche del relativismo, en la que todos los gatos son pardos.

Me parece que el estudio marxista de la evolución político-filosófica del joven Marx consta de dos pasos esenciales:

a) insertar esta evolución en la totalidad histórico-social de la cual forma parte, en los marcos sociales que la condicionan: la sociedad capitalista del siglo XIX, el movimiento obrero anterior a 1848, la *intelliguentsia* neohegeliana, etc. Esto no significa que la evolución del pensamiento del joven Marx sea un simple "reflejo" de estas condiciones económicas, sociales y políticas, sino que no puede "explicarse" en su génesis y "comprenderse" en su contenido sin este análisis sociohistórico; [3]

b) no separar artificialmente en el análisis del con-

[2] G. Lukács, *Histoire et conscience de clase*, Éd. de Minuit, París, 1960, pp. 85, 95. Sin embargo, aunque afirma el carácter "insuperable" del marxismo en nuestra época, Lukács plantea el problema de su superación futura en una sociedad sin clases (cf. *op. cit.*, p. 263); tema que encontramos también en Gramsci, para el cual siendo el marxismo la toma de conciencia de las contradicciones el "reino de la necesidad" sólo podrá ser superado en el "reino de la libertad". (Cf. *Il materialismo storico e la filosofia de Benedetto Croce*, G. Einaudi, Turín, 1948, p. 94.)

[3] Tampoco quiere decir que el pensamiento de Marx "pertenezca al siglo XIX". Marx descubrió, a través de la realidad social del siglo XIX, las características esenciales del capitalismo, del proletariado, de la revolución socialista, *como tales*.

tenido de la obra los "juicios de hecho" de los "juicios de valor", la "ciencia" de la "ética". La categoría marxista de la praxis es, precisamente, la superación dialéctica de estas contradicciones. De igual manera, no separar la obra teórica de Marx de su actividad práctica, al "hombre de ciencia" del "hombre político": para él, la ciencia debía ser revolucionaria y la revolución "científica"...

b] *Marcos sociales del marxismo: el proletariado*

El estudio de los marcos sociohistóricos de una obra es indispensable no sólo para la explicación de esta obra sino también para su comprensión: dos procedimientos que no son sino dos momentos inseparables de toda ciencia humana. En otros términos, la búsqueda de los fundamentos económicos, sociales, etc., no es una especie de complemento, exterior al trabajo del historiador de las ideas, sino una condición indispensable para comprender el *contenido* mismo, la estructura interna, la significación precisa, de la obra estudiada.[4]

En el transcurso de este trabajo, he comprobado que el conocimiento de los marcos históricos y sociales, al menos en sus líneas generales, era absolutamente indispensable para:

1] Comprender la evolución del pensamiento de Marx, sus transformaciones, sus crisis, sus saltos cualitativos, sus "rupturas" (*coupures*), sus "conversiones políticas", sus reorientaciones,[5] etcétera.

2] Separar lo esencial de lo secundario o accidental y descubrir elementos importantes que, de otra manera, podrían pasar inadvertidos.

3] Establecer la significación real (concreta e his-

[4] L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, Gallimard, 3ª edición, París, 1959, p. 42.

[5] El paso al comunismo en 1843-1844, la nueva teoría de la revolución en 1845-1846, etcétera.

tórica) de las categorías vagas, de los términos ambiguos, de las fórmulas "enigmáticas",[6] etcétera.

4] Situar cada elemento en el todo y establecer las conexiones internas del conjunto.

Aplicar este método a la historia de las ideas marxistas no significa, evidentemente, querer captar *toda* la realidad (lo cual es manifiestamente imposible), sino captar esta realidad a través de la *categoría metodológica* de la totalidad, para la cual infraestructura y superestructura, pensamiento y marcos sociales, teoría y práctica, "conciencia" y "ser", no están separados en compartimientos herméticos, congelados en oposiciones abstractas, sino que (reconociendo su autonomía relativa) están ligados dialécticamente unos a otros, e integrados en el proceso histórico.

¿Cuáles son, entonces, los marcos específicos de la teoría marxista de la revolución que no son necesariamente los mismos (sobre todo a nivel de la superestructura) para otros conjuntos teóricos en la obra de Marx? A mi juicio, es preciso utilizar el concepto de "marcos" en su mayor extensión, que implica:

a) la estructura económica y social: el nivel de las fuerzas productivas, la situación general de las clases sociales, las situaciones de algunas categorías profesionales (artesanos, etc.), de algunos grupos sociales (intelectuales, etc.);

b) la superestructura política: situación del movimiento obrero, de las organizaciones, grupos, partidos, periódicos democráticos, liberales y socialistas;

c) la superestructura ideológica: actitudes y valores colectivos, concepciones del mundo, doctrinas económicas, sociales, filosóficas, teorías políticas, conservadoras, liberales, socialistas, comunistas;

d) la "coyuntura" histórica precisa: acontecimien-

[6] Por ejemplo, el concepto de "partido" en 1846-1848 (cf. el capítulo 3).

tos económicos, sociales, políticos, militares (crisis, revoluciones, guerras, etc.).[7] Hay que señalar, sin embargo, que infraestructura y superestructura, "coyuntura" y "estructura", no deben transformarse en categorías reificadas: concretamente hablando, las ideas pueden convertirse en fuerzas materiales, y la estructura reducirse a una sucesión de coyunturas. Al obrar de otra manera, se corre el riesgo de caer en el universo de las oposiciones metafísicas entre "materia" y "espíritu", "estático" y "dinámico", etcétera.

Las relaciones entre los marcos, así definidos, y las ideas no se pueden captar, a mi juicio, más que a través del concepto de *condicionamiento,* no utilizado como fórmula vaga, sino en su sentido estricto y riguroso: los marcos constituyen las *condiciones,* a veces necesarias, pero nunca suficientes (si se las considera aisladamente), para la aparición de una doctrina. Cada marco circunscribe una determinada esfera ideológica, establece algunos límites para el desarrollo de las ideas, crea o elimina algunas posibilidades; y, sin duda, los límites más generales son los trazados por el marco fundamental: la infraestructura económico-social. La doctrina de Marx no hubiera podido nacer durante las guerras campesinas del siglo XVI, ni desarrollarse la de Münzer después de la revolución de 1848... A esto hay que añadir que el marco social constituido por el "proletariado euro-

[7] La estructura social condiciona la estructura significativa de la obra; pero para captar la evolución de la obra, su nacimiento, su desarrollo, sus cambios y reorientaciones, hay que tomar en consideración los *acontecimientos* históricos de la sociedad global, del grupo al que pertenece el pensador o de la clase con la cual se identifica. La coyuntura histórico-social, y no sólo la estructura abstracta, es el marco del pensamiento: para comprender la trayectoria política de Marx no basta con ponerla en relación con "el proletariado", considerado como posición en el proceso de producción, sino que también es necesario relacionarla con el desarrollo concreto del movimiento obrero: huelgas, sublevaciones, evolución de los sindicatos, de los partidos, etcétera.

peo del siglo XIX" ofrece muchas "posibilidades" aparte del marxismo: Weitling, Blanqui, el socialismo utópico, etc. Para explicar cómo se puso en acto la posibilidad "Marx", hay que tomar en consideración otro gran número de variables (situación de la *intelliguentsia* neohegeliana, evolución de la economía política inglesa, nivel político de las organizaciones de artesanos alemanes emigrados, etc.). Es esta acumulación de condiciones, estructurada como un conjunto de círculos concéntricos ("sobredeterminación"), lo que permite que una posibilidad se convierta en necesidad. En última instancia, se puede afirmar que un marco fundamental, el proletariado, exige necesariamente la constitución del socialismo científico; pero para explicar por qué esta doctrina apareció *hic et nunc* hay que tomar en consideración también a las demás condiciones históricas.

Sin embargo, el análisis en términos de condicionamiento resulta demasiado esquemático si no se introduce otro elemento: la *autonomía* parcial de la esfera de las ideas,[8] pues si es verdad que las categorías fundamentales de una obra pueden estar *socialmente* condicionadas, es necesario, no obstante, señalar que el desarrollo del pensamiento obedeció a un conjunto de exigencias internas de sistematización, de coherencia, de racionalidad, etc. Muy a menudo es perfectamente estéril buscar las "bases económicas" de todo el contenido de una obra: el origen de este contenido debe buscarse también en las reglas específicas de continuidad y desarrollo de la historia de las ideas, en las exigencias de lógica interna de la obra o inclusive en los rasgos específicos del pensador en su calidad de individuo. Este concepto de autonomía parcial nos permite superar la eterna polémica entre la historia idealista del pen-

[8] Cf. L. Goldmann, *Sciences humaines et philosophie*, p. 93.

samiento en la cual los sistemas de ideas están completamente separados de las "contingencias" históricas y flotan libremente en el cielo puro de lo absoluto, y el "economismo" mecanicista que reduce todo el universo del pensamiento a un reflejo inmediato de la base económico-social. [9]

Este concepto de autonomía parcial nos permite también profundizar el análisis del carácter *dialéctico* de la relación marcos-ideas. Esta relación es dialéctica porque las ideologías reaccionan sobre las condiciones sociales, y establecen una relación de reciprocidad en la cual, como lo señaló Engels, las nociones de "causa" y "efecto" ya no conservan ninguna significación. (Por ejemplo, la relación entre la teoría de Marx y la Liga de los Comunistas, durante los años de 1846-1847.) Pero parece ser dialéctico todavía porque, en cierta manera, el sistema doctrinal "selecciona" e interpreta los marcos, los acontecimientos y las ideas que condicionarán su desarrollo: la importancia de un acontecimiento para la evolución de una teoría no depende sólo de su importancia objetiva, sino de su significación *en relación* con la teoría (en relación con sus temas, con su estructura significativa): Por ejemplo, la mayoría de los neohegelianos alemanes ignoraron por completo la sublevación de los tejedores de Silesia de 1844; diversos doctrinarios la han tomado en consideración sin que esto haya provocado cambio alguno en sus maneras de ver las cosas (A. Ruge, Weitling, etc.). En cambio, influyó decisivamente en las concepciones revolucionarias de Marx. Vemos, pues, muy a menudo, que no es un acontecimiento histórico o una teoría filosófica, política, etc., "en sí" lo que influye en el desarrollo de una doctrina,

[9] El grado de esa autonomía es evidentemente variable, desde la independencia total (o casi total) de las ciencias naturales hasta la dependencia más estrecha de las doctrinas políticas.

sino que lo son el acontecimiento y la teoría, tal y como esta doctrina los capta e interpreta.

El papel de la base económica (*decisivo*) se ejerce, por lo general, a través de un gran número de mediaciones: clases sociales, organizaciones, partidos y movimientos, concepciones del mundo, doctrinas económicas, filosóficas, jurídicas, etc. Es la base económica la que decide, *en última instancia,* cuál es la mediación, cuál es el nivel que desempeña el papel principal en un determinado momento.[10] En las diferentes etapas del desarrollo intelectual de Marx, el papel dominante pueden haberlo desempeñado factores que se sitúan en el nivel de lo político, de lo ideológico, etc., papel dominante que, en última instancia, les atribuye la infraestructura; así, por ejemplo, el subdesarrollo económico de Alemania condiciona su "superdesarrollo" filosófico y explica el papel decisivo desempeñado por el neohegelianismo en la evolución política de Marx desde 1841 hasta 1844, la falta relativa de consideraciones económicas en sus obras antes de la llegada a Francia, etcétera.

He sugerido en varias ocasiones que el proletariado (a partir de 1844) era el marco social principal del pensamiento político de Marx; ahora bien, es sabido de sobra que Marx no era obrero (como tampoco lo fueron Lenin, Rosa Luxemburgo, Gramsci, Lukács, etc.), lo cual nos conduce al problema general de la imputación: ¿sobre qué criterio fundar la atribución de una constelación de ideas a una clase o a un grupo social?

La teoría "vulgar" de la imputación "resuelve" la cuestión en términos muy claros: la doctrina es la del grupo al que pertenece un autor. Aun reconociendo que la pertenencia a una clase condiciona a menudo, total o parcialmente, las ideas del pensador,

[10] Cf. Louis Althusser, *Para leer "El capital"*, Siglo XXI Editores, México, 1970; y *La revolución teórica de Marx,* Siglo XXI Editores, México, 1971.

nos vemos obligados a rechazar este género de explicación, puesto que contradice patentemente los datos más elementales de la historia de las ideas: concretamente, aparecen uno tras otro ideólogos de la burguesía que no son burgueses y teóricos del proletariado que no son proletarios. La verdad es que la mayoría de los teóricos de todas las clases de la sociedad industrial se reclutan en un grupo específico, el de los intelectuales pequeñoburgueses. Y esto tiene una explicación muy sencilla: en el marco de la división del trabajo capitalista, la actividad profesional encargada a este grupo social es la de la "producción espiritual". Esto no quiere decir que los intelectuales carezcan de "ligas", como lo sugiere Mannheim; por el contrario, están ligados a las clases sociales en conflicto. Los que pretenden volar "por encima" de las luchas de clases son precisamente aquellos que se han convertido en ideológos de la clase más cercana a su condición social: la pequeña burguesía. Los demás, influidos por la más grande importancia económica, social y política de las dos clases principales de la sociedad, y enfrentados a la falta de perspectiva histórica de su propia capa social, se convierten en teóricos de la burguesía o del proletariado.

En conclusión, sin olvidar el origen social del pensador, hay que preguntarse sobre todo no a qué clase social *pertenece* (su condición social personal) sino la clase que *representa* por sus ideas. Por lo demás, esto es lo que sugiere Marx en *El 18 Brumario*: "Tampoco debe creerse que todos los representantes democráticos son *shopkeepers* [tenderos] o gentes que se entusiasman con ellos. Pueden estar a *un mundo de ellos,* por su cultura y su situación individual. Lo que los hace representantes de la pequeña burguesía es que no van más allá, en cuanto a la mentalidad, de donde van los pequeñoburgueses en sistema de vida; que, por lo tanto, se ven teóricamente impul-

sados a los mismos problemas y a las mismas soluciones a que impulsan a aquéllos, prácticamente, el interés material y la situación social. Tal es, en general, la relación que existe entre *los representantes políticos y literarios* de una clase y la clase por ellos representada". [11] Estas consideraciones, en cierta medida, conservan su validez también para el marxismo (el propio Marx parece sugerirlo en su última frase), y nos conducen, en último análisis, al problema de la conciencia adjudicada.

El concepto de "representación" encierra dos preguntas esenciales que examinaré sucesivamente:

1] ¿Cómo es que un pensador que pertenece a una clase se convierte en representante político y teórico de otra?

2] ¿Cómo identificar, por su contenido, la clase que un pensador representa?

1] Las razones más diversas, objetivas y subjetivas, que es preciso estudiar concretamente en cada caso específico pueden llevar a un intelectual a romper con su clase, o con la primera clase con la cual se había identificado; esta ruptura produce un estado de "disponibilidad intelectual" que puede conducir, en algunas circunstancias, a la "adhesión intelectual" a otra clase. Mediante esta "adhesión" se establece una relación *activa* entre el pensador y la clase: el intelectual se identifica con los intereses, los fines, las aspiraciones de esta clase; participa interiormente en sus problemas, contempla a la sociedad y la historia desde su punto de vista y, si es un "filósofo democrático" (cf. Gramsci), es decir, si quiere modificar el ambiente cultural de la clase, conquistarla para sus ideas, tiene que tomar en consideración las opiniones y actitudes de su "público", someter su trabajo a una autocrítica continua, orientarlo en

[11] Karl Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte,* en Marx-Engels, *Obras escogidas en dos tomos,* Editorial Progreso, Moscú, 1966, t. I, pp. 260-1.

función de las respuestas del "auditorio".[12] En virtud de esta relación activa, recíproca, dialéctica, la clase se convierte progresivamente en un marco para la obra del intelectual y éste se convierte en su *representante teórico.* Este esquema me parece válido no sólo para captar las relaciones entre los pensadores marxistas y el proletariado, sino también para comprender, en algunos casos, los lazos existentes entre los ideólogos originarios de la nobleza y de la clase burguesa (Saint-Simon) o viceversa (Burke).

La estructuración de este proceso dialéctico tiene dos consecuencias decisivas: por una parte, el intelectual construye su teoría utilizando los "fragmentos ideológicos" producidos espontáneamente por la clase social; esta última, a su vez, a pesar de todas las diferencias de nivel cultural y de amplitud de los conocimientos, acepta esta doctrina, a grandes rasgos, como la suya propia. Sin embargo, hay que subrayar que el intelectual introduce en su teoría práctica elementos totalmente extraños a las preocupaciones habituales de la clase, y que la absorción de la doctrina por esta última no es inmediata, unánime ni completa.

2] La relación social intelectual-clase se convierte, al nivel del contenido, en la relación conciencia adjudicada-conciencia psicológica. Lukács definió la conciencia "posible" o adjudicada (*zugerechnetes Bewusstsein*) como "las ideas y los sentimientos que los hombres *hubiesen tenido,* en una situación vital determinada, *si hubiesen sido capaces de aprender perfectamente* esta situación y los intereses que se desprendían de la misma, tanto en relación con la acción inmediata como en relación con la estructura, conforme a sus intereses, de toda la sociedad; así,

[12] Véase Gramsci, *Il materialismo storico...,* pp. 24-17; A. Child, *The Problem of Imputation Resolved,* en *Ethics,* vol. 54, 1944, p. 107; C. W. Mills, *Language, Logic and Culture,* en *American Sociological Review,* IV, núm. 5, 1939, p. 675.

pues, se descubren las ideas, etc., que son conformes a su situación objetiva". O, en otros términos, "la reacción racional adecuada que debe... ser *adjudicada* a una situación típica determinada en el proceso de producción".[13] A mi juicio, esta categoría de Lukács, que se inspira, a la vez, en algunas observaciones de *La sagrada familia,* en los procedimientos de la economía marxista y, parcialmente, en la "tipología ideal" de Max Weber, no debe ser considerada como un concepto puramente operatorio (como el tipo ideal de Weber) ni como una verdad trascendental absoluta, sino como una *posibilidad objetiva* que, en algunos momentos históricos, se convierte en real, bajo la forma de una teoría o de un movimiento teórico-práctico organizado, muy cercano relativamente a los demás, a la racionalidad y a la adecuación completa. En este sentido y sólo en este sentido podemos considerar la obra de Marx como la *zugerechnetes Bewusstsein* del proletariado, y la teoría marxista de la revolución como uno de los rasgos constitutivos de esta conciencia adjudicada. La "conciencia del proletariado" así definida es un conjunto coherente, en el cual las comprobaciones de hechos y los juicios de valor, los análisis históricos y los proyectos de transformación son *rigurosamente inseparables.*

Esta "conciencia de clase posible" no puede confundirse, evidentemente, con la *conciencia psicológica* de la clase, es decir, con los "pensamientos empíricos efectivos", "los pensamientos psicológicamente descriptibles y explicables que tienen los hombres respecto de su situación vital".[14] Conjunto heteróclito de concepciones más o menos confusas (frecuentemente mezcladas con elementos ideológicos de otras clases), de aspiraciones y deseos vagos, de proyectos de transformación social. No obstante, hay que abs-

[13] Lukács, *Histoire et conscience de classe,* p. 73.
[14] *Ibid.*

tenerse, una vez más, de separar abstractamente estos dos polos de una relación dialéctica: la "conciencia psicológica" puede coincidir considerablemente (sobre todo en períodos de crisis) con la *zugerechnetes Bewusstsein;* pero también, esta última se constituye *a partir* de la primera.

A la luz de estas categorías, el origen histórico de la conciencia adjudicada del proletariado presenta, esquemáticamente, tres momentos:

a) aparición de la conciencia psicológica como una determinada comunidad de sentimientos, pensamientos y acciones (empíricamente comparable) que caracteriza al proletariado que está a punto de constituirse y lo opone a las demás clases;

b) un intelectual, salido de las capas medias, que elabora, a partir de estas aspiraciones y proyectos más o menos informes, *y a partir de un estudio científico de la estructura socioeconómica y de los procesos históricos que se están efectuando,* una *Weltanschauung* rigurosa, coherente, que desemboca en una praxis revolucionaria;

c) la conciencia adjudicada, de tal manera creada, ejerce enorme influencia en la conciencia psicológica del proletariado, que se acerca o se aleja de este modelo, a través de una evolución histórica contradictoria y accidentada.

A partir de estas consideraciones, podemos establecer simultáneamente la *coherencia* y el *desfasamiento* [*décalage*] *entre los niveles* "adjudicado" y "psicológico" de la conciencia; coherencia sin la cual no se puede captar ni el nacimiento del marxismo ni su difusión en el seno del proletariado; desfasamiento inevitable en la elaboración de la expresión teórica de la "conciencia posible", a partir de un análisis científico de la realidad histórica y social, utilizando todo el material teórico existente, sin exceptuar el creado por las demás clases (desfasamiento que se deriva, en último análisis, de la espe-

cificidad del nivel teórico, de su lógica interna, de las reglas de su desarrollo inmanente).

Un estudio concreto del origen histórico del marxismo muestra la existencia de toda una serie de mediaciones entre los dos niveles extremos:

1] La masa: "conciencia psicológica", constituida por un conjunto de aspiraciones y deseos, un estado generalizado de rebelión y de insatisfacción, que se manifiestan en una forma conceptual rudimentaria (canciones, poemas, panfletos populares) o mediante explosiones revolucionarias episódicas.

2] Los intelectuales "orgánicos", salidos de las filas de la masa y que elaboran una primera sistematización, confusa y limitada aún, de estas aspiraciones populares (Weitling).

3] Los dirigentes e ideológos de las sectas de conspiradores utópicas, limitados por su situación marginal en relación con el movimiento obrero de masas (Cabet, Dézamy, etcétera).

4] Los intelectuales "tradicionales", originarios de las capas medias, y cuya ideología "socialista" está limitada por sus orígenes de clase (Moses Hess, los "verdaderos socialistas" alemanes, etcétera).

5] El intelectual "tradicional" que supera estas limitaciones y logra poner los fundamentos de una nueva concepción del mundo, rigurosa, coherente y racionalmente adecuada a la situación social del proletariado (Marx).

La última etapa es la síntesis dialéctica, la *Aufhebung* de los momentos parciales, la culminación de un proceso de totalización, negación y superación de las limitaciones, incoherencias e "inadecuaciones" de los niveles anteriores.

c] *La ciencia revolucionaria del joven Marx*

Algunos sociológos (o "marxólogos") modernos, volviendo a tocar un tema caro al austromarxismo, se proponen establecer una distinción metodológica en

la obra de Marx entre su "sociología objetiva" y sus "postulados éticos", su "ciencia positiva" y su "escatología comunista". Pero, a cada paso de esta actividad por demás problemática, sus autores tropiezan con dificultades insuperables cuando quieren introducir un pasador entre el socialismo y la ciencia en la obra de Marx. Estas dificultades afloran en su terminología: el señor Gurvitch habla de "distinción insuficiente", de "ambigüedad", de "mezcla patente" o inclusive de "lucha librada en su pensamiento",[15] en tanto que el señor Rubel oscila entre "complementariedad", "confusión implícita", "confusión voluntaria" y "mezcla armoniosa"[16] entre estos dos elementos.

A mi juicio, no se trata de una "distinción insuficiente" sino, precisamente, de la piedra de toque de la dialéctica marxista: la categoría de la praxis, como esfuerzo de superación de la oposición abstracta entre hechos y valores, pensamiento y acción, teoría y práctica. La obra de Marx no está fundada en una "dualidad" de la que el autor, por falta de rigor o por confusión inconsciente, no se habría dado cuenta, sino que, por el contrario, tiende hacia un monismo riguroso, en el cual hechos y valores no están "mezclados" sino ligados orgánicamente en el interior de un solo movimiento del pensamiento, de una "ciencia crítica" en la que la explicación y la crítica de lo real están integradas dialécticamente.[17] Evidentemente, la teoría política y, en particular, la teoría de la revolución que es-

[15] George Gurvitch, *La sociologie de Karl Marx*, CDU, 1960, París, pp. 39, 56, 28.

[16] M. Rubel, *Essai de biographie intellectuelle de Karl Marx*, Marcel Rivière, París, 1957, pp. 216, 218, 220.

[17] L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, p. 300: "[Marx] no 'mezcla' un juicio de valor con un análisis objetivo sino que, como en todas las partes de su obra, efectúa un análisis dialéctico en el cual comprensión, explicación y valorización son rigurosamente inseparables". J. Hyppolite, *Études*

tudio en este libro constituyen una esfera privilegiada para el entendimiento de esta coherencia interna, pero creo que se trata de una dimensión esencial del marxismo, presente implícitamente inclusive cuando las apariencias parecen contradecirla, inclusive cuando el pensamiento trabaja con un rigor equiparable al de las ciencias naturales.

Pero ¿cómo se pasa de la interpretación de lo real a su crítica y a su transformación? Poincaré subrayó con razón que de premisas en indicativo no se puede sacar una conclusión en imperativo: no puede existir ningún lazo *lógico* necesario entre "hechos" y "valores".

En efecto, el lazo entre los juicios de "hechos" y las opciones de valores en las ciencias humanas no es una relación lógica formal; es un lazo *social* que se desprende del carácter necesariamente "comprometido" de estas ciencias, a pesar de la "buena voluntad" y del deseo de objetividad de los pensadores.[18] Se desprende también de su inserción inevitable en una perspectiva de conjunto, de su vinculación, consciente o no, directa o indirecta, total o parcial,

sur Marx et Hegel, Marcel Rivière, París, 1955, p. 154: "Su ciencia [la de Marx] no es sólo una ciencia de la realidad social: contribuye, al tomar conciencia de ella, a crear esta realidad misma o por lo menos modificarla en profundidad... Vemos cómo se debe prescindir de toda interpretación puramente *objetivista* del marxismo. Es verdad que la realidad pone las bases de la clase social emancipadora, pero es necesario que tome conciencia de ella misma y de su papel universal en el transcurso mismo de su lucha. Sin esta toma de conciencia *creadora,* la liberalización histórica del hombre sería imposible". C. Lefort, *Reflexions sociologiques sur Machiavel et Marx: la politique et le réel,* en *Cahiers Internationaux de Sociologie,* vol. XXIII, PUF, París, 1960, p. 123: "Que la realidad sea praxis significa, a este nivel, que el presente es aprehendido como lo que ha ocurrido por acción de los hombres y señala una tarea; que el conocimiento de nuestro mundo no puede separarse del proyecto de transformarlo."

[18] Cf. el análisis del "objetivismo" de Durkheim por L. Goldmann, en *Sciences humaines et philosophie,* pp. 19-25.

con "las visiones del mundo" de las diversas clases o capas sociales en conflicto.

Es en el interior de esta "perspectiva de clase" donde se establece la conexión entre los juicios de "hecho" y los juicios de "valor", entre el indicativo y el imperativo. De tal manera, en Marx la continuidad entre la "descripción" del capitalismo y su "condenación", la coherencia entre el análisis de lo real y su crítica, no son perceptibles más que situándose en *el punto de vista del proletariado*. Desde un punto de vista abstracto, formal, inclusive si yo pruebo que al proletariado se le explota y oprime en el régimen capitalista, nada me permite decir que este régimen sea "bueno" o "malo" y que deba conservarse o destruirse. Pero, socialmente, concretamente, la mayoría de los proletarios (o de quienes se sitúan en su punto de vista), cuando llegan a la conclusión de que el capitalismo los explota y oprime, se ven llevados a condenarlo y a actuar contra él.

En resumidas cuentas, la ciencia de Marx es crítica y revolucionaria porque se sitúa en la perspectiva de clase del proletariado, porque es la forma coherente de la conciencia revolucionaria de la clase proletaria.

Después de haber tratado de separar "ciencia" y "ética" en la obra de Marx, esos mismos "marxólogos" separan al "sociólogo" del "hombre político", es decir, la obra de Marx de su actividad, su teoría de su práctica. Maximilien Rubel hace a un lado la carrera "propiamente política" de Marx en su "biografía intelectual" por haber "deliberadamente hecho a un lado todo lo que no interesaba inmediatamente al tema que quiero tratar",[19] mientras que Georges Gurvitch[20] insiste en la diferencia e inclusive en la contradicción existente entre el Marx

[19] M. Rubel, *Biographie intellectuelle de Karl Marx*, p. 14.
[20] G. Gurvitch, *La sociologie de Karl Marx*, pp. 1, 50, 56.

"hombre de acción" y el Marx "hombre de ciencia".

En primer lugar, la actividad militante de Marx no es una anécdota biográfica, sino el complemento necesario de la obra, puesto que tanto la una como la otra tienen una misma finalidad: no sólo interpretar el mundo, sino *transformarlo* e interpretarlo *para* transformarlo.

Por otra parte, la separación entre la "teoría" y la "práctica" de Marx es arbitraria porque:

a) *toda* su obra teórica (y no sólo la doctrina política) contiene implicaciones prácticas: explicación de lo real, establece las condiciones de posibilidad de cambio de este último y se convierte, de tal modo, en instrumento indispensable de la acción revolucionaria;

b) su actividad política práctica, expresada en sus cartas, circulares, discursos y, sobre todo, a través de sus *decisiones* políticas, está cargada de significación teórica.

La teoría de la revolución comunista es evidentemente el momento en que el carácter crítico-práctico de la obra de Marx se manifiesta con mayor claridad. En el interior de esta estructura particular, todo elemento teórico puede tener, al mismo tiempo, una dimensión práctica, cada párrafo puede convertirse en instrumento de toma de conciencia y de organización de la acción revolucionaria. Por otra parte, la acción prescrita por esta teoría (y practicada por Marx en su calidad de dirigente comunista) no es voluntarista como la de los socialistas utópicos o la de los blanquistas; es una política *realista* en la acepción amplia del término, es decir, que está fundada en la estructura, las contradicciones y el movimiento de lo real mismo; y porque es realista supone una *ciencia* rigurosa, ciencia que establece, en cada momento histórico, las condiciones de la acción revolucionaria. La síntesis entre el pensamiento y la "praxis subersiva" que existe como

tendencia en toda la obra de Marx cobra su aspecto concreto en la teoría y la práctica del "comunismo de masas": la revolución se convierte en "científica" y la ciencia en "revolucionaria".[21]

II. LA REVOLUCIÓN COMUNISTA Y LA AUTOEMANCIPACIÓN DEL PROLETARIADO

a] *El mito del salvador supremo*

"Mito, relato fabuloso... en el cual los agentes impersonales, las más de las veces fuerzas de la naturaleza, están representados en forma de seres personificados, cuyas acciones y aventuras tienen un sentido simbólico." Esta larga definición del *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,*[22] completada con la observación de que el mito social burgués transforma la historia en naturaleza[23] nos permite captar claramente el carácter mitológico de la idea del salvador supremo, en su forma burguesa. En esta concepción, las leyes "naturales", es decir, eternas, inmutables, independientes de la voluntad y de la acción humanas, de la sociedad, del

[21] He redactado esta obra a partir de una tesis de doctorado que presenté en la Sorbona, en 1964, es decir, antes de la aparición de los escritos principales de Althusser, con excepción de su excelente artículo acerca del joven Marx, de 1960, cuya concepción general de las obras de juventud de Marx como una "larga marcha" teórica comparto.

Comparto también con L. Althusser la hipótesis de una "ruptura epistomológica" (y también, a mi juicio, *política*) que se situaría a la altura de las *Tesis sobre Feuerbach* y de la *Ideología alemana.* Una vez aclarado esto, sobra decir que mi "lectura" de Marx no es, de ninguna manera, la de los autores de *Para leer "El capital".*

[22] Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* PUF, París, 1951, p. 647.

[23] Cf. R. Barthes, *Mythologies,* Éd. du Seuil, París, 1957, p. 250.

movimiento de la historia (concebida, a su vez, en términos "naturalistas"), se representan en forma de un personaje simbólico "trascendental": el universo sociohistórico se convierte en naturaleza, y las "fuerzas de la naturaleza" encarnan en un héroe.

Este mito tiene una larga historia y se remonta a épocas muy anteriores a la aparición de la burguesía moderna: pero, de la misma manera en que el "retorno" de la cultura grecorromana durante el Renacimiento debe explicarse en función de las condiciones de los siglos XIV, XV y XVI y la "reaparición" del corporativismo medieval en la ideología fascista por la situación del siglo XX, el desarrollo de la obsesión del Liberador trascendental en la teoría política de la burguesía revolucionaria tiene que estudiarse en relación con la estructura del mundo burgués. En el fondo, bajo la apariencia de "resurrección" de un tema antiguo, se trata más bien de una forma nueva, que posee rasgos específicos, porque están ligados a una nueva totalidad histórica.

El fundamento social del mito burgués del salvador supremo se encuentra en los elementos constitutivos de la "sociedad civil": la propiedad privada y la libre competencia, que transforman a esta sociedad en un conjunto de "átomos egoístas", en lucha unos con otros en una verdadera *bella omnia contra omnes,* en la que lo "social", el "interés general", lo "colectivo" tienen que ser necesariamente proyectados, hipostasiados, *alienados,* por último, en un ser o una institución que está "afuera" y "por encima" de la sociedad civil.[24] Por otra parte, la alienación económica, la separación entre el productor y el conjunto del proceso de producción, que

[24] C. Lefort, *op. cit.,* p. 133: "Así, pues, normalmente la burguesía encuentra la imagen de su propia unidad, situada fuera de ella; así, ella no se sitúa como sujeto histórico más que por mediación de un poder que trasciende el orden de las actividades en el que se constituye como una clase econó-

se le presenta al individuo aislado como un conjunto de leyes económicas "naturales", extrañas a su voluntad, conducen al pensamiento burgués al materialismo mecanicista. De esta manera se llega a la teoría de los "hombres producto de las circunstancias y de la educación", teoría que, como Marx lo ha señalado en la tercera tesis sobre Feuerbach, "conduce... forzosamente a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad".[25] En efecto, encerrada en el círculo vicioso "hombre-circunstancias", la ideología de la burguesía revolucionaria no puede escapar al determinismo mecánico más que apelando a un ser "superior", capaz de romper, desde el exterior, el engranaje social irresistible.

Sobre la infraestructura de la propiedad privada y de las leyes del mercado capitalista se construye, de tal manera, el mito del salvador supremo, encarnación de la virtud pública frente a la corrupción al particularismo de los individuos, demiurgo de la historia que rompe la cadena del fatalismo; héroe sobrehumano que libera a los hombres y "constituye" al Estado nuevo. Este mito figura, implícita o explícitamente, en la mayoría de las doctrinas políticas de la burguesía en desarrollo: para Maquiavelo es

mica". K. Marx, *La cuestión judía,* en *La sagrada familia,* p. 23: "Allí donde el Estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, lleva el hombre, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad,* en la *vida,* una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la *comunidad política,* en la que se considera como ser colectivo, y la vida en la *sociedad civil,* en la que actúa como particular; considera a los otros hombres como medios, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en el juguete de poderes extraños. El Estado político se comporta con respecto a la sociedad civil de un modo tan espiritualista como el cielo con respecto a la tierra".

[25] Marx, *Tesis sobre Feuerbach* (1845), en Marx-Engels, *Obras escogidas en dos tomos,* Editorial Progreso, Moscú, 1966, t. II, pp. 404-5.

el "Príncipe"; para Hobbes el "Soberano absoluto"; para Voltaire el déspota "iluminado"; para Rousseau el "Legislador"; para Carlyle el "Héroe". Los puritanos ingleses del siglo XVIII creyeron encontrarlo en el "Lord protector" (Cromwell), los jocobinos en el "Incorruptible", los bonapartistas en el Emperador. "El alma del mundo a caballo", dijo Hegel de Napoleón y resumió en una frase genial toda la estructura burguesa del "Salvador": el Verbo se ha hecho Carne, las fuerzas inmensas e incontrolables de la historia encarnan en un Ser Superior personificado.

Habiéndose realizado la liberación de manera alienada, el nuevo Estado establecido por el "Liberador" tiene que ser también alienado. Constituido por la separación entre "privado" y "público", "hombre" y "ciudadano", "sociedad civil" y "Estado político", hereda del "Salvador" el papel de guardián de lo "social" contra el particularismo de los individuos. Mientras que en el régimen feudal la *bürgerliche Gesellschaft* poseía directamente un carácter político —los estados, corporaciones, etc., eran elementos de la vida del Estado— la emancipación política burguesa proyecta la vida política a una esfera por encima y por fuera de la sociedad.[26] En resumen, a la alienación económica del mercado capitalista corresponde una alienación política que se manifiesta en el mito del salvador supremo y en la constitución del Estado liberal. Pueden encontrarse sus huellas en las ideologías políticas de la burguesía en desarrollo, desde el siglo XVI hasta el siglo XIX.

b] *La autoemancipación obrera*

El período 1789-1830, en la historia del movimiento obrero y del movimiento socialista moderno, es una fase de transición entre el "mesianismo burgués" y la

[26] Marx, *La cuestión judía, loc. cit.*, p. 29.

idea de la autoemancipación obrera, transición que se manifiesta en dos formas características: el socialismo utópico y las sociedades secretas (sin hablar, evidentemente, de la adhesión de capas de trabajadores al jacobinismo y al bonapartismo, prolongación más o menos directa del mito burgués en la clase obrera). Los fundamentos históricos de estas formas deben buscarse en el estado aún embrionario del movimiento obrero y del proletariado, en la acepción moderna del término. Al analizar las condiciones de esta época, Engels señalaba que el "proletariado que entonces se segregaba de aquellas masas desposeídas, como tronco de una nueva clase, aún incapaz de acción política independiente, se presentaba entonces como estamento oprimido y en sufrimiento, al cual, por su incapacidad para defenderse por sí mismo, no se podía sino, a lo sumo, aportar ayuda de fuera, desde arriba".[27]

Es precisamente esta ayuda "desde lo alto" la que quieren aportar los socialistas utópicos, que se presentan como portadores de la Verdad, Mesías liberadores de la humanidad (Fourier), "Nuevos Cristos" (S. Simón), o que apelan a los príncipes para que lleven a cabo la liberación de los pueblos: S. Simon escribió al zar Alejandro I, a Luis XVIII y a la Santa Alianza; Fourier se dirigió a Napoleón, a Luis XVIII y a Luis Felipe; Owen publicó un manifiesto en el congreso de la Santa Alianza reunido en Aix-la-Chapelle. Esta estructura ideológica no se distingue del mesianismo burgués más que por el contenido del programa emancipador; y es precisamente la inadecuación del contenido comunista y de la forma burguesa lo que da a estas tentativas su aspecto utópico e ingenuo. La burguesía, con sobrada razón, podía confiar a un Napoleón la defensa de sus intereses; en cambio, parece extraño esperar la liberación del proletariado del zar Ale-

[27] Engels, *Anti-Dühring*, Grijalbo, México, 1964, p. 254.

jandro I. El mito burgués es "realista", el de los primeros socialistas es "utópico".

Es también una solución "desde arriba" la que proponen los grupos de conjurados neobabouvistas, cuyo programa de acción sustituye al héroe individual por una sociedad secreta de iniciados y la dictadura del hombre providencial por la del "directorio revolucionario" nacido de la conspiración. Esta concepción del proceso emancipador, cuyo fundamento político inmediato era la confusión entre comunistas, jacobinos y republicanos durante la Restauración, constituye un paso hacia adelante en relación con el mesianismo de la burguesía y de los utopistas. Tiene un carácter revolucionario, relativamente "desmistificado"; sin embargo, la transforfación radical se interpreta como la obra de una minoría iluminada, pues la gran masa no tiene más papel que el de "fuerza de apoyo". Más adelante, hablaré de los orígenes y la evolución de esta forma intermediaria entre la acción del "Salvador supremo" y la "obra de los propios trabajadores" de Marx.

El socialismo utópico, lo mismo que las sociedades secretas, encuentran su razón de ser en la debilidad del movimiento obrero autónomo, que se reducía hasta 1830 a la tradición de los *compagnons** y a algunos movimientas de resistencia y de coalición. [28] Esta debilidad permitía a los utopistas ignorar prácticamente el movimiento obrero, y a los conspiradores considerar a las masas "muy poco maduras" para realizar una revolución por sí mismas; tanto unos como otros buscaban para la sociedad "socialista", "igualitaria", "industrial", "comunitaria", etc., un camino que no pasaba por las masas, ni por su toma de conciencia, ni por su acción revolucionaria

* Oficial de los antiguos gremios. [T.]

[28] Cf. E. Labrousse, *Le mouvement ouvrier et les théories socialistes en France de 1815 à 1848*, Centre de Documentation Universitaire, París, pp. 70-89.

consciente: el nuevo mundo quedaría establecido por la acción milagrosa de un "nuevo Cristo", o de un rey, o gracias al golpe de mano de un puñado de conjurados.

Las condiciones para el surgimiento de la idea de la autoemancipación pueden ser de orden coyuntural: una situación revolucionaria, o estructural: la condición proletaria. Es la coincidencia histórica de los dos órdenes lo que la transforma en idea-fuerza de las grandes masas populares.

La actitud de los trabajadores durante las coyunturas revolucionarias traduce el carácter eminentemente práctico de la toma de conciencia: la experiencia de la acción popular armada, la acentuación de los conflictos sociales, la desmistificación de los "grandes hombres" de las capas dominantes, en una palabra, la *praxis revolucionaria* se traduce al nivel de la conciencia de la vanguardia y de las masas en la radicalización de las aspiraciones igualitarias y el florecimiento del proyecto de autoliberación.

De tal manera, vemos aparecer las primeras manifestaciones modernas del comunismo, los primeros esbozos de la idea de liberación de los trabajadores por sus propias fuerzas durante los grandes trastornos revolucionarios burgueses, aun antes de la aparición del proletariado moderno. Engels señala estos levantamientos de "escudos revolucionarios", estas "agitaciones independientes de aquella clase que fue la precursora más o menos desarrollada del moderno proletariado" en el seno de la Reforma y de las grandes revoluciones inglesa y francesa (Münzer, los *levellers,* Babeuf). [29]

El movimiento de Thomas Münzer era milenarista, pero no mesiánico; las bandas de campesinos y plebeyos armados a las que dirigía o inspiraba no esperaban que un enviado del cielo les salvase, sino que confiaban en salvarse por su propia acción re-

[29] Engels, *Anti-Dühring,* p. 4.

volucionaria, destinada a establecer el reino de Dios en la tierra; mientras que Lutero se vinculaba a los príncipes (al elector de Sajonia) y los incitaba a aniquilar a los insurgentes, Münzer escribía que "el pueblo se liberará y en ese momento el doctor Lutero será como una zorra cogida en la trampa". [30]

La lucha de los plebeyos de Münzer contra el "burgués" Lutero se convierte, durante la gran revolución inglesa, en la oposición entre los "niveladores" *(levellers)* y Cromwell. El programa político de los "niveladores" era el "autogobierno" de la gran masa, que oponían a la dictadura militar de Cromwell: en un panfleto redactado en marzo de 1649 (*The Hunting of the Foxes*), su dirigente, Richard Overton, escribió: "Hemos sido dominados por el Rey, los Lores, los Comunes; ahora, por un general, una Corte Marcial, una Cámara de los Comunes; ¿en qué radica la diferencia, os pregunto?". En oposición a Cromwell, que se consideraba enviado de la Providencia para imponer su concepción de la voluntad divina a una humanidad corrompida, los jefes de los "niveladores" (Lilburne, Overton, etc.) expresaban las pasiones inarticuladas, los pesares, los sufrimientos y la rebelión de las grandes masas, cuya adhesión consciente buscaban. [31]

Por último, durante las luchas revolucionarias de los años II y III en Francia, la misma clase de conflicto se estableció entre los representantes más combativos de los *sans-culottes,* y la dictadura jacobina; al criticar al propio "Incorruptible", los *enragés* (J. Roux, Leclerc, Varlet, etc.), cuyo leitmotiv era "Pue-

[30] Engels, *La guerre des paysans,* en *La révolution démocratique et bourgeoise en Allemagne,* Éd. Sociales, París, 1951, pp. 46-53.

[31] Cf. T. C. Pease, *The Leveller Movement,* The University of Chicago, 1916, p. 360; D. M. Wolfe, *Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution,* T. Nelson and Sons, Nueva York, 1944, p. 98; V. Gabriel, introducción a *Puritanismo e libertà,* Einaudi, 1956, pp. L, LI.

blo, sálvate a ti mismo", incitaban a las masas a no esperar su salvación de las "autoridades constituidas" sino de un "trastorno revolucionario", de un movimiento espontáneo". [32]

Evidentemente, en estos tres movimientos no se encuentra más que un igualitarismo burdo y un esbozo muy vago de la idea de autoliberación; entre ellos y el *Manifiesto comunista* existe toda la diferencia que media entre la plebe urbana de los siglos XVI, XVII y XVIII (categoría heterogénea e imprecisa en la que se mezclan y revuelven artesanos pobres, *compagnons,* jornaleros, miembros del bajo clero, desempleados, vagabundos, etc.) y el proletariado moderno que comienza a constituirse en el siglo XIX. Sólo gracias a la aparición de esta clase, después de la revolución industrial, surgió la base estructural para una concepción coherente y rigurosa tanto del comunismo como de la autoemancipación. Sin embargo, el papel de la coyuntura sigue siendo determinante: por regla general, sólo en el transcurso del desarrollo de las grandes crisis revolucionarias las grandes masas del proletariado se identifican con los grandes rasgos de esta concepción.

La naturaleza misma del proletariado y de la revolución proletaria constituye el fundamento estructural de la teoría de la autoliberación de los trabajadores. En primer lugar, el lazo común, la unión, la comunidad no se les presenta a los obreros como algo exterior, trascendental (como para los burgueses en competencia), sino como un atributo de la masa, o el fruto de la acción común: la "solidaridad" es la relación psicosocial inmediata de los trabajadores entre sí, al nivel de la fábrica, de la profesión y de la clase. El ideólogo burgués Hobbes

[32] D. Guérin, *La lutte de classes sous la première Republique. Bourgeois et "bras nus" (1793-1797),* Gallimard, París, 1946, p. 84, reimpresión, 1969.

consideraba la vida social como una "guerra de todos contra todos"; los artesanos ingenuos de la liga de los comunistas de Londres tenían por divisa que "Todos los hombres son hermanos". Para el proletariado, que carece de propiedad privada (de medios de producción, etc.), lo "social, lo "público" no tiene necesidad de estar encarnado en un Ser superior frente al particularismo de los individuos; es inmanente al "pueblo", se presenta como una cualidad intrínseca al conjunto de los trabajadores. En la medida en que no es propietario y que no se deja arrastrar por la "libre competencia", el proletariado *puede* escapar a la alienación política burguesa y a sus mitos. Por otra parte, la significación histórica de la revolución proletaria es esencialmente diferente de la "toma del poder" burguesa: será una autoliberación o no será nada. La burguesía puede convertirse en "clase dominante" aun sin una acción histórica consciente, porque la revolución burguesa pertenece al reino de la necesidad; aun si esta acción es alienada, se orienta hacia fines ilusorios, se inspira en mitos, la "trampa de la razón" de la evolución económica y social le dará la victoria. La revolución burguesa es la realización inmediata del ser social de la burguesía; las barreras que se oponen a esta realización son puramente exteriores; no suponen ninguna "autotransformación" de la clase: este proceso "automático" alienado, necesario, puede cobrar fácilmente la forma mitológica de un Liberador personal exterior. La revolución proletaria, por el contrario, tiene que ser la primera transformación *consciente* de la sociedad, el primer paso en el "reino de la libertad", el instante histórico en que los individuos que hasta entonces habían sido objetos y productos de la historia se "ponen" como sujetos y productores; no realizan el estado inmediato del proletariado, sino que, a la inversa, implica para él una "superación de sí mismo" por la toma de conciencia y por la acción revolucio-

naria.[33] Como escribió Engels en su "testamento político" (el prefacio de 1895 a *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*): "La época de los ataques por sorpresa, de las revoluciones hechas por pequeñas minorías conscientes a la cabeza de las masas inconscientes, ha pasado. Allí donde se trate de una transformación completa de la organización social, tienen que intervenir directamente las masas, tienen que haber comprendido ya por sí mismas de qué se trata, por qué dan su sangre y su vida".[34]

No obstante, hay que señalar que en algunos períodos, por toda una serie de razones que es preciso estudiar concretamente en cada caso, algunos dirigentes, la vanguardia o inclusive una gran parte de la masa vuelven a tomar por su cuenta la mitología burguesa, o retornan a formas de organización y de acción pasadas (utopismo, conjuración, etc.). Por ejemplo, en el siglo XIX se observa la reaparición, en el seno de algunos sectores de la clase obrera, del mito del hombre providencial: es el "flirteo" de Proudhon, Weitling y de algunos grupos obreros con Napoleón III, de Lassalle con Bismarck, etc.

Por otra parte, la utopía y la sociedad secreta reaparecen después de 1848 y persisten con formas diversas (proudhonismo, blanquismo) hasta la Comuna de 1871. Así también, habría que interpretar en el mismo sentido lo que se ha convenido en llamar el "culto a la personalidad" en el movimiento obrero del siglo XX.

Las condiciones más favorables a la aparición de estos fenómenos de "regresión ideológica" son:

[33] Cf. Lukács, *Histoire et conscience de classe*, pp. 96-7; A. Gorz, *La morale de l'histoire*, Éd. du Seuil, París, 1959, p. 175; R. Luxemburgo, *Masses et chefs*, en *Marxisme contre dictature*, Éd. Spartacus, París, 1946, p. 37.

[34] En Marx-Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, t. I, p. 120.

a) la debilidad, la falta de madurez, el bajo nivel de conciencia del movimiento obrero;

b) las derrotas del proletariado, los retrocesos de la revolución, las decepciones y los desalientos de las masas;

c) el aislamiento de la vanguardia, la burocratización, el abismo que se abre entre los dirigentes y la masa. A la coyuntura revolucionaria corresponde la tendencia hacia la autoemancipación, a la victoria de la contrarrevolución, el retorno a los mitos mesiánicos, a la utopía y al jacobino-maquiavelismo.

c] *El "comunismo de masas" de Marx*

Las consecuencias socioeconómicas de la Revolución industrial se ponen cada vez más de manifiesto en Europa durante el período de 1830 a 1848: crecimiento de las ciudades, desarrollo de la industria y el comercio, concentración y acrecentamiento numérico del proletariado, pauperización y proletarización del artesanado, etc. Estas transformaciones determinan, mediata o inmediatamente, un gran reforzamiento y una reorientación del movimiento obrero. De esta manera vemos cómo en Francia se constituyen agrupamientos y corrientes obreras autónomos, separados del republicanismo o del jacobinismo puramente burgués: es el surgimiento de las "uniones obreras", de las sociedades de resistencia, de las sociedades secretas de composición e ideología obrera, del comunismo neobabouvista, es la oleada de coaliciones, huelgas, motines e insurrecciones populares. En Inglaterra los sindicatos se desarrollan, las masas obreras se organizan políticamente (cartismo), las huelgas y las sublevaciones no cesan. En Alemania aparecen las primeras asociaciones obreras, y también las primeras rebeliones de trabajadores. En el exilio, los artesanos alemanes constituyen sociedades secretas babouvistas. En re-

sumen, la clase obrera europea hace acto de aparición en el escenario de la historia; comienza a obrar a través de sus propias organizaciones y a esbozar su propio programa.

Marx pudo entender el rasgo común de estas experiencias y desarrollar en una teoría coherente la tendencia más o menos vaga y fragmentaria hacia el comunismo y la autoemancipación; y fue capaz de entender y de expresar el movimiento real del proletariado porque, desde 1843, quería "dar al mundo conciencia de su conciencia,... explicarle sus propias acciones" [35] y no invetnar e imponer un nuevo sistema dogmático hecho ex profeso.

La idea central del "comunismo de masas" de Marx es la de la autoliberación de las masas por la revolución comunista. Esta idea, o mejor dicho, esta constelación significativa de ideas consta de tres momentos dialécticamente ligados, de tres perspectivas que se implican mutuamente:

a) comprobación de la naturaleza potencialmente revolucionaria del proletariado:

b) tendencia del proletariado a la conciencia comunista, en el transcurso de su praxis revolucionaria;

c) papel correspondiente a los comunistas para desarrollar esta tendencia hacia la coherencia total. En esta triple acción la estructura criticopráctica del pensamiento de Marx se manifiesta claramente: a partir de la reflexión crítica sobre lo real se desprende una posibilidad y sobre esta posibilidad funda un proyecto de acción transformadora.

La doctrina de la revolución comunista de masas de Marx es una teoría política *realista* porque descansa en un análisis "crítico-científico" de la sociedad capitalista: la posibilidad de transformación de la realidad social está inscrita en lo real mismo. [36]

[35] Marx, *Lettre à Ruge,* en *Œuvres philosophiques,* t. v. p. 210.

[36] Cf. C. Lefort, *op. cit.,* p. 117.

La hipótesis del carácter potencialmente revolucionario y comunista del proletariado es el vínculo, la liga orgánica entre la teoría política de Marx y su sociología, su economía, su filosofía de la historia, etc.: el "comunismo de masas" supone toda la *Weltanschauung* de Marx, es una totalidad parcial articulada en el interior de esta totalidad más vasta.

En esta concepción, el papel desempeñado por los *comunistas* (término amplio que abarca, para Marx, a los ideólogos, a los dirigentes políticos y a la vanguardia del proletariado) es cualitativamente diferente del de los héroes jacobinos o de los conjurados revolucionarios: son los "catalizadores" de la totalidad en el seno del movimiento obrero; su función es la de vincular cada reivindicación limitada, cada lucha nacional, cada momento parcial al movimiento total (a la meta final, la lucha internacional, etc.);[37] a diferencia de los ideólogos del "salvador", o de los partidarios de la sociedad de conspiradores, para los cuales la separación entre el "interés general" y la masa está institucionalizada, porque los hombres son necesariamente particularistas, corrompidos o ignorantes, Marx se niega a abrir una fosa entre los comunistas y el proletariado, porque su separación es provicional, porque el proletariado tiende hacia la totalidad, hacia el comunismo, hacia la revolución. El doctrinario burgués aliena la "to-

[37] Cf. Lenin, *¿Qué hacer?*, en *Obras escogidas en tres tomos*, Editorial Progreso, Moscú, 1966, t. II, p. 117: "El socialdemócrata no debe tener como ideal al secretario del sindicato, sino al *tribuno popular* que sabe reaccionar contra toda manifestación de arbitrariedad y de opresión, dondequiera que se produzca, cualquiera que sea la clase o capa social a la que le toque sufrir, que sepa generalizar todos estos hechos para componer un cuadro completo de la violencia policiaca y de la explotación capitalista, que sepa aprovechar la menor oportunidad para exponer *ante todos* sus convicciones socialistas y sus reinvindicaciones democráticas, para explicar *a todos* y a cada uno el alcance histórico y mundial de la lucha emancipadora del proletariado".

talidad" en un individuo o en una institución, porque considera esencialmente particularista a la sociedad civil; el conjurado ve en su secta secreta al único portador de la "totalidad", porque le parece que la masa obrera está condenada al oscurantismo mientras subsista el régimen capitalista; Marx considera su papel y el de los comunistas como un instrumento de la autoliberación de las masas, porque asiste al nacimiento de un movimiento obrero autónomo y cree que dicho movimiento es capaz de elevarse a la conciencia de su tarea histórica.

1

EL PASO AL COMUNISMO (1842-1844)

I. LA "RHEINISCHE ZEITUNG"

La *Rheinische Zeitung* fue el fruto de un matrimonio de breve duración entre el hegelianismo de izquierda y la burguesía liberal. Si la izquierda hegeliana hubiese nacido en el seno de la burguesía renana, su asociación en un órgano común no necesitaría una explicación complementaria. Ahora bien, es sabido que la *intelligentsia* joven hegeliana se reclutaba sobre todo en las capas medias (con algunas excepciones, la más notable de las cuales fue el industrial Mevissen, que por lo demás se mantuvo siempre un poco al margen del movimiento), que sus especulaciones filosóficas y teológicas estaban muy alejadas de las preocupaciones concretas y materiales de los industriales y comerciantes renanos y que, por último, su concepción hegeliana del Estado se hallaba en las antípodas del liberalismo librecambista de un Camphausen.

No obstante, a pesar de estas divergencias (que provocaron graves fricciones en el interior de *la Rheinische Zeitung,* y condujeron luego, después de 1843, a la ruptura completa), los dos grupos lograron encontrar un terreno común en la oposición al Estado prusiano burocrático-feudal (oposición "crítica" para unos, moderada y "constructiva" para los otros) y en la defensa de las libertades amenazadas por el absolutismo real (libertad de prensa para los hegelianos, de la industria para los burgueses). Así, pues, en cierta manera, la evolución del Estado prusiano

y la ruina de las esperanzas cifradas en el "liberalismo" del rey Federico Guillermo IV provocaron una evolución que condujo a las dos partes a encontrarse en el seno de la *Rheinische Zeitung*.

Durante la época de 1838-1840, la mayoría de los jóvenes hegelianos se agitaban en el cielo de la crítica teológica; el grupo más "politizado", representado por Ruge y los *Anales de Halle*, se situaba bajo el signo de la unión entre la filosofía y el protestantismo y pretendía ser el ideólogo del Estado prusiano nacional en lucha contra el catolicismo ultramontano. En 1840, la elevación al trono de Federico Guillermo IV fue recibida por los neohegelianos como el primer paso hacia la transformación de Prusia en Estado racional: "la primavera ha hecho reverdecer todos los corazones", "un alba de esperanza se refleja en todos los rostros", escribió B. Bauer a propósito de este acontecimiento.[1] Sin embargo, el nuevo rey no tardó en mostrar su verdadero rostro, pietista, romántico y reaccionario; el odio que sentía contra el hegelianismo se manifestó en la prohibión impuesta a las revistas de esta tendencia (supresión de los *Anales de Halle*, en junio de 1841, de la revista *Athenäum* en diciembre) y por la expulsión de los profesores hegelianos de las universidades; el punto culminante se alcanzó con la destitución de Bruno Bauer en marzo de 1842. El movimiento joven-hegeliano fue brutalmente obligado "a poner de nuevo los pies sobre la tierra", y vio cómo el Estado suprimía sus medios de expresión tradicionales (revistas filosóficas, cátedras universitarias) las cuales eran también, al menos para algunos, medios de existencia. No les quedaban más que tres posibilidades:

[1] Bruno Bauer, *Der Aufstan und Falt des deutschen Radikalismus vom Jahre 1842*, Berlín, 1850 (2a. ed.), p. 5; cf. A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, Presses Universitaires de France, París, 1958, t. I, p. 165.

1] capitular, abandonar la lucha política, sumarse al gobierno o desaparecer;

2] emigrar a Francia o a Suiza y proseguir el combate desde el extranjero, como Heine y Börne lo habían hecho después de 1830 (y como ellos mismos, en gran parte, lo harían en 1843);

3] aliarse a una clase social poderosa por intermedio de un movimiento político concreto, capaz de hacer resistencia al absolutismo prusiano y de abrirles caminos de expresión; este movimiento fue el liberalismo burgués renano.

Así, pues, la intervención reaccionaria del Estado prusiano sacó a los hegelianos de izquierda de la crítica literaria, teológica y filosófica en la que se habían apostado desde 1840 y los arrojó a la oposición política, en brazos de la burguesía renana.

A su vez, los liberales renanos, cuyas esperanzas constitucionales y cuyas ilusiones acerca del liberalismo del nuevo rey habían sufrido amarga decepción en 1840,[2] sentían la necesidad de instrumentos ideológicos (jurídicos, económicos, filosóficos) para la oposición "constructiva" que pretendían hacer al Estado prusiano.

La evolución de Marx se inserta en este marco general: miembro del "Club de los Doctores" de Berlín, amigo de Bruno Bauer, autor de una brillante tesis de doctorado, se veía irresistiblemente llevado hacia la carrera universitaria. Y, si es cierto que, desde septiembre de 1841, había participado en las discusiones preliminares a la fundación de la *Rheinische Zeitung*[3] y que en febrero de 1842 escribió un artículo político-filosófico sobre la censura[4] (publicado en 1843 en las *Anekdota*), no se

[2] J. Droz, *Le libéralisme rhénan, 1815-1848,* Sorlot, París, 1940, pp. 223-5.

[3] A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels,* t. II (1958) pp. 8-9.

[4] *Karl Marx, Chronik seines Lebens in Einzeldaten* (abre-

lanzó decididamente al periodismo y a la vida política sino después de la destitución de Bauer. Es difícil imaginarse lo que habría pasado si el gobierno prusiano no hubiese destituido a Bauer, y si el hegelianismo de izquierda hubiese sido canalizado, "sublimado" y neutralizado por la vida universitaria. Una sola cosa es segura: esta destitución brutal, a la cual los jóvenes hegelianos dieron la importancia de un acontecimiento histórico y de un símbolo de la política reaccionaria del Estado prusiano,[5] fue decisiva para la "politización" radical del hegelianismo de izquierda en general y de Marx en particular:[6] al consumar la ruptura entre el neohegelianismo y el gobierno, y al cerrarles las puertas de la universidad, esta medida obligó a la filosofía a "instalarse en los periódicos", a "volverse profana"[7] y a ocuparse de problemas políticos y sociales concretos.

El período de la *Rheinische Zeitung* fue una fase decisiva en la evolución del joven Marx: señaló, al mismo tiempo, su ingreso en la vida política y su primer enfrentamiento a "cuestiones materiales". En un célebre comentario a propósito de esta época, redactado en 1859, Marx escribió: "En 1842-43, siendo redactor de la *Gaceta del Rin* me vi por primera vez en el trance difícil de tener que opinar acerca de los llamados intereses materiales. Los debates de la Dieta renana sobre la tala furtiva y la parcelación de la propiedad del suelo, la polémica oficial

viado: *Chronik*), Instituto Marx-Engels-Lenin, Moscú, Editorial Marx-Engels, 1934, p. 10.

[5] Cornu, *op. cit.*, II, p. 34.

[6] Marx estaba directamente relacionado con la Universidad de Bonn, para la cual, en enero de 1842 todavía, preparaba una reedición amplificada de su tesis, con el objeto de obtener su calificación para la enseñanza superior. Véase *Chronik*, p. 10.

[7] Expresiones utilizadas por Marx en su artículo contra la *Gaceta de Colonia* del 14 de julio de 1842 en *Œuvres philosophiques*, Éd. Costes, París, 1948, vol. V, p. 98.

mantenida entre el señor von Schaper, a la sazón gobernador de la provincia renana, y la *Gaceta del Rin* acerca de la situación de los campesinos del Mosela y, finalmente, los debates sobre el libre cambio y el proteccionismo, fue lo que me movió a ocuparme por vez primera de cuestiones económicas".[8] Engels va más lejos aún en una carta a R. Fischer, del 3 de abril de 1893: "He oído decir siempre a Marx que fue mediante el estudio de la ley acerca del robo de leña y de la situación de los campesinos del Mosela como se vio llevado a pasar de la política pura al estudio de las cuestiones económicas y, por eso mismo, al socialismo".[9] Por último, Lenin, para resumir la significación de este período, escribió inclusive que "es aquí donde se ve a Marx pasar del idealismo al materialismo y del democratismo revolucionario al comunismo".[10]

Estas observaciones, correctas en su generalidad, han dado inspiración, sin embargo, a cierto número de trabajos deformadores, en los que se ha buscado, en frases separadas del conjunto, un contenido *ya* comunista o *ya* materialista. Ahora bien, si es cierto que podemos encontrar en los artículos de Marx publicados en la *Rheinische Zeitung* indicios que abren el camino para la comprensión de su evolución posterior (y la comparación con las obras "maduras" es un instrumento válido en esta investigación) es no menos importante descubrir en estos textos todo lo que es *todavía* neohegelianismo, *todavía* "ideología alemana". Sobre todo, conviene considerar estos escritos como estructuras relativamente coherentes, conjuntos a los que hay que considerar como tales y de los que no pueden aislarse

[8] Marx, *Prólogo de la "Contribución a la crítica de la economía política"*, en Marx-Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Ed. Progreso, Moscú, 1966, t. I, pp. 346-7.

[9] En A. Cornu, *op. cit.* II, p. 95.

[10] Lenin, *Karl Marx*, en *Œuvres*, tomo 21, p. 75.

algunos elementos sin hacerles perder toda su significación.

Nuestra tarea, aquí, consistirá en captar, en estos artículos, la posición de Marx frente a algunos problemas (el interés privado, la miseria, el comunismo, las relaciones entre la filosofía y el mundo), posición que permite comprender no sólo su futura adhesión al comunismo, sino también la *forma particular* que su comunismo cobró a comienzos de 1844.

a] *El Estado y el interés privado*

Desde su primer artículo de la *Rheinische Zeitung*, a propósito de los debates sobre la libertad de prensa en la Dieta renana, toda la distancia que separa a Marx del liberalismo burgués renano se manifiesta claramente: su crítica no se dirige solamente contra los diputados burgueses del "estado de las ciudades" (*Stand der Städte*) que se oponen a la libertad de prensa, a los que considera como *burgueses* y no como *ciudadanos* y los califica de "reaccionarios de las ciudades" (*städtischen Reaktion*).[11] Observa que, además, la indecisión y las "medias-medidas" (*Halbheit*) caracterizaban a todo ese Estado,[12] puesto que los seudodefensores burgueses de la libertad de prensa no difieren, por el contenido fundamental de sus discursos, de sus enemigos: no quieren más que tres octavos de libertad, son un ejemplo de la "impotencia natural de un semiliberalismo". [13]

[11] Marx, *Œuvres philosophiques*, v, pp. 71, 73; Marx-Engels, *Werke*, t. 1, Dietz Verlag, Berlín, 1961, pp. 65, 67. (Utilizaré la traducción Molitor de las obras de Marx introduciendo las [numerosas] correcciones necesarias; cada vez que se corrija una falta, añadiré a las notas la referencia al texto original, en la edición *Werke*, Dietz Verlag, y, en caso de ser necesario, los términos alemanes mismos.)

[12] *Œuvres philosophiques* (abreviado: *Œuvres*), v, p. 73; *Werke*, 1, p. 67.

[13] *Œuvres*, v, pp. 88, 90; *Werke*, 1, pp. 75-76.

Esta indecisión y esta impotencia no son cosa del azar; en su artículo sobre los robos de leña, Marx escribió que el interés privado (cuya alma es "mezquina, estúpida [*geistlos,* literalmente "carente de espíritu"] y egoísta" [14] es "cobarde siempre, porque su corazón, su alma es un objeto exterior, que siempre se le puede arrancar y echar a perder".[15] Esta afirmación es esencial para comprender la evolución de Marx, porque lleva en germen un corolario que se explicitará en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: el propietario privado es siempre cobarde y egoísta; sólo quienes están desposeídos de todo y "no tienen nada que perder" son capaces del valor, de la energía revolucionaria y de la identificación con el interés general.

El mayor reproche que hace Marx al interés privado, representado en este artículo por los propietarios de bosques, cuya "alma miserable jamás ha sido iluminada ni atravesada por un pensamiento de Estado", [16] es su pretensión de transformar al Estado en instrumento propio, a las autoridades del Estado en criados a su servicio, a los órganos del Estado en "orejas, ojos, brazos y piernas", con los cuales el interés del propietario de bosques escucha, espía, evalúa, protege, agarra y corre". [17] Si en el artículo acerca de la libertad de prensa se podría creer aún que Marx oponía un "verdadero liberalismo" al "semiliberalismo" de los representantes burgueses ante la Dieta renana, vemos ahora que la concepción que Marx se hace del Estado se inspira en Hegel y es totalmente contraria a la idea del Estado "gendarme" propia del liberalismo clásico. Esta concepción está claramente desarrollada en el artículo sobre la representación por estados

[14] *Œuvres,* v, p. 137; *Werke,* p. 120.
[15] *Œuvres,* v, p. 139.
[16] *Ibid.,* p. 147.
[17] *Ibid.,* p. 155.

(ständische Ausschüsse), en el que Marx opone la "vida orgánica del Estado" a las "esferas de la vida no "estatal", la "razón de Estado" a las "necesidades de los intereses privados", la "inteligencia política" a los "intereses particulares", los "elementos del Estado" a las "cosas pasivas, materiales, sin espíritu y sin autonomía", y termina afirmando: "En un verdadero Estado no existen bienes raíces ni industrias, ni sustancia material que puedan, en calidad de elemento bruto, ponerse de acuerdo con el Estado; existen solamente fuerzas espirituales, y solamente en su reconstrucción por el Estado, en su renacimiento político, son admitidas en el Estado las fuerzas naturales". [18]

Maximilien Rubel, que trata de demostrar (en vano) que Marx se encontraba ya en esta época "liberado casi totalmente" de la concepción hegeliana del Estado, [19] no ve en estas últimas líneas más que un verdadero acto de pasapasa" por el cual Marx "niega al Estado al sublimarlo" y "no concede a la representación política más atributo que la de una función espiritual", dialéctica, ante la cual "la censura debería encontrarse desarmada". [20]

Ahora bien, la verdad es completamente diferente: para Marx, insistir en el carácter espiritual del Estado no es ni un acto de pasapasa, ni una trampa para engañar a la censura y todavía menos una "negación" socarrona del Estado sino, por el contrario, la afirmación de la superioridad del "espíritu del Estado" sobre los "intereses materiales", egoístas, e inclusive, de manera general, del "espíritu" sobre la "materia". Vemos de tal manera, en la mayoría de sus artículos de la *Rheinische Zeitung*, fórmulas

[18] *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA), Marx-Engels Archiv, t 1, 1/2, Frankfurt a. M., 1927, pp. 326, 332, 334, 335.

[19] M. Rubel, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, pp. 42-43.

[20] *Ibid.*, p. 49

que oponen las "luchas espirituales" a las luchas materiales", "groseras y concretas";[21] la más característica es aquella en la cual critica al "materialismo depravado" que peca contra "el espíritu de los pueblos y de la humanidad", porque se niega a "dar a cada cuestión material una solución política, es decir, una solución conforme a la razón y a la moralidad del Estado".[22]

De tal manera, vemos cómo se va trazando un esquema político filosófico que supone dos esferas fundamentales (y, sin duda, la segunda es la "verdad" de la primera): de una parte, materia-pasividad-sociedad-civil-interés privado-burgués; y de la otra Espíritu-actividad-Estado-interés general-ciudadanos. La inspiración de ese esquema es *esencialmente hegeliana*,[23] y sin esta observación fundamental queda

[21] *Debates sobre la libertad de prensa y publicaciones de las discusiones de la Dieta*, en *Œuvres*, V, p. 61.

[22] *La ley sobre los robos de leña*, en *Œuvres*, V, p. 185; *Werke*, I, p. 147.

[23] Véase Hegel, *Grundlingen der Philosophie des Rechts*, Berlín, 1821 (*Principes de philosophie du droit*, Gallimard, París, 1940, trad A. Kaan).

§ 288: la propiedad y el interés privado de las esferas particulares: "deben estar subordinadas al interés superior del Estado" (p. 226);

§ 289: "el mantenimiento del interés general del Estado y de la legalidad, en medio de los derechos particulares, la reducción de éstos a aquéllos, exigen una vigilancia efectuada por representantes del poder gubernamental..." (p. 226);

§ 258: "no hay que confundir al Estado con la sociedad civil, ni asignarle el destino de velar por la seguridad y la protección de la propiedad y de la seguridad personales" (página 190).

Este esquema fue adoptado también por Ruge, Feuerbach, etc. Con fundamento en el mismo, Ruge criticará a los artesanos comunistas de París en 1844, así como la revolución de los tejedores de Silesia: el sufrimiento de los artesanos es un mal privado, "una herida parcial", y el movimiento de los tejedores carece de "espíritu político". (Cf. la carta a Fleischer del 9 de julio de 1844, en A. Ruge, *Briefwechsel und Tagebuchblätter 1825-1880*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín, 1886, I, p. 359.) En cierta forma, la ruptura de Marx

uno condenado a no ver efectivamente más que actos de pasapasa; sin embargo, en lo que respecta a algunos problemas concretos, Marx se aparta ya de Hegel. En primer lugar, evidentemente, como la mayoría de los hegelianos de izquierda, rechaza la identificación del Estado prusiano existente con el "Estado racional acabado", y tiende hacia una posición decididamente democrática. Pero también, y me parece ser muy importante esto, encontramos en dichos artículos una crítica virulenta y radical que buscaríamos en vano en Hegel: condenación de los intereses particulares y de los propietarios privados (egoístas, cobardes, estúpidos, etc.), pesimismo en lo que respecta a la posibilidad de llevarlos a armonizar con el interés general del Estado. Esta diferencia puede explicarse fácilmente por:

a) el desarrollo considerable de los "intereses privados" burgueses en Alemania desde la época en que Hegel había redactado los *Principios de filosofía del derecho* (1820);

b) el rechazo, por Marx, de las soluciones hegelianas al conflicto Estado-sociedad civil: corporaciones, burocracia, etc.;

c) la influencia en él del socialismo francés y de Moses Hess (crítica de la propiedad, del egoísmo, etcétera).

En pocas palabras, aunque permanece aún vinculado a la concepción hegeliana del Estado racional, Marx se lanza ya, a través de la crítica del Estado prusiano burocrático y feudal, por el camino que desembocará, en 1843, en la ruptura total con Hegel y, a través de la crítica del "egoísmo privado", por el que lo conducirá al comunismo.

Sin embargo, lo que nos interesa, en el marco de este trabajo, no es la concepción marxiana del Estado, como tal, sino la relación entre esta concep-

con Ruge, en 1844, es también su ruptura final con la *Filosofía del Estado de Hegel.*

ción y la actitud de Marx respecto del proletariado (o, mejor dicho, respecto de los "pobres", ya que el proletariado propiamente dicho está ausente de los artículos estudiados). Esta actitud no puede captarse más que a la luz de la contradicción Estado-sociedad civil tal como la concibe Marx.

b] *El sufrimiento de los pobres*

Hegel veía en la existencia de dos polos, el del lujo y el de la miseria de la sociedad civil, una consecuencia del desarrollo del "sistema de las necesidades", es decir, de la *bürgerliche Gesellschaft* misma.[24] Marx, después de haber criticado el egoísmo de los propietarios ricos, se pone a reflexionar sobre el problema de la miseria en Alemania; pero, a diferencia de Hegel,[25] realiza ardientemente la defensa de los pobres y de sus derechos amenazados. Sin embargo, a pesar de toda su simpatía por los apuros de los "ladrones de leña" y de los viñadores del Mosela, Marx interpreta su situación con las mismas categorías neohegelianas, que emplea para criticar los intereses privados de los propietarios: estos apuros (*Not*: miseria, necesidad) pertenecen al sistema de las necesidades, a la sociedad civil, a la esfera privada; son "intereses privados que sufren" y sólo gracias a la acción generalizadora de la prensa libre este "sufrimiento privado" (*Privatleiden*) se convierte en "sufrimiento de Estado" (*Staatsleiden*) y este interés particular en interés general.[26] Además,

[24] Hegel, *op. cit.*, § 185, 195, 243, 245, pp. 154, 160, 183, 184.

[25] Hegel, *op. cit.*, § 245, p. 184: "El medio más directo que se ha encontrado contra la pobreza, y contra la desaparición del honor y del pudor, bases subjetivas de la sociedad, y contra la pereza y el despilfarro que engendran a la plebe ha sido, sobre todo en Escocia, abandonar a los pobres a su destino y hacerlos depender de la mendicidad pública".

[26] *Rechtfertigung des... Korrespondenten von der Mosel*, en *Werke*, 1, pp. 189-90.

ya en su primer artículo (sobre la libertad de prensa) observaba que la falta de una prensa verdaderamente libre ejerce una acción desmoralizadora, que aparta al pueblo de la vida política y lo convierte en un "populacho privado" (*Privatpöbel*).[27]

"Sufrimiento privado", "interés particular", "populacho privado"; otras tantas expresiones que nos muestran que Marx está del lado de los pobres (todo su artículo sobre los robos de leña es una defensa valerosa, inflamada e indignada de los miserables perseguidos y explotados por los propietarios de los bosques), pero que todavía es prisionero del esquema hegeliano de la superioridad de los asuntos espirituales y generales del Estado sobre los asuntos materiales y particulares de la esfera privada.

Así también, Marx no ve en la miseria de los campesinos más que su aspecto pasivo; sus necesidades, sus apuros y sufrimiento. Por otra parte, la palabra alemana misma (*Leiden*) que emplea constantemente a propósito de los pobres significa, al mismo tiempo, "sufrimiento" y "pasividad" y se emplea para designar a todas las formas pasivas del sufrimiento: "soportar, tolerar, sufrir", etc. Puede explicarse esta actitud por su origen neohegeliano ("espíritu activo" contra "materia pasiva"); pero hay que subrayar también que el objeto mismo de la atención de Marx en sus artículos era la miseria *campesina,* que era y siguió siendo durante el siglo XIX esencialmente pasiva, y no la miseria *obrera* cuyo lado *activo* era ya muy visible, por lo menos en Francia y en Inglaterra: es notable que la palabra "proletariado" no aparezca en *ninguno* de sus artículos que publicó en la *Rheinische Zeitung.*

Una vez reconocido esto, de todas maneras hay que señalar que Marx descubre ya en estos "pobres" algunas características esenciales que pertenecen también al proletariado: son una "raza" que "por toda

[27] *Œuvres,* V, p. 67; *Werke,* 1, p. 64.

propiedad no tiene más que los innumerables brazos que le sirven para recoger los frutos de la tierra para las razas superiores",[28] que "no ha encontrado aún en la organización consciente del Estado el lugar que le corresponde",[29] que está "política y socialmente despojada" y "no posee nada"[30] y, finalmente, que por intermedio de sus representantes en la Dieta renana ha sido la única que ha defendido seriamente la libertad.[31]

De tal manera vemos cómo pudo aparecer una idea que tendrá una importancia fundamental en el paso de Marx al comunismo: el egoísmo de los *propietarios* los lleva a hundirse en el pantano del "semiliberalismo impotente"; sólo los *"desposeídos"* (*Besitzlose*) son radicalmente libertarios. Pero es probable que, en 1842, Marx no hubiera aún desarrollado todas las implicaciones de sus observaciones a propósito de los debates en la Dieta, y que haya considerado la miseria no como un fermento de rebelión emancipadora sino como un "objeto" (*Gegenstand*), una "situación" (*Zustand*), que es preciso reconocer y a la cual el Estado debería prestar ayuda.[32]

c] *El comunismo*

El primer dato que hay que tomar en consideración en el estudio de la actitud de Marx frente al comunismo, en 1842, es el de su relativa ignorancia

[28] Artículos sobre los robos de leña, *Œuvres*, v, p. 128. Marx se refiere evidentemente a los siervos de la gleba y no al proletariado industrial.

[29] *Ibid.*, p. 135.

[30] *Ibid.*, p. 126; *Werke*, 1, p. 115.

[31] Con excepción del relator, Marx no menciona como verdaderos defensores de la libertad de prensa en los debates de la Dieta más que a algunos diputados campesinos o del "cuarto Estado". Cf. *Œuvres*, v, pp. 84, 88.

[32] *Rechtfertigung des... Korrespondenten von der Mosel*, en *Werge*, v, pp. 188, 190, 193.

del tema, que confiesa en el artículo mismo de la *Rheinische Zeitung,* y que confirma en su breve "autobiografía intelectual" de 1859: "...en aquellos tiempos en que el buen deseo de marchar en vanguardia superaba con mucho el conocimiento de la materia, la *Gaceta del Rin* dejaba traslucir un eco del socialismo y de comunismo francés, teñido de un tenue matiz filosófico. Yo me declaré en contra de aquellas chapucerías, pero confesando al mismo tiempo redondamente, en una controversia con la *Gaceta General de Augsburgo,* que mis estudios hasta entonces no me permitían aventurar ningún juicio acerca del contenido propiamente dicho de las tendencias francesas".[33]

¿Cuáles podrían ser los conocimientos de Marx, en esta época, acerca de las teorías socialistas y comunistas? Mencionaremos, en primer lugar, evidentemente, el "débil eco" alemán que se manifestaba en la *Rheinische* por Moses Hess, sobre todo, cuya influencia en Marx no debe subestimarse de ninguna manera. Entre los autores franceses contemporáneos, el único al que se menciona varias veces, y con aprobación, es Proudhon, al que se califica de "el más penetrante" y "el más consecuente" de los escritores socialistas.[34] Marx se apropia de buen grado de sus fórmulas más originales, por ejemplo al preguntarse en el artículo acerca de los robos de leña si toda propiedad privada no podría ser considerada como

[33] *Prólogo de la "Contribución a la crítica de la economía política", op. cit.,* p. 347.

[34] Véase el artículo *A propósito de comunismo,* en *Œuvres,* v, p. 115, *Werke,* 1, p. 108; Nota de la Redacción, *Rheinische Zeitung,* 7 de enero de 1843, en MEGA, I, 1/2, pp. 141-2.

[35] *Œuvres,* v, p. 123: "Si toda violación de la propiedad, sin distinción ni determinación más precisa, se llama robo, ¿toda propiedad no sería robo? ¿Acaso por mi propiedad privada no excluye a todo tercero de esta propiedad? ¿Acaso no lesiono, de tal manera, su derecho de propiedad?"

un robo.[35] En lo que respecta a los otros dos autores citados en el artículo a propósito del comunismo, Leroux y Considerant, la mención de su nombre puede explicarse por el hecho de que se encontraban presentes en el congreso de sabios de Estrasburgo, el informe acerca del cual en la *Rheinische Zeitung* había provocado la polémica con la *Augsburger A. Zeitung*;[36] por lo demás, estos autores habían sido abundantemente citados y discutidos por Proudhon en *Qu'est-ce que la propriété*: la simple mención de su nombre no basta para probar un contacto directo de Marx con sus trabajos. Finalmente, en enero de 1843, aparecen las primeras referencias a teóricos propiamente comunistas; en un artículo del 12 de enero, Marx cita textualmente una frase de Dezamy (lo que supone la lectura de su obra);[37] y en una nota de la redacción del 7 de enero se habla del periódico *La Fraternité*, que era órgano de una tendencia comunista babouvista (Lahautière y Choron).[38]

Según estos indicios, al parecer, Phoudhon y Dezamy son los únicos socialistas franceses de los que se puede afirmar, con alguna dosis de probabilidad, que fueron leídos por Marx mientras estuvo a la cabeza de la *Rheinische Zeitung*. Esta elección es muy significativa, puesto que se trata de pensadores al margen de las sectas utópicas y dogmáticas (saint-simonianos, fourieristas, cabetistas, etc.) y, lo que los separa claramente de la mayoría de los socialistas

[36] F. Mehring, *Geschichte der deutschen Sozial-demokratie*, Dietz Verlag, Berlín, 1960, I, p. 140.

[37] *Nachwort zu einer Korrespondenz aus München*, en MEGA, I, 1/1, p. 314; la frase de Dezamy: "Que el señor Cabet no se desanime, con tantos títulos no habrá de tardar en obtener sus inválidos", está tomado del libro *Calomnies et politique de M. Cabet*, París, 1842, p. 7.

[38] MEGA, I, 1/2, pp. 141-2; sobre *La Fraternité*, cf. Volguine, *Idées socialistes et communistes dans les sociétés secrètes, 1835-1840*, en *Questions d'histoire*, 1954, t. 2, pp. 27-8.

franceses, *materialistas* y antirreligiosos. Ahora bien, si consideramos que:

a) el utopismo y el "neocristianismo" místico era el aspecto de las teorías francesas más criticado por los jóvenes hegelianos, ateos en general, y por Marx en particular;

b) que desde 1842 hasta 1845 estos dos autores, en opinión de Marx, eran los más dignos de interés y los que más se acercaban en Francia a un "socialismo científico",

podemos formular la hipótesis de que, desde la época de la *Rheinische Zeitung,* Marx no era completamente hostil al comunismo y que observaba con interés el trabajo de los socialistas franceses menos dogmáticos.

En efecto, el artículo sobre el comunismo revela una profunda *ambivalencia* de Marx frente a las teorías socialistas. A primera vista, parece rechazarlas completamente: "La *Rheinische Zeitung* que ni siquiera puede conceder a las ideas comunistas, en su forma actual, una realidad teórica y, menos aún, por consiguiente, desear o creer posible simplemente su realización práctica, someterá estas ideas a una crítica profunda".[39] Sin embargo, si observamos desde más cerca, se establece una primera distinción entre las manifestaciones alemanas del comunismo (demagogia de algunos sectores reaccionarios o fraseología vacía de literatos)[40] y las teorías francesas de Leroux,

[39] *Œuvres,* v, p. 115.

[40] *Ibid,* p. 114: "Sin esto, ¿habríais dejado pasar inadvertido el hecho sorprendente de que los principios comunistas no son propagados en Alemania por los liberales, sino por vuestros amigos *reaccionarios?*". "*¿Quién habla de corporaciones obreras?* Los reaccionarios... ¿Quién pues polemiza contra el *fraccionamiento de los bienes raíces?* Los reaccionarios. En un artículo feudalista aparecido muy recientemente (Kosegarten, el fraccionamiento), se ha llegado hasta el extremo de decir que la *propiedad privada* es un privilegio. Tal es el principio de *Fourier.* Una vez de acuerdo acerca de los principios, ¿no

Considerant y sobre todo Proudhon. Es preciso tomarse en serio estos trabajos teóricos; para criticarlos, "no basta con algunas ideas superficiales y pasajeras, sino ... son necesarios estudios prolongados y profundos"; consideran un "problema que da mucho que pensar a dos pueblos" y que no se puede "resolver en una sola frase".[41] Esta diferenciación aparece también en una carta de Marx a Ruge, escrita en la época (un mes después del artículo), donde critica severamente el comunismo" literario del grupo de los "Libres" de Berlín, y exige que se discuta "a fondo" la concepción socialista del mundo.[42] Pero es el último párrafo del artículo lo que resulta más notable desde este punto de vista: parece sugerir un verdadero *conflicto de conciencia* en Marx, entre una tendencia "subjetiva" hacia el comunismo y el rechazo que le dicta su razón. El texto habla literalmente de "problema de conciencia" (*Gewissensangst*) creado por una "rebelión de los deseos subjetivos de los hombres contra los juicios objetivos de su propia razón [*Verstand*]", y de la fuerza de las ideas comunistas, "demonios" que, vencidos por la inteligencia, nos encadenan, sin embargo, el corazón" y que "el hombre no puede vencer más que sometiéndose a ellos".[43]

se podría discutir acerca de las consecuencias y las aplicaciones?"

[41] *Œuvres,* v, pp. 112, 115.

[42] Marx a Ruge, 30 de noviembre de 1842, en MEGA, I, 1/2, p. 287: "Expliqué que considero la introducción de contrabando de dogmas socialistas y comunistas, es decir, de una nueva concepción del mundo, en las críticas de teatro accesorias, etc., como algo fuera de lugar, e inclusive inmoral, y que exijo una discusión profunda del comunismo, si debe ser discutido".

[43] *Œuvres,* v, pp. 115-6 (traducción Molitor completamente falseada); *Werke,* 1, p. 108: "Tenemos la firme convicción de que lo que constituye el verdadero *peligro* no es el *ensayo práctico,* sino *el desarrollo teórico* de las ideas comunistas. A los ensayos prácticos, aunque fuesen *en masa,* se puede replicar a cañonazos, en cuanto se vuelvan peligrosos; pero

Es verdad que Marx habla de los "hombres" en general y no de sí mismo: pero el desprecio que manifiesta para aquellos que, como la *Augsburger A. Zeitung,* jamás han sentido tales conflictos tiende a designarlo como uno de esos "hombres" en guerra con los "demonios" comunistas. A pesar de esto, no pretendo demostrar, mediante estas hipótesis, que Marx haya sido, en 1842, comunista o "casi comunista": se trata solamente de mostrar que su paso al comunismo, en 1844, fue un "salto cualitativo" preparado por una determinada evolución anterior.

En el último párrafo de la *Rheinische* aparece claramente un rasgo fundamental de la concepción que Marx tiene del comunismo en esta época; esto me interesa particularmente porque este rasgo se encuentra aún, parcialmente, en los textos de principios de 1844 y condiciona la manera en que Marx entiende el papel del proletariado en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.* En 1842, Marx ve en el comunismo, sobre todo, un sistema de dogmas, una constelación de ideas, incluso una *Weltanschauung,*[44] que son importantes, serios, penetrantes, etc., como *trabajos teóricos,* dignos de "estudios prolongados y profundos"; cierto es que Marx no ignora que las reivindicaciones del "Estado que no posee nada" son un hecho "que corre por las calles de Manchester, París y Lyon", que este problema "da mucho que pensar a los pueblos"; y, por último, el comunismo puede provocar peli-

las *ideas* que nuestra inteligencia ha vencido, que nuestra opinión ha conquistado, frente a las cuales la razón ha forjado nuestra conciencia, son cadenas de las que no podemos desprendernos sin desgarrar nuestros corazones, son demonios que el hombre no puede dominar más que sometiéndose a su imperio. Pero la *Augsburger A. Zeitung* tal vez nunca ha conocido los problemas de conciencia que provoca en el hombre la rebelión de sus aspiraciones subjetivas contra los juicios objetivos de su propia razón, porque no tiene razón propia ni juicios propios, ni siquiera conciencia propia".

[44] Cf. la carta a Ruge ya citada.

grosos "ensayos prácticos en masa" que sólo pueden contenerse a fuerza de cañonazos.[45] Pero para él el "verdadero peligro" (es decir, la verdadera importancia) no está en estos "ensayos prácticos" sino en el desarrollo *teórico* del comunismo, en las *ideas* comunistas, esos demonios invencibles, etc. Se trata todavía, una vez más, de la tesis de los jóvenes hegelianos de la hegemonia de la "actividad del espíritu" sobre la "práctica material grosera", que encontramos tanto en Bruno Bauer (para el cual la teoría constituía "la actividad práctica más fuerte")[46] como en Ruge, el cual cree que los pensamientos son "las armas más seguras para vencer, las baterías inexpugnables" y que determinan la acción y la historia,[47] y sobre todo en el "comunismo filosófico" de Hess, para el cual el "gran error" de L. von Stein fue considerar el comunismo como

[45] *Œuvres*, v, pp. 111, 122, 115; la referencia a los cañonazos muestra que se trata de revoluciones y no de ensayos pacíficos de práctica de comunismo (colonias, etc.).

[46] Carta de Bauer a Marx, 31-3-1841, en MEGA, I, 1/2, p. 250: "Sería absurdo de tu parte que abrazaras una carrera práctica. Es la teoría lo que constituye ahora la más grande actividad práctica, no podemos prever todavía hasta qué grado cobrará este carácter".

[47] Ruge, *La philosophie hégélienne et la philosophie de la "Gazette Générale d'Augsburg"*, en *Annales Allemandes*, 12 de agosto de 1841, citado en A. Cornu, *K. Marx et F. Engels*, I, p. 234: "Los pensamientos son libres y la acción, en resumidas cuentas, está determinada por el pensamiento. Esto implica que es necesario reflexionar de buen grado sobre las grandes cuestiones políticas y teológicas, para no ser rebasado y sumergido por los pensamientas del mundo presente y del que vendrá. Los pensamientos son las armas más seguras para vencer, las bacterias inexpugnables. Lo único que permanece es la verdad que se reforma a sí misma y que se desarrolla. No hay más historia que la del movimiento que va hacia el porvenir y que determina al espíritu pensante". Compárese la imagen de las ideas como "baterías inexpugnables" con la de Marx, que afirma la superioridad de las ideas sobre los ensayos prácticos, los cuales pueden vencerse "a cañonazos".

una aspiración material del proletariado y no como una lucha entre el "principio del comunismo" y el "principio de la propiedad privada".[48]

Marx no se desprenderá definitivamente del neohegelianismo, del "comunismo filosófico" y de la estructura de las relaciones pensamiento-proletariado que deriva de la misma hasta el período que comienza con el artículo escrito contra Ruge y aparecido en el *Vorwärts* en 1844. Volveremos a considerar este problema.

d] *La filosofía y el mundo*

Este "idealismo" hegeliano de izquierda se manifiesta también en la teoría de las relaciones entre la filosofía y el mundo, que en 1844 se convertirá en la de las relaciones entre filosofía y proletariado, y que está esbozada en el artículo contra la *Gaceta de Colonia.* Para captar esta teoría en sus rasgos esenciales, hay que echar marcha atrás por un momento, hacia los trabajos preparatorios para la tesis de doctorado, redactados a principios de 1841. Encontramos formulaciones que se parecen sorprendentemente a la onceava tesis sobre Feuerbach. "Hay también momento en que la filosofía, al oponerse al mundo, ya no se esfuerza por comprender, sino por obrar prácticamente sobre él";[49] sin embargo, advertimos rápidamente que nos encontramos lejos aún de la teoría de la praxis, puesto que "esta

[48] Véase Moses Hess, *Sozialismus und Kommunismus, 21 Bogen aus der Schweiz* (1843), en *Sozialistische Aufsätze 1841-1847,* Welt-Verlag, Berlín, 1921; ésta será también la concepción de los "verdaderos socialistas" que Marx criticará en *La ideología alemana* porque "ven en la literatura comunista del extranjero, no la expresión y el producto de un movimiento real sino, obras puramente teóricas que han brotado enteramente del 'pensamiento puro', como ellos se imaginan que han surgido los sistemas filosóficos alemanes". *La ideología alemana,* Pueblos Unidos, Uruguay, 1968, p. 543.

[49] MEGA, I, 1/1, p. 131.

actividad práctica de la filosofía tiene un carácter teórico. Está constituida por la crítica que mide toda existencia individual por su esencia, toda realidad particular por la Idea".[50] Pero lo más importante es el resultado de esta "lucha", que culmina en el "devenir mundo" de la filosofía y en el "devenir filosofía" del mundo: "de esto resulta que en la medida en que el mundo deviene filosófico, la filosofía deviene 'mundo' (*Weltlich-Werden*) y que su realización constituye, al mismo tiempo, su abolición",[51] fórmula que, una vez más, nos lleva a pensar inmediatamente en los *Deutsch-Französische Jahrbücher,* donde se habla de la abolición y de la realización de la filosofía por la abolición del proletariado.

Marx vuelve a tocar estos temas en su ataque publicado en la *Rheinische Zeitung* contra el artículo de fondo de la *Gaceta de Colonia;* en primer lugar, encontramos esta afirmación, que aparentemente parece ser muy "materialista". "Los filósofos no nacen de la tierra como si fuesen setas; son el fruto de su tiempo, de su pueblo, cuyas esencias más sutiles, preciosas e invisibles se vierten en las ideas filosóficas... toda filosofía es la quintaesencia espiritual de su tiempo".[52] Sin embargo, se trata de una idea cara a Hegel, que escribió en la *Filosofía del derecho*: "En lo que concierne al individuo, cada uno es hijo de su tiempo; así también la filosofía resume su tiempo en el pensamiento".[53] Por último, a propósito de "la instalación de la filosofía en los periódicos", Marx habla de "reciprocidad de acción" entre la filosofía y el mundo y, nuevamente, del "devenir-mundo de la filosofía y devenir-filosofía del mundo".[54]

Lo que me interesa de estos textos no es, en abs-

[50] *Ibid.*, p. 64.
[51] *Ibid.*, p. 65.
[52] *Œuvres*, v, p. 95; *Werke*, 1, p. 97.
[53] Hegel, *Principes de philosophie du droit*, p. 31.
[54] *Œuvres*, v, pp. 5-6; *Werke*, v, pp. 97-8.

tracto, su grado de "materialismo" o de "idealismo", prefiero sacar de ellos una idea clave: la de la acción "teórico-práctica" de la filosofía y su "devenir-mundo", idea que nos permite comprender por qué Marx, a principios de 1844, no veía en el proletariado más que la "base pasiva" o el "instrumento material" de la filosofía.

II. RUPTURA Y TRANSICIÓN: 1843

El año de 1843 fue el de la ruptura definitiva de los jóvenes hegelianos con el Estado prusiano y el liberalismo burgués. Esta ruptura constituye el punto de partida común de las evoluciones divergentes de las diversas tendencias del grupo. Además, los términos en que se la concibió orientaban ya los desarrollos posteriores.

La posición de la izquierda hegeliana frente al Estado prusiano sufrió diversas fluctuaciones: "sostén crítico" hasta 1840 (Ruge), entusiasmo ilusorio en el momento de la elevación al trono de Federico Guillermo IV, "oposición crítica" cada vez más acentuada, desde 1841 hasta la emigración en 1843.

Por lo que respecta a Marx, desde comienzos de su vida política se había opuesto al Estado existente. Es preciso ver en sus profesiones de fe "lealistas" de la *Rheinische Zeitung* si no una concesión a la censura sí por lo menos un sesgo formal destinado a encubrir un contenido radicalmente crítico. Sin embargo, el hecho mismo de que haya aceptado realizar esta concesión muestra que no había llegado aún al punto de ruptura completa. Es la experiencia de la lucha contra la censura, en el transcurso de 1842, durante la cual el carácter reaccionario e "irracional" del Estado prusiano y el espíritu mezquino y limitado de la burocracia se pusieron de manifiesto de manera especialmente

brutal, lo que lo condujo a esta ruptura radical, manifestada desde enero de 1843, en una carta a Ruge donde critica todas las concesiones realizadas por la *Rheinische* en el pasado y que se niega a hacer para el porvenir.

Esta experiencia concreta de la verdadera naturaleza del Estado y, por otra parte, la del poderío de los intereses privados y la dificultad de hacerlos armonizar con el interés general, son probablemente los elementos que hicieron que Marx se volviera sensible a la necesidad de aplicar los principios sugeridos por Feuerbach en las *Tesis provisionales* a la crítica de la filosofía del Estado de Hegel. No es sólo la identificación hegeliana del Estado racional con el Estado prusiano lo que se pondrá en tela de juicio (como en 1842), sino toda la teoría de las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, etc.

Por lo que respecta a la ruptura de los hegelianos de izquierda con el liberalismo, una observación de Marx aparecida en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* nos permite captar la razón esencial del conflicto: "Somos los contemporáneos filosóficos del tiempo presente, sin ser los contemporáneos históricos".[55] En efecto, existía un verdadero *abismo ideológico* entre los filósofos, que se situaban a nivel del pensamiento francés más moderno, y la burguesía alemana, atrasada histórica y políticamente, un abismo entre el "superdesarrollo" ideológico y el "subdesarrollo" económico y social de Alemania. Esta falta de base social profunda y esta apariencia "avanzada" de la ideología alemana sin duda contribuyeron a darle su carácter abstracto y especulativo, que alimentó en los pensadores la ilusión de que la "idea" era el motor de la historia. Este abismo estaba parcialmente reducido en Renania por causa del desarrollo relativo de la provincia y de las tradiciones francesas de la burguesía, lo que permitió el esta-

[55] *Œuvres*, I, p. 3.

blecimiento de un acuerdo transitorio en el seno de la *Rheinische Zeitung;* pero subsistía no obstante una inconformidad de opiniones, sobre todo con sectores más "filosóficos" (el grupo de Berlín) y los conflictos en el interior del periódico fueron constantes. Desde el principio, estalló una lucha para la designación del redactor en jefe, lucha reveladora de las tendencias de los dos grupos. Por una parte, Moses Hess, el candidato de los hegelianos, representante del radicalismo filosófico, por otra parte Hoffken, el discípulo del economista F. List, candidato victorioso de los accionistas burgueses (Oppenheim, Schramm, etc.) de la *Rheinische*: dicho de otra manera, la crítica teórica contra la defensa concreta de los intereses económicos de la burguesía. Es verdad que el triunfo de Hoffken tuvo corta duración; pero es probable que su expulsión no haya sido solamente la consecuencia de su negativa a aceptar la colaboración de los hegelianos de izquierda, lo cual hirió a los simpatizadores ricos de esta tendencia en Colonia (Jung). Hay que tomar en cuenta también la oposición de un sector considerable de la burguesía renana (representada en la gaceta por L. Camphausen) al sistema proteccionista de List. La elevación de Rutemberg al cargo de redactor en jefe fue el desquite de los filósofos, pero al cabo de unos cuantos meses el predominio de la fraseología abstracta de los "Libres" de Berlín se volvió inadmisible para los jóvenes hegelianos más lúcidos: Mevissen, en una conversación con Hess, se quejó de la "tendencia negativa" del periódico y de su afición a la especulación filosófica.[56] Marx, en una carta a Oppenheim, se declaró en contra de las "afirmaciones teóricas generales" y mostraba que "la verdadera teoría debe elucidarse y desarrollarse a través de las situaciones

[56] J. Droz, *Le libéralisme rhénan, 1815-1848*, Sorlot, París, 1940, pp. 259, 260.

concretas".[57] Sin embargo, a pesar de la tendencia más realista que Marx le imprimió desde octubre, la orientación del periódico no gustaba a los burgueses renanos, que lo acusaban de haber "violado la ley, calumniado y ridiculizado a nuestras instituciones y tratado de levantar al pueblo contra el gobierno" por lo cual habían sustituido "el espíritu de verdad por el espíritu de violencia".[58]

Todo esto nos permite comprender, a la vez, la tibia reacción de los medios liberales ante la prohibición de la *Rheinische Zeitung* (se limitó al envío de algunas peticiones platónicas al gobierno) y la indignación de los jóvenes hegelianos que se consideraban traicionados por los "cobardes liberales". Si recordamos que las Ordenanzas sobre la Prensa desempeñaron un papel decisivo en el desencadenamiento de la revolución de 1830 en Francia, podremos medir la decepción de los hegelianos de izquierda, los cuales comprobaban que, en definitiva, la burguesía alemana no era la clase revolucionaria capaz de liberar a Alemania. Ruge expresa admirablemente este sentimiento en su carta a Marx de marzo de 1843 (publicada en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*): "¡Quién no se habría dicho que esta recaída ultrajante de la palabra en el silencio, de la esperanza de la desesperanza, de un estado de hombre libre en estado de esclavo absoluto, habría de excitar todos los espíritus vitales, hacer afluir la sangre al corazón de todos y provocar un grito general de indignación!"[59] De igual manera, el editor Froebel, en carta a Wigand fechada en agosto de 1843, escribió que "los individuos más despreciables y más repugnantes son los llamados liberales.

[57] Carta a Oppenheim, 25 de agosto de 1842, MEGA, I, 1/2, p. 280.

[58] Carta del comerciante de Colonia R. Peill a Mevissen (enero de 1843), en Droz, *Le libéralisme rhénan*, p. 263.

[59] *Œuvres*, V, p. 192.

El que ha aprendido a conocer a fondo a estos canallas debe tener un alma bien templada para seguir luchando con tal ralea".[60]

Después de haber tratado, sucesivamente y en vano, de desempeñar el papel de ideólogo del Estado "protestante" y de la burguesía liberal, el grupo de los jóvenes hegelianos se encontraba, en 1843, en una situación de "disponibilidad ideológica". Se fragmentó también en varias tendencias, cada una de las cuales cristalizaba las divergencias que se habían venido esbozando desde 1842, a partir del denominador común que era el rechazo del Estado prusiano y del liberalismo burgués. Estas tendencias eran:

a) el grupo de los "Libres", algunos de los cuales volvieron a reunirse para formar, después de diciembre de 1843, la *Gaceta Literaria* (los hermanos Bauer, etc.); esta tendencia, que interpretó el fracaso liberal como un "retroceso de las masas", se apartó cada vez más de la lucha política concreta para refugiarse en la "actividad" puramente teórica del "espíritu crítico";

b) una tendencia a la que podríamos llamar "democrático-humanista (Ruge, Feuerbach, Froebel, Wigand, Herwegh), y que confunde de buen grado comunismo y humanismo: por ejemplo, vemos a Feuerbach decir de Herwegh que era "comunista como yo, en el fondo, no en la forma", y se toma el cuidado de explicar que su comunismo era "noble" y no "vulgar".[61] Así también Froebel, en una carta enviada al comunista Becker, el 5 de marzo de 1843 escribió que "su corazón está con el comunismo" y que "divide a los hombres en egoístas y comunistas"; por último, el propio Ruge, en carta a Cabet, declaraba que "en principio estamos de acuerdo con

[60] A. Cornu, *op. cit.*, II, p. 115.

[61] Carta de Feuerbach a Kriege sobre Herwegh, en A. Cornu, *op. cit.*, II, p. 233.

usted, y declaramos como usted que el hombre real constituye el fundamento y el fin de la sociedad";[62]

c) una tendencia "comunista filosófica" (Hess, Bakunin, Engels) en la que el comunismo se presentaba como una categoría opuesta al egoísmo, lo que daba lugar a cierta confusión con los "humanistas" liberales y, por consiguiente, a un trabajo común en el seno de un órgano: los *Deutsch-Französische Jahrbücher*. La evolución de Marx durante este período es análoga a la del grupo democrático. Como la mayoría de los miembros de esta tendencia, rompe abiertamente con los liberales a causa de su actitud en el "asunto de la prensa". Desde los comienzos de su actividad a la cabeza de la redacción de la *Rheinische Zeitung*, entró en conflicto no sólo con el verbalismo "radical" de los "Libres", sino también con la moderación" timorata de los accionistas burgueses. En la carta a Ruge del 30 de noviembre de 1842, en la cual le anuncia su ruptura con el grupo de Berlín, Marx se queja igualmente de tener que soportar "día y noche" los "quejidos de los accionistas".[63] Por último, la dirección del periódico decidió, en una reunión del consejo de administración de principios de enero, evitar todo conflicto con el gobierno,[64] decisión con la cual, muy probablemente, Marx no estaba de acuerdo; en efecto, el 25 de enero de 1843, en nueva carta a Ruge, escribía: "Además, la atmósfera se ha vuelto asfixiante para mí. Es duro cumplir un trabajo servil, aun al servicio de la libertad, y pelear con agujas en vez de garrotes. Estaba cansado de la hipocresía, de la estupidez, de la autoridad brutal y de nuestra flexibilidad, de nuestras chicanas, de nuestras corbetas... no puedo emprender nada en Alemania, se

[62] En A. Cornu, *op. cit.*, II, pp. 116, 234.
[63] *Loc. cit.*
[64] J. Hansen, *Rheinische Briefe und Akten*, Essen, 1919, I, p. 401.

corrompe uno a sí mismo".[65] Aquí, Marx no critica solamente las tendencias moderadoras del periódico sino que hace casi una "autocrítica" de su táctica en la redacción. Y proclama su negativa a seguir ejecutando, en el porvenir, una política de "flexibilidad" ante el Estado prusiano, política que conduciría, de concesión en concesión, hasta la autocorrupción. Así, podemos comprender fácilmente la oposición de Marx en ocasión de la asamblea general de los accionistas de la *Rheinische Zeitung,* del 12 de febrero de 1843, a la tendencia mayoritaria (Oppenheim, etc.), que creía una vez más salvar al periódico de la prohibición gubernamental (en fecha del 24 de enero) moderando su contenido.[66] Es significativo que estos conflictos lo hayan conducido a abandonar la redacción antes de la fecha en que, según el decreto gubernamental, la gaceta debía dejar de aparecer (1º de abril de 1843): el 13 de marzo escribió a Ruge que no se quedaría, a ningún precio, en la *Rheinische,*[67] es decir, aun si los accionistas obtenían, mediante nuevas concesiones, la revolución de la prohibición. El 18 de marzo anunció públicamente su decisión de abandonar la redacción del periódico.

Marx, que había criticado ya el "semiliberalismo" y la indecisión de los diputados burgueses de la Dieta renana en los debates acerca de la libertad de prensa, asistía ahora a la capitulación de los accionistas burgueses de la *Rheinische Zeitung,* a su esfuerzo de conciliación con el Estado prusiano, y a la indiferencia de la burguesía renana frente a la prohibición de la prensa liberal. Esta experiencia le demostraba que la actitud de la burguesía en Alemania no era la de los "ciudadanos revolucionarios", sino la de los "propietarios cobardes" y

[65] MEGA, I, 1/2, p. 294.
[66] *Chronik,* p. 16.
[67] MEGA, I, 1/2, p. 308.

que, por consiguiente, no podía atribuírsele el papel que había desempeñado la burguesía francesa en 1789. Pero, haciendo a un lado a la burguesía, entonces *¿quién* podría emancipar a Alemania? Según Bauer, el "espíritu crítico"; según Ruge, nadie; Alemania estaba condenada a la servidumbre: "Nuestro pueblo no tiene porvenir", escribió Marx en marzo de 1843.[68] El esfuerzo de Marx por encontrar respuesta concreta a esta pregunta central y esencial lo llevó a prestar atención, ya desde 1843, a la "humanidad sufriente"; pero fue su llegada a París lo que le proporcionó una respuesta clara y coherente, que se le impuso como una evidencia fulgurante e irrefutable: el proletariado desempeñaría ese papel revolucionario.

Entre su ruptura con la burguesía liberal, a principios de 1843, y este "descubrimiento" del proletariado, a principios de 1844, se extiende para Marx un período de transición, "democrático-humanista", etapa de desorientación ideológica y de tanteos que desembocará en el comunismo.

a] *La crítica de la filosofía del Estado de Hegel*

En la crítica de Marx a los párrafos 261-313 de los *Principios de la filosofía del derecho de Hegel* (preparada con toda probabilidad en el transcurso de 1843)[69] el punto de partida es "antropológico" (Feuerbach), pero el punto de llegada es político, y cercano a Moses Hess: esta crítica constituye una etapa decisiva del paso al comunismo "filosófico", paso que se termina de dar en el artículo sobre la cuestión judía que vuelve a tomar en consideración y desarrolla los temas del manuscrito de 1843.

¿Por qué, y en qué medida, la ruptura con Hegel

[68] *Œuvres,* v, p. 194.
[69] *Chronik,* p. 18.

pudo desempeñar un papel en la adhesión de Marx al comunismo?

El gran reproche que los jóvenes hegelianos "demócratas" en general, y Ruge en particular, hacían al comunismo era el de su carácter "apolítico", puramente social: en una carta del 8 de julio de 1844, Ruge escribió que el comunismo de los artesanos alemanes es "una triste actividad sin interés político" y que este "comunismo apolítico" es un "producto que ha nacido muerto",[70] tesis que se desprende rigurosamente de la concepción hegeliana del Estado como representante del interés general, frente al cual todo movimiento que se mantenga al nivel de la sociedad civil sólo puede ser privado, parcial, secundario e inferior.

Ahora bien, Marx rompe precisamente con este esquema hegeliano, al mostrar que la universalidad del Estado es abstracta y alienada, que constituye "la *religión* de la vida popular, el cielo de su universalidad frente a la *existencia terrena* de su realidad", y que "sólo el pueblo es lo concreto".[71] Mediante esta desmistificación de la esfera política, en 1843, rebasa ya a Ruge y se vuelve ya no hacia el Estado como "verdad" de los problemas sociales (miseria, etc.) (posición que era la suya todavía en los artículos de la *Rheinische Zeitung*), sino hacia el pueblo real, hacia la vida social. De esta manera, se sitúa muy cerca de los comunistas como Hess, cuyo leitmotiv era precisamente la primacía de lo "social" respecto de lo "político", tesis que Marx defenderá en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*.

En 1843 el gran *problema* político para Marx era ¿cómo proteger la universalidad del Estado contra el asalto de los intereses privados que quieren esclavi-

[70] Ruge a Fleischer, 9 de julio de 1844, en *Briefwechsel...*, p. 359.

[71] *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, en *Œuvres*, IV, pp. 70-71, 64.

zarlo? Habiendo abandonado la filosofía hegeliana del Estado, la pregunta que se formula en 1843 es completamente diferente: ¿por qué está alienada la universalidad en el Estado abstracto y cómo "superar y suprimir" esta alienación? La respuesta que esboza conduce también al comunismo: es la *esencia privada* de la sociedad civil, es decir, su individualismo atomista centrado en la propiedad privada, lo que funda la "exteriorización" de lo universal en un "cielo político"; [72] por esta razón, la existencia de la constitución política está ligada históricamente a la libertad del comercio y de la sociedad, a la independencia de las esferas privadas: la Edad Media no conoció el Estado político abstracto. [73]

A la luz de estas consideraciones hay que interpretar la significación de la solución propuesta por Marx: "la verdadera democracia". No se trata aquí de ninguna manera de la democracia republicana burguesa, sino de una transformación radical que implica la supresión tanto del Estado político alienado como de la sociedad civil "privatizada". La palabra *democracia* tiene para él un sentido específico: abolición de la separación entre lo social y lo político, lo universal y lo particular. En este sentido habla de la Edad Media como de la "democracia de la no libertad". [74] Su posición ante la república burguesa es clara: la república norteamericana y la monarquía prusiana son simples formas políticas que encierran el mismo contenido: la propiedad privada. En el Estado establecido por la Revolución francesa, los miembros del pueblo son "*iguales* en el cielo

[72] *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, en *Œuvres*, IV, p. 71; *Werke*, 1, p. 233: "La esencia privada [de las esferas particulares] está suprimida con la supresión de la esencia supraterrestre [*jenseitigs*: más allá] de la constitución del Estado político; esta existencia supraeterrestre no es sino la afirmación de su propia alienación".

[73] *Ibid.*, p. 71.

[74] *Ibid.*

de su mundo político, y desiguales en la existencia terrestre de la sociedad".[75] Conclusión implícita: lo que hay que cambiar no es la *forma* política (república o monarquía) sino el *contenido* social: la propiedad privada, la desigualdad, etc. Esta conclusión es también la conclusión de los comunistas franceses, y Marx tiene conciencia de este acuerdo: no deja de mencionar su aprobación de las teorías políticas de los "franceses modernos" para los cuales "en la verdadera democracia el Estado político desaparece".[76]

En lo que respecta al proletariado, no se habla de él en los *Manuscritos* de 1843, con excepción de una sola frase, *muy significativa* sin embargo: "*...los desposeídos* [*Besitzlosigkeit*] *y el estado del trabajo inmediato,* del trabajo concreto, constituyen menos un estado de la sociedad civil que el terreno sobre el cual descansan y se mueven los círculos de esta sociedad".[77] Esta afirmación trae consigo dos implicaciones que serán desarrolladas en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* como características de la condición proletaria y fundamento de su papel emancipador:

a) los trabajadores están desposeídos, la falta de propiedad es el rasgo esencial de su estado (además del carácter concreto de su trabajo); ahora bien, como la propiedad privada es el gran obstáculo que impide la identificación de lo particular con lo universal, basta con llevar el razonamiento a sus conclusiones para que el proletariado se convierta en el portador de los intereses universales de la sociedad (en la *Introducción...*);

b) los trabajadores desposeídos constituyen un estado que no es un estado de la sociedad civil, sino algo colocado por debajo de esta sociedad ("terreno

[75] *Ibid.,* pp. 70, 166.
[76] *Ibid.,* p. 69.
[77] *Ibid.,* pp. 167-8; *Werke,* 1, p. 284.

sobre el cual descansa", etc.), una base sobre la cual se levanta la actividad de sus esferas superiores; una vez más, esto nos conduce directamente a la *Introducción a la crítica...*, donde se habla del proletariado como de "una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa"; ¿qué significa esto? Simplemente, que Marx disocia a los trabajadores desposeídos de la sociedad civil-burguesa, egoísta, particularista, etc.; dicho de otra manera, abandona su posición de 1842, según la cual la miseria pertenece al sistema de las necesidades, a la sociedad civil, a la *esfera privada.* Ve ahora en la desposesión ya no un "asunto particular" sino un "asunto general", que es la base de la sociedad civil, aunque se sitúe en el exterior de la misma.

b] *La correspondencia con Ruge*

El primer rasgo que llama la atención del lector de la correspondencia mantenida entre Marx y Ruge en 1843 —tal y como fue publicada en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*— es el contraste entre el profundo pesimismo de Ruge y el "optimismo revolucionario" de Marx. ¿Esta diferencia se debe únicamente al "temperamento" de los corresponsales, etc.? ¿No implica causas que tienen otra significación, es decir, divergencias de perspectiva? Me parece que este contraste no puede explicarse más que a partir de la hipótesis siguiente: desde 1843, Marx y Ruge se orientaban hacia *clases sociales diferentes.*

En su respuesta a la primera carta de Marx (marzo de 1843) —donde se habla, de manera completamente vaga, de la "revolución que tenemos en perspectiva"—,[78] Ruge se pregunta: "¿viviremos lo suficiente para ver una revolución política? *Nosotros,* los contemporáneos de estos alemanes".[79] La palabra

[78] *Œuvres,* v, p. 189.
[79] *Ibid.*

clave de esta frase, que es el centro de la diferencia de óptica en 1843 y que será el centro de la ruptura de 1844, es el calificativo dado a la revolución: "política".

En efecto, Ruge piensa siempre en términos de una revolución "política", es decir, *democrático-burguesa;* y como observa "la imperecedera paciencia de borrego" de los burgueses alemanes, su pasividad frente a la "recaída ultrajante de la palabra en el silencio", y, por último, "el grado de insensibilidad y de decadencia políticas en que hemos caído", es perfectamente lógico que no pueda entrever ninguna perspectiva revolucionaria en Alemania: "¡Oh!, ¡este porvenir alemán!, ¿dónde ha sido arrojada su simiente?". [80]

Marx, como Ruge, no cree en una revolución dirigida por la burguesía alemana: en su respuesta a Ruge (mayo de 1843) escribe que los "burgueses filisteos" (*Spiessbürger*) no quieren "ser hombres libres republicanos", y que, como los animales, sólo quieren "vivir y reproducirse".[81] Sin embargo, a diferencia de Ruge, piensa que, ante el fracaso de su alianza con la burguesía liberal, la filosofía puede y debe encontrar otros aliados: la "semilla del porvenir" ha sido arrojada, no en los "borregos burgueses", sino en la "humanidad sufriente". La revolución en la que sueña no es puramente "política": encuentra su fundamento en la "ruptura en el seno de la sociedad actual", ruptura provocada por el "sistema de ganancias y del comercio, de la posesión y de la explotación del hombre"; [82] fórmula vaga aún, pero en la cual Marx, por primera vez, se refiere a la lucha de clases moderna y a sus causas económicas. Esto hace que sea completamente com-

[80] Carta de Ruge a Marx, marzo de 1843, *Œuvres,* v, pp. 191, 192, 194.

[81] *Œuvres,* v, p. 196.

[82] *Ibid.,* p. 203; *Werke,* 1, p. 343.

prensible el "optimismo" de esta carta frente al "canto fúnebre" de Ruge:[83] decepcionado por los "cobardes propietarios liberales", Marx dirige sus esperanzas hacia el pueblo sufriente, desposeído y explotado. Es verdad que el fin que hay que alcanzar en esta revolución "social" sigue siendo aparentemente "político": la carta habla de "Estado democrático" de "mundo humano de la democracia", etc.;[84] sin embargo, para entender el verdadero sentido del término democracia hay que remitirse a los *Manuscritos* de 1843 (*Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*), redactados más o menos en esta época: como ya señalamos anteriormente, Marx entiende por democracia no una simple transformación de la *forma política* (como lo sería la instauración de una república burguesa), sino un cambio de los fundamentos mismos de la *sociedad civil* (propiedad privada, etcétera.)

En cierta medida, un detalle biográfico refuerza esta hipótesis: inmediatamente después de su renuncia a la redacción de la *Rheinische Zeitung,* hacia fines de marzo de 1843, Marx estuvo algunos días en Holanda, en la cual, según la carta que dirigió a Ruge, tuvo oportunidad de leer periódicos franceses, por primera vez, al parecer, puesto que se sorprende de los juicios que hacen acerca de Alemania.[85] Ahora bien, es posible, e inclusive muy probable, que en estos periódicos haya encontrado ecos del movimiento obrero francés, mucho más concretos que el "débil eco" de la *Rheinische Zeitung,* por ejemplo noticias de las huelgas que se fueron sucediendo en Francia

[83] Marx a Ruge, mayo de 1843, *Œuvres,* v, p. 195; "Tu carta, querido amigo, es una buena elegía, un canto fúnebre que le corta a uno el aliento".

[84] *Ibid.,* pp. 196, 200.

[85] Marx a Ruge, marzo de 1843, *Œuvres,* v, p. 187: "Viajo actualmente por Holanda. Según lo que veo en los periódicos locales y en los periódicos franceses, Alemania está profundamente hundida en la melaza...".

durante los meses de enero a abril de 1843 (carpinteros en Bourges, textiles en Roubaix, plomeros en Rennes, descargadores en París, etc.), huelgas que provocaron conflictos, detenciones, etc.[86] Es posible que haya leído hasta artículos acerca del desarrollo del comunismo obrero, de las sociedades secretas, etc. Hay que señalar que en este momento Marx se encontraba en una situación particularmente "receptiva": la ruptura con la *Rheinische Zeitung* lo dejaba en disponibilidad, no sólo profesional sino también *ideológica.*

Sin embargo, nos queda por medir toda la distancia que separa a esta idea de un entendimiento entre "los enemigos del mundo de los filisteos", es decir, de todos los hombres que piensan y que sufren,[87] y los términos en los cuales Marx planteará, hacia 1846-1848, el problema de las relaciones entre los intelectuales que rompen con la burguesía y el movimiento obrero. En primer lugar, no se trata aquí de clases sociales claramente definidas, sino de dos categorías muy vagas, sin determinación objetiva: "los que piensan" y "los que sufren". Sólo en virtud de la frase que viene inmediatamente después, donde se habla de las rupturas provocadas por el sistema de la ganancia y de la explotación, nos está permitido creer que el "sufrimiento" mencionado es efectivamente el del proletariado. Por otra parte, no se establece ninguna jerarquía de importancia entre los dos grupos: no se trata de una adhesión de algunos "pensadores" a la lucha de la clase proletaria —fórmula de Marx en el *Manifiesto comunista*— sino de un acuerdo, sobre un plano de igualdad, entre todos aquellos cuya existencia misma se opone al "mundo filisteo animal". Por último, y esto es lo más importante, el hecho de que al proletariado se le considere

[86] J. P. Aguet, *Les grèves sous la Monarchie de Juillet, 1830-1847,* É. Droz, Ginebra, 1954, pp. 237-57.

[87] *Œuvres,* v, p. 203; *Werke,* 1, p. 342.

únicamente como "humanidad sufriente" lo hace aparecer como el lado *pasivo* del entendimiento, siendo el lado *activo* el de la "humanidad pensante". Esto nos conduce una vez más hacia el esquema de los jóvenes hegelianos: actividad del espíritu contra pasividad de la materia. He subrayado ya el doble sentido de la palabra alemana *Leiden* (sufrimiento-pasividad); ahora bien, parece ser que en este texto la ambigüedad es tan grande que el señor Molitor, traductor francés, creyó poder traducir *leidenden Menschheit* unas veces por "humanidad pasiva" y otras por "humanidad sufriente"; pero hay pruebas más concluyentes que la traducción del señor Molitor: el texto mismo de Marx sugiere un fondo de "pasividad" en el sufrimiento. "La existencia de la humanidad sufriente, que piensa, y de la humanidad pensante que está oprimida, tiene que ser necesariamente imposible de ser absorbida y digerida por el mundo filisteo animal, pasivo y que disfruta sin pensar." [88] Es conocida la preferencia del joven Marx por la forma de la "inversión" ("lógica de la cosa-cosa de la lógica", "arma de la crítica-crítica de las armas", etc.), que empleaba sin temor de hacer, a veces, un poco oscuro su texto... Ahora bien, en el fragmento citado, la "inversión" se encuentra allí, pero *rota*: "humanidad *sufriente* que piensa —humanidad pensante *que esta oprimida*". ¿Por qué razón no "pone" Marx, frente a la "humanidad sufriente que piensa", una "humanidad pensante que *sufre*"? La única razón es que, por su carácter pasivo, el sufrimiento no puede asociarse al pensamiento, que es esencialmente actividad (actividad oprimida por el mundo filisteo). Es evidente que esta concepción de los jóvenes hegelianos es contraria a la situación real: concretamente, es la rebelión activa de las masas obreras lo que es oprimido y reprimido por el poder, en tanto que el "sufrimiento moral" de los

[88] *Œuvres*, v, p. 204; *Werke*, 1, p. 243.

intelectuales descontentos es pasivo... Es la situación particular de Alemania —enfrentamiento entre los hegelianos de izquierda y el Estado, falta de movimiento obrero— donde hay que buscar el origen social de esta ilusión y en la situación de Francia el punto de partida de la evolución de Marx después de 1844.

De todas maneras, no hay que olvidar que, en esta carta, Marx le atribuye sin embargo un papel a las masas "sufrientes" en el advenimiento del mundo nuevo, y en virtud de este solo hecho se sitúa ya más allá de Ruge y de la mayoría de los neohegelianos: "Cuanto más dejen los acontecimientos tiempo para reflexionar a la humanidad pensante, y a la humanidad sufriente tiempo para reunirse, tanto más perfecto será, en el momento de su nacimiento, el producto que el presente lleva en su seno".[89] Sería muy interesante determinar el sentido preciso de "unirse"; pero estamos obligados a contentarnos con suposiciones: probablemente se trata o bien de la concentración del proletariado por obra de la industria moderna (proceso cuyas consecuencias revolucionarias están descritas en el *Manifiesto*), o bien de la unión de los trabajadores en el seno de las coaliciones, de las asociaciones obreras, etcétera.

El gran interés de la última carta de Marx (septiembre de 1843) estriba en lo que nos dice acerca de su posición ante el comunismo, unos cuantos meses antes de su adhesión. Nos muestra a un Marx ideológicamente desorientado, que después de su ruptura con el Estado prusiano y la burguesía liberal no ha "encontrado" aún al proletariado y al comunismo (sino en la forma vaga y ambigua de "la humanidad sufriente" y de la "verdadera democracia"). ¡El punto de partida era, claro, el punto de llegada indeterminado! "Si no caben dudas respecto de dónde venimos (*woher*) existe confusión acerca de a-

[89] *Œuvres*, v, p. 204; *Werke*, I, p. 343.

dónde vamos (*wohin*). No sólo ha estallado una anarquía general entre los reformadores, sino que además cada uno está obligado a confesar que no tiene una idea de lo que debe ocurrir".[90] Es esta falta de un apriori doctrinario y, sobre todo, de ideas utópicas acerca del porvenir, lo que le permitió, por lo demás, escapar al dogmatismo de las sectas socialistas: "Lo que constituye precisamente la ventaja de la tendencia nueva es que no queremos pronosticar dogmáticamente lo que será el mundo, sino encontrar el mundo nuevo mediante la crítica del mundo antiguo".[91]

Las críticas que Marx hace al comunismo en esta carta pueden colocarse bajo dos encabezados: por una parte, reservas, que abandonará en el transcurso de la evolución de los años 1844-1845; por otra partee, críticas del socialismo utópico que serán siempre uno de los rasgos esenciales de su obra política.

En la primera categoría encontramos las críticas siguientes:

a) el socialismo es unilateral, considera a la vida humana tan sólo en su aspecto material y olvida totalmente la actividad espiritual de los hombres: "Todo el principio socialista no es, a su vez, más que el lado que concierne a la *realidad* del verdadero ser humano. Tenemos que ocuparnos también del otro lado, de la existencia teórica del hombre y, por consiguiente, hacer de la religión, de la ciencia, etc., el objeto de nuestra crítica".[92] Esta observación tiene un sabor claramente "joven-hegeliano" y basta con compararla con la cuarta tesis sobre Feuerbach para medir la distancia que separa marzo de 1843 de marzo de 1845. Feuerbach es acusado de haberse limitado

[90] *Œuvres*, v, p. 206; *Werke*, 1, pp. 343-4.
[91] *Ibid.*
[92] *Œuvres*, v, p. 208; *Werke*, 1, p. 344; aquí "realidad" (*Realität*) tiene el sentido de "ser material".

a criticar la religión, la "familia celeste", y de haberse olvidado de lo principal, es decir, de la familia *terrestre,* hacia la cual deben volverse la verdadera crítica teórica y la revolución práctica. Es verdad que el programa intelectual de Marx será siempre la crítica simultánea de las teorías y de la realidad, pero sus más grandes reproches, después de 1845, se dirigirán a quienes se limiten a la "crítica-crítica" puramente teórica y no a quienes se consagran al análisis de lo real mismo.

b) Para los socialistas "vulgares", las cuestiones políticas carecen de interés. La crítica puede y debe ocuparse de estas cuestiones,[93] porque el "Estado político, aun allí donde no está impregnado conscientemente de las exigencias socialistas, encierra precisamente en sus formas *modernas* las exigencias de la razón". Sin embargo, Marx observa que "por doquier supone realizada la razón. Pero por doquier cae igualmente en la contradicción entre su definición teórica y sus hipótesis reales. De este conflicto del Estado político consigo mismo la verdad social puede, por lo tanto, desprenderse por doquier".[94] Estos fragmentos muestran que Marx se encuentra en una etapa de transición entre la crítica del Estado político contenida en los *Manuscritos* de 1843 (*Crítica de la filosofía del Estado de Hegel)* y la afirmación de la primacía de lo social de los *Deutsch-Französische Jahrbücher.* Esta etapa será rebasada rápidamente; en lo sucesivo, Marx ya no reprochará a los socialistas ser "apolíticos".

c) "...el *comunismo,* especialmente, es una abstracción dogmática; y aquí pienso no sólo en un comunismo cualquiera imaginario y posible, sino en el comunismo realmente existente, como lo enseñan Cabet, Dezamy, Weitling, etc. Este comunismo no es sino una manifestación particular del principio

[93] *Œuvres,* v, p. 208; *Werke,* 1, p. 345.
[94] *Ibid.*

humanista, infectada (*infiziert*) de su contrario, la esencia privada (*Privatwesen*). Así, pues, abolición de la propiedad privada y comunismo no son de ninguna manera idénticos; y el comunismo ha visto nacer frente a él, no accidentalmente sino necesariamente, otras doctrinas socialistas como las de Fourier, Proudhon, etc., porque él mismo no es sino una realización particular, unilateral, del principio socialista". [95] Esta crítica la hará una vez más Marx en los *Manuscritos de 1844,* donde opone su concepción del comunismo como "*apropiación* de la esencia humana por y para el hombre" al "comunismo tosco", caracterizado por la envidia a los más ricos, la nivelación, la negación de la cultura, etc. Este comunismo se encuentra "afectado aún por la propiedad privada". [96] Volveré a considerar la significación de estas observaciones más adelante, en el transcurso del análisis de los *Manuscritos.*

La segunda categoría de críticas es la que presenta el mayor interés, porque determinará toda la evolución política de Marx y constituirá uno de los ejes centrales del socialismo marxista. Desde 1843, Marx se niega a construir "un sistema cualquiera perfectamente acabado, como por ejemplo el *Voyage en Icarie*". Rechaza la actitud de los filósofos que "tenían perfectamente preparada en su pupitre la so-

[95] *Œuvres,* v, p. 207; *Werke* 1, p. 344. Al parecer aún en esta época la fuente principal de información de Marx sobre el socialismo francés era la obra de Proudhon. En una carta a Feuerbach, del 20 de octubre de 1843, Marx habla del "débil ecléctico Cousin" y del "genial Leroux" (MEGA, I, 1/2, p. 316.) Ahora bien, Proudhon en *Qu'est-ce que la propriété* habla de los "eclecticismos con los que está familiarizado el señor Cousin" (en *Œuvres complètes,* vol. IV, París, Marcel Rivière, 1926, p. 175), y en la *Deuxième mémorie sur la propriété* hace un vivísimo elogio de Leroux, "el antiecléctico, el apóstol de la igualdad", etc. (*Œuvres complètes,* A. Lacroix, París, 1873, p. 311).

[96] Marx, *Manuscritos de 1844,* Grijalbo, México, 1968, p. 114.

lución de todos los enigmas" y para los cuales "este tonto mundo esotérico no tenía más que abrir el pico para que las golondrinas de la ciencia absoluta le cayesen perfectamente asadas". En pocas palabras, Marx se niega a "enarbolar una bandera dogmática"; [97] su programa es completamente distinto y se desarrolla en los términos siguientes, a título de proposición para una "plataforma ideológica" de los *Deutsch-Französische Jahrbücher*: "No nos presentamos al mundo como doctrinarios con un principio nuevo: ¡he aquí la verdad, es aquí donde debemos ponernos de rodillas! Desarrollamos en el mundo principios nuevos que sacamos de los principios del mundo. No le decimos: renuncia a tus luchas, son necedades; vamos a decirle el verdadero lema del combate. Le mostramos simplemente por qué lucha en realidad, y la conciencia de esto es algo que *debe* adquirir, aunque no lo quiera.

"La reforma de la conciencia consiste *únicamente* en dejar que el mundo se percate de su conciencia, en despertarlo del sueño en el cual se ha hundido respecto de sí mismo, en *explicarle* sus propias acciones...

"Por consiguiente, podemos expresar la tendencia de nuestro periódico con *una sola* fórmula: toma de conciencia (filosofía crítica) de nuestra época respecto de sus luchas y sus aspiraciones. Es ésa una tarea para el mundo y para nosotros. No puede ser sino obra de fuerzas reunidas." [98]

El tema, que aparece aquí por primera vez, reaparecerá constantemente en los escritos de Marx, hasta el *Manifiesto comunista*, que establecerá definitivamente la oposición entre "socialismo científico" y "socialismo utópico". Pero, en primer lugar, no hay que olvidar que esta carta fue escrita unas cuantas semanas antes de su salida a París; nos permite

[97] *Œuvres*, v, pp. 206-8.
[98] *Œuvres*, v, pp. 209-211.

explicar por qué no se adhiere a ninguna de las escuelas utópicas y por qué no ha fundado una nueva escuela, por qué no se convirtió en un doctrinario entre todos los que pululaban en París, en un nuevo creador de dogmas políticos y filosóficos.

Contrariamente a los socialistas "utópicos" o "filosóficos", Marx se niega a oponer un sistema perfectamente acabado a las luchas reales de los hombres: su punto de partida es el de las acciones y las aspiraciones concretas del "mundo", y considera que es su papel —el papel del filósofo crítico— *la explicación a los hombres del sentido de sus propias luchas,* en vez de la invención de nuevos "principios".

De esta manera en París, a partir de las luchas obreras reales, a partir de las aspiraciones del proletariado y de su vanguardia comunista —parcial y confusamente expresadas por los doctrinarios más avanzados: Dezamy, Weitling, Flora Tristan— Marx llegará a captar la significación histórica de este esfuerzo, la tendencia esencial hacia la cual se orienta este movimiento naciente: la autoliberación a través de la revolución comunista.

Contrariamente a los utopistas, cuyo ideal abstracto se situaba arbitrariamente frente al mundo real, Marx rechaza la separación moralizante entre el ser y el deber ser, y busca la racionalidad de lo real mismo, el sentido inmanente del movimiento histórico. En esto, Marx, discípulo del "realismo" de Hegel, se distingue de los demás hegelianos de izquierda (sobre todo de Moses Hess y los "verdaderos socialistas"), cuya "mala superación" de Hegel no es, en el fondo, sino un retorno disfrazado al moralismo de Fichte y de Kant.[99] Ésta es quizá la razón por la cual fue precisamente Marx el primero que entendió, desde 1844, la significación revolu-

[99] Véase G. Lukács, *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik,* en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus...,* XII, 1926, pp. 109-20.

cionaria de las luchas y aspiraciones proletarias...

De igual manera, a diferencia de la mayoría de los hegelianos de izquierda, no cree que esta tarea de "toma de conciencia de nuestra época" incumba solamente a los intelectuales: en la carta de septiembre de 1843 dice que tiene que ser "la obra de fuerzas reunidas". Estas fuerzas son, de un lado, "nosotros" (es decir, los filósofos críticos), del otro lado, "el mundo" (es decir, el pueblo que lucha); es todavía el tema de la alianza entre la "humanidad pensante" y la "humanidad sufriente".

III. LA ADHESIÓN AL COMUNISMO

Los análisis comunes del paso de Marx al comunismo no distinguen nunca las *tres* etapas del proceso. Y, sobre todo, no toman en cuenta, de ninguna manera, el salto cualitativo ejecutado entre la segunda y la tercera etapa.

La primera fase es la de la adhesión al "comunismo filosófico" del estilo de Moses Hess. Esta adhesión cobra carácter concreto en el artículo acerca de la cuestión judía aparecido en los *Deutsch-Französische Jahrbücher.* Este artículo constituye la culminación de la evolución ideológica de Marx durante el año de 1843. La influencia de Hess y de Feuerbach es muy clara, y la del movimiento obrero francés apenas si se advierte.

La segunda fase, por el contrario, es la del "descubrimiento" del proletariado como clase emancipadora, como base real de la revolución comunista. Sin embargo, hay que subrayar que se trata todavía de un descubrimiento filosófico. Indudablemente, desde su llegada a París, el movimiento obrero comunista "agarra" a Marx y el segundo artículo de los *Annales* (*Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*) es la expresión del verdadero

"choque ideológico" producido por esta primera impresión. Pero la experiencia que tenía de este movimiento, en aquella época, era muy restringida: todavía no había entrado en contacto directo con las sociedades secretas; según todos los testimonios, estos contactos no comenzaron sino después de la publicación de los *Annales.* [100] Su conocimiento de las luchas obreras en Francia sigue siendo abstracto, y, por consiguiente, el proletariado aparece en la *Introducción a la crítica...* casi como una categoría filosófica de Feuerbach. Evidentemente, se puede formular la hipótesis de que Marx tal vez se informó mediante la lectura de las obras de los socialistas y los comunistas franceses. Pero la única de estas obras que sepamos a ciencia cierta que leyó durante esa época fue la *Histoire de dix ans,* de Louis Blanc. [101] Ahora bien, no es esta obra la que debió ayudarlo a encontrar el sentido concreto del movimiento obrero, pues, si Louis Blanc reconoce la importancia fundamental de la "cuestión social" y de las luchas del proletariado, no por ello deja de ser todavía un "idealista político". Por ejemplo, escribió, a propósito de la rebelión de los trabajadores de la seda

[100] Mi hipótesis de trabajo, al comienzo de esta investigación, era que la gran ruptura ideológica de la evolución de Marx se situaba entre 1843 y los *Annales;* por consiguiente, pude creer que la influencia decisiva del proletariado francés se ejerció sobre Marx durante los primeros meses de su estancia en París, y durante mucho tiempo y sin éxito he buscado huellas de contactos entre él y las sociedades secretas comunistas, desde octubre de 1843 hasta febrero de 1844. Sin embargo, un análisis más estricto de los textos me ha mostrado la existencia de una relativa continuidad "filosófica" entre 1843 y los artículos de los *Annales,* así como una ruptura decisiva entre estos artículos y los escritos posteriores a agosto de 1844. Por otra parte, la investigación histórica muestra que los contactos estrechos de Marx con los comunistas franceses y alemanes no comienzan sino en *abril de 1844.*

[101] *Chronik,* p. 20.

de Lyon, de 1831, que para derrocar al poder "se hubiesen necesitado ideas, máquinas de guerra más formidables que los cañones" (frase que se parece sorprendentemente a la de Marx en el artículo acerca del comunismo aparecido en *La Rheinische Zeitung*), y que, en Lyon, "el pueblo, para el cual obedecer es la más fuerte de todas las necesidades, el pueblo quedó sumido en el estupor en cuanto se vio sin amo".[102] Pero —y esto es lo más importante— Louis Blanc considera que la solución de los problemas sociales, de los males provocados por la competencia no será producto de una revolución proletaria emancipadora, sino de un "arrepentimiento" de la burguesía, a la cual dirige, en las últimas páginas de su obra, un llamado patético: "¿cómo creer que la burguesía se obstinará en su ceguera? Tutora natural del pueblo, ¿es posible que insista en desconfiar de él como de un enemigo?... Así, pues, es preciso que en lugar de mantenerse separada del pueblo se una a él de manera indisoluble tomando la iniciativa de un sistema que hará que la industria pase del régimen de la competencia al de la asociación".[103] No quiero afirmar, de ninguna manera, que estas ilusiones hayan sido compartidas por Marx, pero sí quiero sugerir que a principios de 1844 no podía, por falta de lazos directos o de lecturas "adecuadas", formarse una idea concreta del movimiento obrero parisiense, lo cual explica el carácter "filosófico" de su primer descubrimiento del proletariado.

Por otra parte, este "descubrimiento" no es una ruptura, una aparición súbita en relación con la evolución anterior; en el fondo, podríamos decir que

[102] *Histoire de dix ans, 1830-1840,* Pagnerre Éditeur, París, 1846, sexta edición, tomo III, p. 71.
[103] *Ibid.,* tomo V, p. 473.

Marx no habría "descubierto" al proletariado y a su papel en París si no lo hubiese ya "encontrado", de cierta manera, en 1843, en la forma aún vaga de "humanidad sufriente", "estado desposeído", etcétera.

En resumen, la concepción del proletariado en la *Introducción...* es, al mismo tiempo, el punto de partida de una evolución político-ideológica íntimamente ligada a una reflexión sobre el movimiento obrero europeo y el punto de llegada de una evolución filosófica de "búsqueda de lo universal". Por consiguiente, tiene carácter de "bisagra", lo que explica de golpe su *ambigüedad*: de un lado, revolucionaria y concreta, del otro lado, hegeliana de izquierda y abstracta, aparentemente muy precisa en relación con las nociones vagas de 1843 ("sufrimiento", "desposeimiento"), pero, en verdad, muy cerca aún de éstas.

La tercera fase, que comienza con el artículo del *Vorwärts* contra Ruge, es la de un nuevo descubrimiento, concreto esta vez, del proletariado revolucionario. Se trata de un momento decisivo en la evolución del pensamiento político de Marx; este "segundo descubrimiento" conduce a la etapa del *comunismo de masas* que examinaremos más tarde.

a] *Sobre la cuestión judía*

Una interpretación muy difundida de este artículo de Marx, aparecido en los *Deutsch-Französische Jahrbücher,* es la que lo transforma en un panfleto antijudío, para explicarla inmediatamente después "psicológicamente" como un fenómeno de "autofobia judía".[104] Ahora bien, si es cierto que Marx identifica, en este artículo, el judaísmo con el comercio, el dinero, el egoísmo, etcétera —identificación que hacían todos los jóvenes hegelianos, judíos (Moses

[104] Rubel, *Karl Marx...*, p. 88

Hess) o no—, basta con ir un poco más allá de las apariencias para darse cuenta de que constituye, en el fondo, una defensa de los judíos, por dos razones muy sencillas y muy claras:

a) frente al antisemita Bauer, para el cual los judíos, a diferencia de los cristianos, no son capaces de volverse libres, Marx afirma la igualdad de los dos grupos desde el punto de vista de la emancipación humana;

b) Marx muestra que el egoísmo, el dinero, no constituyen faltas *específicas* del judaísmo, sino rasgos esenciales de *toda* la sociedad moderna y cristiana (tema ya esbozado en Feuerbach y Hess).

Una vez deshecho este equívoco, queda a nuestro alcance la significación general de *Sobre la cuestión judía*: este artículo es el momento en que la evolución ideológica de Marx se une al "comunismo filosófico" de Moses Hess. Las observaciones críticas contenidas en *La ideología alemana* se referían tanto a las tesis de Moses Hess de 1842-1845 como al escrito publicado por Marx en los *Annales*: "La relación entre el liberalismo alemán pasado y el movimiento burgués francés e inglés, cuya existencia demostramos anteriormente, vuelve a encontrarse entre el socialismo alemán y el movimiento proletario francés e inglés... Los sistemas, las críticas y los escritos polémicos comunistas (los verdaderos socialistas) los separan del movimiento real del que no son sino la expresión y los ponen en seguida en una relación arbitraria con la filosofía alemana".[105] En efecto, "el comunismo" de *Sobre la cuestión judía,* como el de Hess, considera los problemas sociales a través de "lentes alemanes", de una manera abstracta, porque "reinterpreta" el comunismo francés, reinterpretación condicionada por la situación alemana (falta de movimiento obrero, etc.). El artículo había sido co-

[105] *Œuvres,* IX, pp. 121, 123.

mentado ya por Marx durante su estancia en Kreuznach, y fue terminado en París. Por una parte, retorna y lleva a su conclusión las tesis de los *Manuscritos* de 1843, y por otra parte, incorpora temas nuevos, inspirados por Hess (que se encontraba en París y colaboraba en los *Annales*); por lo demás, en el texto se puede distinguir muy fácilmente la parte redactada en Kreuznach y la parte redactada en París: están separadas, en la traducción francesa de Monitor, por un intervalo de algunas líneas (p. 189, en la edición Costes, *Œuvres philosophiques*, vol. I): antes de este intervalo, la temática es la de la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*; soberanía imaginaria del ciudadano en el Estado, alienación de tipo religioso de la vida política, defensa de la democracia, etc. Después, en cambio, encontramos problemas completamente nuevos, cuyo origen se remonta, sin duda, al artículo acerca de la esencia del dinero que Hess había enviado a la redacción de los *Annales* (pero que no se publicó hasta 1845, en los *Anales renanos*); crítica de la alienación monetaria, "del tráfico", del "egoísmo de los derechos del hombre", etc.[106] *Sobre la cuestión judía* es esencialmente (en la forma de polémica con Bruno Bauer) una crítica radical de la "sociedad civil moderna", es decir, de la sociedad burguesa (en el sentido actual de la palabra) en su conjunto, en todas sus presuposiciones filosóficas, sus estructuras políticas y sus fundamentos económicos:

a) Crítica de la ideología jurídico-filosófica del liberalismo burgués, a saber, los "derechos del hombre" (propiedad, etc.) separados de los derechos del ciudadano, es decir, los derechos del hombre egoísta, considerado como una mónada aislada, replegada sobre sí misma, del hombre como miembro de la so-

[106] Véase la comparación muy exacta que Cornu estableció entre el artículo de Hess y *Sobre la cuestión judía*, en Karl Marx y F. Engels, t. II, pp. 323-8.

ciedad civil-burguesa, donde el único lazo de la unidad es el interés privado, la conservación de las propiedades y de los derechos "individuales" (egoístas).[107]

b) Crítica de la emancipación puramente política, que es la "revolución de la sociedad civil", que transforma la vida política en un simple medio al servicio de la vida civil-burguesa, y al hombre como "ciudadano" en un servidor del hombre como "burgués" egoísta. Por consiguiente, esta emancipación no podía confundirse con la emancipación total, humana. Crítica también del producto de esta revolución: el Estado político, vida "celeste" imaginaria, alienada, de los miembros de la sociedad civil-burguesa.[108]

c) Crítica de la sociedad civil-burguesa misma, como esfera del egoísmo, de la guerra de todos contra todos, que desgarra todos los lazos genéricos entre los hombres y pone en su lugar a la necesidad egoísta, que descompone el mundo de los hombres en un mundo de individuos aislados.[109]

d) Crítica de las bases económicas de la *bürgerliche Gesellschaft* y del Estado político: el dinero (esencia del hombre separado del hombre, entidad extraña que domina al hombre alienado y a la cual adora), el "tráfico" (*Schacher*) y la propiedad privada.[110]

La verdadera emancipación universal, la *emancipación humana*, es la única capaz de superar las contradicciones de la sociedad civil-burguesa porque es la *Aufhebung* del conflicto entre la existencia individual sensible y la existencia genérica de los hombres. No se realiza más que "cuando el hombre ha reconocido y organizado sus 'fuerzas propias' como

[107] *Sobre la cuestión judía*, en *La sagrada familia*, Grijalbo, México, 1967, pp. 32-4.
[108] *Ibid.*, pp. 19-24, 34-8.
[109] *Ibid.*, pp. 25, 43.
[110] *Ibid.*, pp. 25, 42-4.

fuerzas sociales y no separa ya de él la fuerza social bajo la forma de la fuerza *política*". Esta emancipación total exige, evidentemente, la supresión de los fundamentos económicos, de la sociedad civil y de la alienación política: el dinero, el comercio, la propiedad privada.[111]

¿En qué sentido corresponden estas tesis al "comunismo filosófico"? En primer lugar, es claro que tanto la crítica de la sociedad burguesa como las soluciones entrevistas tienen carácter comunista, aun cuando se cargue el acento, sobre todo, en la circulación (dinero, "negocio", etc.) más que en la producción; cosa por lo demás frecuente en los propios socialistas franceses. Sin embargo, detrás de la apariencia política y económica, la crítica de Marx es esencialmente *filosófica*: el gran pecado de los derechos del hombre, de la emancipación política, de la sociedad civil y del dinero es el *egoísmo*. Es verdad que la problemática del egoísmo no tiene, en este texto, el carácter moralizante que le dan Feuerbach y Hess ("egoísmo", "amor"). Aquí el punto de partida es el propio Hegel, el cual en *La filosofía del derecho* rechaza el punto de vista liberal para el cual "el interés de los individuos, como tales, es el fin supremo en razón del cual se reúnen", y subraya que "la asociación, como tal, es el verdadero contenido y el verdadero fin, y el destino de los individuos es hacer vida colectiva".[112] Esta premisa vuelve a ser tomada por Feuerbach y Hess pero "mezclada" con el tema neocristiano del "amor", en tanto que Marx le restituye su sentido político-filosófico, despojado de todo moralismo: "...vemos que los emancipadores políticos rebajan incluso la *ciudadanía* (*Staatsbürgertum*), la *comunidad política*, al papel de simple *medio* para la conservación de estos llamados derechos hu-

[111] *Ibid.*, pp. 40, 44.
[112] Hegel, *Principes de philosophie du droit*, pp. 190-1.

manos que, por tanto se declara al *citoyen* servidor del *homme* egoísta, se degrada la esfera en que el hombre se comporta como comunidad por debajo de la esfera en que se comporta como un ser parcial".[113] La conclusión que se impone, pero que podrá parecer sorprendente, es que la crítica de la sociedad burguesa realizada por Marx y, por consiguiente, su comunismo tienen orígenes directamente hegelianos...

El carácter abstracto y "filosófico" de *Sobre la cuestión judía* se deriva no sólo de lo que hay *en* el texto, sino sobre todo de lo que *falta* en él: al igual que Hess, Marx no asigna la tarea de la emancipación humana a ninguna clase social concreta; el proletariado está ausente, no se habla, por doquier, más que del "hombre", de los "hombres". En este sentido, el segundo artículo de los *Annales,* la *Introducción a la crítica,* etcétera, constituirá un importante paso hacia adelante en el camino que conduce a Marx desde el humanismo de Feuerbach hasta el comunismo proletario revolucionario.

b] *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*

La estructura de este artículo no es sino una descripción imaginada del itinerario político-filosófico de Marx, es decir, de un pensamiento crítico en busca de una base concreta, una "cabeza" en busca de un "cuerpo". El punto de partida es el momento en que la crítica "no se comporta como un *fin en sí* (*Selbstzweck*), sino simplemente como un *medio*" (a diferencia de Bauer), el momento en que se convierte en una "crítica en la *mêlée*;[114] de resultas, se vuelve hacia la práctica: el arma de la crítica se con-

[113] *Ibid.*, p. 34.

[114] Karl Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* en *La sagrada familia,* Grijalbo, México, 1967, p. 5.

vierte en crítica de las armas, la teoría en fuerza material. Pero, para convertirse en tal fuerza, la teoría crítica tiene necesidad de una base material, de un "elemento pasivo": debe penetrar en las masas: "Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que derrocarse por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera (*ergreift*) de las masas... Las revoluciones necesitan, en efecto, de un elemento *pasivo,* de una base *material.* En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades".[115]

En otros términos: "Como entonces [en la Reforma] en el cerebro del *fraile,* la revolución comienza ahora en el cerebro del *filósofo".* Sin embargo, "¿corresponderá al inmenso divorcio existente entre los postulados del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana el mismo divorcio existente entre la sociedad alemana y el Estado y consigo misma?" [116]

Toda la segunda mitad del artículo trata de responder a esta pregunta y de encontrar en las contradicciones de la sociedad civil una clase social que pueda desempeñar el papel de base material del pensamiento revolucionario. Existe en la traducción de Molitor, de este artículo, una separación de algunas líneas, semejante a la de *Sobre la cuestión judía* y que posee la misma significación: la primera parte parece haber sido escrita en Kreuznach y su terminología es vaga todavía ("masa", "pueblo"); la segunda parte lleva ya la marca de París, aparece la palabra proletario, por *primera vez* en la obra de Marx. En esta segunda parte prosigue su itinerario: la filosofía revolucionaria en busca de los instrumentos mate-

[115] *Ibid.,* pp. 9-11.
[116] *Ibid.,* pp. 10-1.

riales se vuelve en primer lugar hacia la burguesía alemana; pero rápidamente comprueba que ninguna "clase particular" de Alemania posee "la consecuencia, el vigor, el arrojo, la intransigencia capaces de convertirla en el representante negativo de la sociedad". Le falta sobre todo "esa intrepidez revolucionaria que arroja a la cara del enemigo las retadoras palabras: *¡No soy nada, y debiera serlo todo!*" [117] Marx traza aquí el balance de su experiencia de 1842 y compara la cobardía de los burgueses alemanes con el atrevimiento del tercer Estado francés; la frase citada: "no soy nada..." es evidentemente una alusión a los principios de *Qu'est-ce que le tiers état?* de Sieyès. Sin embargo, Marx no se limita a observar: trata de encontrar la explicación de esta diferencia entre la burguesía francesa de 1789 y la de Alemania de 1844. Esta explicación constituye un primer esbozo de la teoría de la *revolución permanente*: "Todas las esferas de la sociedad burguesa [en Alemania] que sufren su derrota antes de haber festejado la victoria, que desarrollan sus propios límites antes de haber saltado por encima de los límites que a éstos se oponen, que hacen valer su pusilaminidad antes de que hayan podido hacer valer su arrogancia, de tal modo que hasta la oportunidad de llegar a desempeñar un gran papel desaparece antes de haber existido y que cada clase, tan pronto comienza a luchar con la clase que está por encima de ella, se ve enredada en la lucha con la que está debajo. De ahí que los príncipes se hallen en lucha contra la burguesía, los burócratas contra la nobleza y los burgueses contra todos ellos, mientras el proletario comienza a luchar contra el burgués. La clase media no se atreve siquiera, desde su punto de vista, a concebir el pensamiento de la emancipación, y ya el desarrollo de las condiciones sociales, lo mismo que

[117] *Ibid.*, p. 13.

el progreso de la teoría política, se encargan de revelar este mismo punto de vista como algo anticuado o, por lo menos, problemático".[118] Marx demuestra, de tal manera, la imposibilidad de una revolución parcial "política": no se puede realizar una revolución burguesa con una burguesía que no es revolucionaria; la burguesía alemana sufre un atraso histórico. A diferencia de su congénere francés, en 1789 está ya amenazada por el proletariado en un momento en que inicia su combate contra el "antiguo régimen". Se vuelve conservadora y timorata en el momento preciso en que debería ser revolucionaria y atrevida, por consiguiente, "El sueño utópico, para Alemania, no es la revolución *radical,* no es la emancipación *humana general,* sino por el contrario, la revolución parcial, la revolución *meramente* política, la revolución que deja en pie los pilares del edificio"; en Alemania, "la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación parcial".[119]

Estas observaciones, fundadas en la experiencia decepcionante de la alianza con la burguesía en la *Rheinische Zeitung,* son casi proféticas en relación con los acontecimientos de 1848-1849; Marx repetirá en la *Neue Rheinische Zeitung* la experiencia de 1842; pero el comportamiento timorato, vacilante y conciliador de la burguesía, que finalmente "traicionará" al movimiento popular, lo obligará a retomar, en 1850, las tesis de la revolución permanente de 1844; la evolución desde la *Rheinische Zeitung* hasta la *Introducción...* se reproducirá, de manera

[118] *Ibid.*

[119] *Ibid.*, pp. 12-43, véase también p. 15. "En Alemania, la emancipación de la *Edad Media* sólo es posible como la emancipación, al mismo tiempo, de las *parciales* superaciones de la Edad Media. En Alemania no puede abatirse *ningún* tipo de servidumbre sin abatir toda servidumbre... La emancipación del alemáan es la emancipación del hombre."

más intensa y más clara, en el pasaje de los temas "democráticos" de la *Neue Rheinische Zeitung* hasta el llamado a la revolución proletaria que aparece en la *Circular* de la Liga de los comunistas de marzo de 1850.

En resumen, la revolución alemana será humana, universal —es decir, comunista: hemos visto el sentido de la "emancipación humana" en *Sobre la cuestión judía*—, o no será revolución. Ahora bien, cada revolución no podrá ser realizada más que por una clase que no sea una "clase particular" de la sociedad civil, sino una clase *universal* que no tenga ningún privilegio que defender, que no tenga a ninguna otra clase por debajo de sí misma, el proletariado.

Las características esenciales de la condición proletaria, que fundan su papel emancipador, están dadas como lo opuesto mismo de las características de la burguesía:

a) el proletariado es exterior a la sociedad burguesa; es "una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa";

b) tiene carácter universal "por sus sufrimientos universales", porque no "reivindica un derecho particular" y porque no está en "contraposición unilateral" a las consecuencias, sino en "contraposición omnilateral con las premisas" del Estado alemán;

c) es una clase con "cadenas radicales"; ahora bien "una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales" el proletariado es, "en una palabra, la *pérdida total* del hombre y que por tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*".[120]

El itinerario del joven Marx llega a su término: la filosofía crítica, al dejar de considerarse como un fin en sí, se había vuelto hacia la práctica; buscaba una base concreta, creyó haberla encontrado en la bur-

[120] *Ibid.*, pp. 11, 14.

guesía, pero rápidamente se desengañó; descubrió, por fin, en el proletariado a la clase universal emancipadora y a sus armas materiales.

El ejemplo del proletariado francés fue decisivo para la última etapa: sirve de modelo a Marx, que lo "proyecta" en la realidad alemana, y que cree que la revolución obrera en Francia dará la señal para el levantamiento del proletariado alemán: *"El canto del gallo galo* anunciará el *día de la resurrección alemana"*.[121]

La problemática de las relaciones entre proletariado y filosofía en la *Introducción...* es la expresión de este itinerario, es decir, de la intrepretación que un joven hegeliano hace de su camino hacia el comunismo y de las relaciones generales entre el pensamiento revolucionario y las masas. Para Marx, la revolución nace en la cabeza del filósofo antes de "agarrar" en una segunda etapa a las masas obreras. Se olvida de que no habría podido anunciar "el día de la resurrección alemana" en términos comunistas si no hubiese oído ya el "canto del gallo galo", es decir, que ni él, ni Hess, ni Engels, ni Bakunin se hubiesen convertido en lo que eran en 1844 si el socialismo y el movimiento obrero francés no existiesen. Por lo demás, es esto lo que el propio Marx escribirá, poco tiempo después, en *La ideología alemana.*

Frente a este pensamiento filosófico *activo,* que *agarra* a las masas, que *cae* como un rayo *sobre* el "candoroso suelo popular",[122] al proletariado no se le entrevé más que a través de sus sufrimientos y sus necesidades, como una "*base* material", como "el elemento *pasivo*" de la revolución, que sirve de arma

[121] *Ibid.,* p. 15,

[122] *Ibid.,* p. 15: "...y tan pronto como el rayo del pensamiento muerda a fondo en este candoroso suelo popular se llevará a cabo la emancipación de los *alemanes* como *hombres*".

material a la filosofía, que se *deja* agarrar y "fulminar" por el pensamiento.

Esta perspectiva y esta terminología muestran claramente en qué medida este artículo pertenece aun al universo del hegelianismo de izquierda y del "comunismo filosófico". Se trata de un escrito en el que la influencia de Feuerbach es muy sensible; es preciso subrayar esto para comprender todo el alcance político de la ruptura con Feuerbach en 1845. Una frase clave del texto nos permite comprender el papel que desempeña esta influencia en la formulación de este tema del "proletariado pasivo". "La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía,* su *corazón,* el *proletariado.*" [123]

En efecto, encontramos en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* de Feuerbach (1842) —obra acogida con entusiasmo por los jóvenes hegelianos en general y por Marx en particular— toda una teoría del contraste entre la *cabeza* que es *activa,* espiritual, idèalista, política, libre y el *corazón,* que es *pasivo* sensible, materialista, social, sufriente y "necesitante" (sometido a necesidades). Esta contradicción, en el nivel filosófico, es la que existe entre la metafísica *alemana* y el materialismo *francés*; debe ser rebasada por una síntesis en el seno de la "filosofía nueva" de "sangre galogermánica, [124]

¿Por qué es pasivo este corazón del que habla Feuerbach? Esta pregunta nos permite comprender la pasividad del proletariado, corazón de la revolución, en Marx. Según Feuerbach:

1] El corazón es presa de las *pasiones* (*Leidenschaft*) y de los *sufrimientos* (*Leiden*), los cuales sufre

[123] *Ibid.* p. 15.

[124] Feuerbach, *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie,* en *Manifestes philosophiques,* Presses Universitaires de France, París, 1960, pp. 116-7, 122 (subrayado por mí).

de manera *pasiva* (*leiden*) (he mencionado ya la doble acepción de este término).

2] El corazón tiene *necesidades,* es decir, depende de un ser exterior a sí mismo; su objeto esencial, que lo define, es el otro; el ser pensante, por el contrario, se refiere a sí mismo, es su propio objeto, tiene su esencia en sí mismo.[125]

3] El corazón es *sensible,* es decir, receptivo, contemplativo. "En la contemplación soy afectado, dominado por los objetos, soy un *no-yo;* en el pensamiento, por el contrario, domino los objetos, soy un yo"; Feuerbach habla inclusive del "principio femenino de la contemplación sensible" frente al "principio viril del pensamiento".[126]

4] El corazón es *materialista.* Ahora bien, la determinación esencial de la materia, "que la distingue del entendimiento y de la actividad de pensamiento", es su "determinación de ser pasivo".[127]

El proletariado parisiense se manifiesta a los ojos de Marx, a comienzos de 1844, como la expresión concreta, como la "encarnación" del "socio" feuerbachiano del pensamiento filosófico alemán: el corazón "francés" y "materialista" con sus "necesidades" y su "sufrimiento" que se opone a la actividad espiritual en virtud de un atributo esencial, el de la *pasividad.*

Para comprender toda la significación de esta pasividad, hay que señalar que, para Feuerbach, no excluye la *práctica,* "práctica pasiva" que no deberá confundirse con la *autoactividad* —patrimonio del espíritu— porque es un simple *movimiento* material, una pura respuesta a estimulantes exteriores, una

[125] Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir,* en *Manifestes...,* p. 131.

[126] Feuerbach, *Essence du christianisme,* Librairie Internationale (trad. J. Roy), París, 1864. pp. 382, 339.

[127] Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir,* en *Manifestes...,* p. 157.

reacción *egoísta* a las impresiones sensibles (placer, dolor) y a las necesidades. Por esta razón, Feuerbach escribe en *La esencia del cristianismo* que el egoísmo es "el principio más práctico del mundo",[128] y Marx afirma en *Sobre la cuestión judía* que "la necesidad práctica, cuya inteligencia es el egoísmo, se comporta pasivamente".[129]

Esta tesis feuerbachiana tiene implícito un corolario político que fue desarrollado por Ruge: lo social es egoísta y práctico, lo político es espiritual y activo. Marx rechazaba ya, en sus artículos de los *Deutsch-Französische Jahrbücher,* dicho corolario, pero su ruptura con Ruge no era completa aún, porque aceptaba las premisas. Sólo en el artículo del *Vorwärts* abandonará la idea del "proletariado pasivo". Mediante este rompimiento definitivo con Ruge comienza de golpe su ajuste de cuenta con Feuerbach: algunos meses más tarde escribirá las *XI tesis y La ideología alemana,* donde superará el dilema de Feuerbach "práctica pasiva-actividad espiritual" con la categoría de la *praxis revolucionaria.*

Los intérpretes modernos de este texto no tienen siempre conciencia clara de la distancia que los separa de escritos de 1845-1846. Sitúan la gran ruptura entre 1843 y la aparición de los *Deutsch-Französische Jahrbücher* y dan un sentido "marxista" a los artículos de los *Annales.* Ahora bien, desde el punto de vista de la teoría de la autoemancipación obrera, ocurre más bien lo contrario: hay alguna continuidad entre los *Manuscritos,* las cartas de 1843 y los *Annales;* el gran salto se sitúa a fines de 1844, *después* del contacto directo de Marx con el movimiento obrero, lo cual nos permite explicar sociológicamente el "salto". Algunos ejemplos nos muestran que la interpretación que asemeja a la *Introducción...* con las

[128] Feuerbach, *Essence du christianisme,* p. 145.
[129] Marx, *Sobre la cuestión judía, loc. cit.,* p. 43.

obras "marxistas" posteriores (*La sagrada familia, La ideología alemana,* etc.) acababa por hacerle decir a Marx *precisamente lo contrario* de lo que escribió.

Auguste Cornu, que por lo demás ha entendido muy bien el carácter de "transición" de este artículo escribe no obstante, para resumir el pensamiento de Marx: "Lo que le falta a Alemania, para ejecutar esta revolución, es una base material, una masa revolucionaria que *empapada* de la crítica radical del estado de cosas presente ponga a ésta en ejecución" (subrayado por mí).[130] En una nota a pie de página, A. Cornu traduce el propio texto de Marx "...la teoría se transforma en fuerza material en cuanto *penetra* en las masas...' La diferencia entre las dos versiones es precisamente la misma que separa al Marx de los *Annales* del Marx posterior a 1844; para uno, la actividad corresponde a la crítica filosófica que penetra, agarra a las masas; para el otro, son las masas las que, a través de su actividad revolucionaria, cobran conciencia, se vuelven comunistas, se apropian la teoría. El "resumen" de A. Cornu es "marxista", el texto de Marx no lo es todavía...

Por lo que toca a Rubel, que tiene el mérito de subrayar la importancia que posee la idea de la autoemancipación en Marx, hay que decir que cae en la misma trampa cuando quiere descubrir este concepto desde la *Introducción...*, a propósito de la cual escribe: "Lo que más impresiona, en esta concepción que expone Marx del movimiento obrero, es la falta de toda alusión a un *partido político* que representaría a la conciencia de clase del proletariado. Tenemos allí una indicación preciosa para la comprensión de las ideas que Marx formulará ulteriormente a propósito del partido proletario: no dirá *nunca* que un partido cualquiera pueda desempeñar el pa-

[130] A. Cornu, *K. Marx et F. Engels,* II, p. 282.

pel de 'cabeza' o de 'cerebro' de la clase obrera, la cual no sería, entonces, más que el órgano de ejecución de las decisiones de una instancia soberana".[131] Ahora bien, lo que más llama la atención en este comentario de Rubel es la falta de toda alusión al hecho de que, para Marx, en este artículo hay una "instancia" que desempeña *exactamente* el "papel de cabeza y de cerebro" del proletariado: la filosofía (o los filósofos). ¿No escribe *textualmente* que la filosofía es la *cabeza* de la revolución, que esta revolución nace en el *cerebro* del filósofo, y que, para esta "instancia", el proletariado no es sino un "arma material", es decir, un órgano de ejecución?

Por lo demás, hay una notable analogía entre los temas de la *Introducción*... y las concepciones del más genial ideólogo de la teoría del "partido, cabeza de la clase obrera": el Lenin de 1902-1904. Como Marx, en 1844, Lenin en *¿Qué hacer?* escribió que el socialismo nace en el cerebro de los intelectuales y debe en seguida penetrar en la clase obrera, en virtud de una "introducción desde fuera"; el partido desempeña aquí el mismo papel que los filósofos allí. Las mismas imágenes se parecen: el "rayo" del pensamiento revolucionario se convierte en Lenin en la "chispa"; imagen elocuente que supone un centro de energía fulgurante, que incendia a una masa inerte, la cual proporciona la "base", la "materia" para el fuego liberador. Esta visión —que será abandona-

[131] M. Rubel, *Karl Marx*..., p. 102, comprendo tanto mejor este tipo de procedimiento cuanto que yo mismo le he intentado...; como mi primera hipótesis situaba la ruptura fundamental *antes* de la *Introducción*..., busqué en vano:

a) pruebas de los contactos de Marx con el movimiento obrero parisiense antes de febrero de 1844;

b) un sentido "marxista", para las frases molestas de la *Introducción*...

Habiendo fracasado en las dos tareas, comprendí que era necesario revisar la hipótesis misma y situar el punto de ruptura *después* de los *Deutsch-Französische Jahrbücher*.

da por Marx y por Lenin, a la luz del desarrollo concreto del movimiento obrero revolucionario— es muy atractiva, porque no es enteramente falsa: es sólo parcial; se olvida del juego dialéctico entre la teoría y las masas: el pensamiento revolucionario coherente no puede aparecer más que a partir de los problemas, las aspiraciones y las luchas de la propia clase. Y desarrollando la misma imagen, diré que el rayo no puede surgir más que del choque de nubes cargadas de tempestad...

2

LA TEORÍA DE LA REVOLUCIÓN COMUNISTA (1844-1846)

I. MARX Y EL MOVIMIENTO OBRERO (1844-1845)

La concepción tradicional de las relaciones entre la teoría de Marx y el movimiento obrero de su época es la que Karl Kautsky expuso en 1908 en su folleto titulado *Die historische Leistung von Karl Marx* (La obra histórica de Karl Marx): Marx y Engels realizaron "la unión entre el socialismo y el movimiento obrero", "socialismo" comprendido como el conjunto de las utopías elaboradas al margen de la clase obrera y "movimiento obrero" como la actividad puramente corporativa, reivindicativa, de las organizaciones obreras. Partiendo de tales premisas, Kautsky y Victor Adler demuestran sin dificultad que "el socialismo fue introducido desde fuera en la clase obrera". Es verdad que Kautsky reconoció que, entre 1840 y 1850, existían ya obreros socialistas, pero observa que estos obreros no habían hecho sino adoptar el socialismo burgués.[1] Ahora bien, no es ésta la opinión de Engels, quien, en el prólogo de 1890 al *Manifiesto,* escribía: "En 1847, socialismo era sinónimo de movimiento burgués, y comunismo de movimiento obrero", los socialistas eran "gentes que se hallaban fuera del movimiento obrero y que buscaban apoyo más bien en las clases instruidas: en cambio, la parte de los obreros que, convencida de la insuficiencia de las revoluciones meramente políticas,

[1] Kautski, *Les trois sources du marxisme. L'Œuvre historique de Marx,* Éd. Spartacus, París, 1947, p. 27.

exigía una transformación radical de la sociedad, se llamaba entonces comunista... y como nosotros, ya en aquel tiempo sosteníamos muy decididamente el criterio de que la emancipación de la clase obrera debe ser obra de la clase obrera misma, no pudimos vacilar un instante sobre cuál de las dos denominaciones procedía elegir [para el *Manifiesto*]".[2]

Así, pues, según Engels, los rasgos políticos decisivos del comunismo marxista (la revolución social y la autoemancipación del proletariado) tienen como punto de partida no el socialismo "burgués" sino grupos y tendencias *obreras*.

En efecto, no es en las diversas sectas del socialismo utópico (saint-simonianos, owenistas, fourievistas, cabetistas, etc.) o en los "socialistas de Estado" (L. Blano), que rechazaban la idea de una revolución igualitaria y que esperaban recibir las transformaciones sociales de la filantropía burguesa o de la intervención milagrosa de un rey, donde Marx habría podido encontrar los gérmenes de su concepción de la revolución comunista. Esta concepción fue el producto no de una unión entre "el socialismo y el movimiento obrero" sino de una *síntesis dialéctica que tuvo como punto de partida las diversas experiencias del movimiento obrero mismo,* en los años de la década de 1840. Estas experiencias no habían sido creadas por la influencia del socialismo "burgués", sino que se desprendían sobre todo de las tradiciones y de las actividades propias de la clase obrera.

Trataré de establecer aquí no un relato histórico del movimiento obrero de la década de 1840 sino un cuadro esquemático de las tendencias de este movimiento, que desempeñaron el papel de "marcos sociales" para la evolución ideológica de Marx; por

[2] En *Manifiesto del Partido Comunista,* Ed. Progreso, Moscú, s.f., pp. 21-2.

consiguiente, me interesaré sobre todo en los grupos o movimientos que Marx conoció directa o indirectamente, tal y como son descritos y defendidos en las obras de historiadores y de ideólogos a los que Marx leyó, segura o probablemente. Dicho de otra manera, trataré de conocer las organizaciones e ideologías obreras *tal como Marx las vio* en 1844-1845. Como ya subrayé en la introducción, el marco de una doctrina política nunca se da "en estado bruto"; lo esencial para comprender, por ejemplo, el papel desempeñado por el comunismo obrero de los años 1840-1844 en la formación de la teoría marxista de la revolución no es lo que se podría escribir, en 1970, acerca de ese comunismo, sino lo que pensaban hombres como Dezamy, Heine, L. von Stein, autores leídos, analizados y criticados por Marx.

a] *Las sociedades secretas comunistas en París (1840-1844)*

No cabe ninguna duda de que Marx no sólo conoció las sociedades secretas de los obreros parisienses sino que asistió personalmente a asambleas de artesanos comunistas. En su obra titulada *Herr Vogt,* en 1860, escribió: "Durante mi primera estancia en París, mantuve relaciones personales con los jefes parisienses de la Liga, lo mismo que con los jefes de la mayoría de las sociedades obreras secretas francesas, pero sin ingresar en ninguna de estas agrupaciones".[3] Pero

[3] *Herr Vogt* en *Œuvres complètes,* v, Costes, París, 1927, tomo I, p. 105. ¿Cuáles son las sociedades secretas francesas con las que estableció contacto Marx durante su estancia en París? No podemos responder a esta pregunta más que con sugerencias e hipótesis. Por ejemplo, es probable que Marx haya conocido a los redactores del periódico comunista *La Fraternité,* porque éste fue uno de los pocos (con *La Reforme*) que protestaron contra su expulsión de París; en su número de marzo de 1845. *La Fraternité* señala que "el prefecto de policía acaba de expulsar varios literatos socialistas alemanes

sus testimonios del año de 1844 son mucho más precisos y nos muestran la impresión profunda que dejaron en él estas reuniones obreras cuyo clima difería radicalmente del de las asambleas de los accionistas "amilanados" de la *Rheinische Zeitung*. En carta a Feuerbach del 11 de agosto de 1844, Marx expresa su admiración en términos inequívocos: "Tendría usted que asistir *a una* reunión de obreros franceses para poder darse cuenta del entusiasmo juvenil y de la nobleza de carácter que se manifiestan en estos hombres agobiados por el trabajo... La historia forma entre estos 'bárbaros' de nuestra sociedad civilizada el elemento práctico para la emancipación de los hombres".[4]

que no habían dejado de predicar, en el periódico *Le Vorwärts*, la santa alianza de los dos pueblos. Entre ellos se encuentra el filósofo comunista Charles Marx, de Treveris". Hay otro elemento en favor de esta hipótesis. Este periódico es citado por Engels, de manera muy favorecedora, en una carta a Marx, del 16 de septiembre de 1846: "En *La Fraternité* ha habido una gran discusión entre materialistas y espiritualistas. Pero esto no ha impedido a *La Fraternité* publicar muy lindos artículos sobre los diversos grados de civilización y su aptitud para desarrollarse hasta llegar al comunismo" (Marx, Engels, *Correspondance*, tomo I, Costes, París, 1947, p. 58).

La elección de *La Fraternité* por Marx es muy significativa: este periódico reúne a *comunistas materialistas* y a *discípulos de Flora Tristan*, es decir, a las dos corrientes obreras que más cerca estaban de sus propias concepciones, y cuya unión, en el seno de *La Fraternité*, prefigura (en cierta medida) la síntesis que Marx realizará entre estas tendencias (superándolas).

[4] En Ludwig Feuerbach, *Briefwechsel, herausgegeben von W. Schuffenhauer*, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig, 1963, pp. 184-5. La misma actitud se deja ver en un párrafo célebre de los *Manuscritos de 1844* redactado probablemente en la misma época que la carta a Feuerbach: "Al agruparse los trabajadores comunistas, su finalidad primordial deberá ser la doctrina, la propaganda, etc. Pero, a la par con ello, van asimilándose de ese modo una nueva necesidad, la necesidad de asociarse, y lo que parecía ser un medio se convierte en un fin. Quien desee contemplar este resultado práctico en sus

¿Cuál era la situación de las sociedades secretas parisienses hacia 1844? Todos los testimonios contemporáneos coinciden en señalar al año de 1840 como el punto de partida de la difusión masiva del comunismo en el proletariado parisiense.[5]

Las opiniones que, probablemente, atrajeron la atención de Marx son las de Heine y Lorenz von Stein, que señalaban el surgimiento del comunismo desde 1840 y su carácter de "movimiento de masas". Heine, cuyos lazos de amistad con Marx durante la estancia en París de este último son conocidos, escribía en una carta a la *Augsburger A. Zeitung,* del 11

resultados más brillantes, no tiene más que fijarse en los obreros socialistas franceses... la confraternidad entre los hombres no es para ellos una frase, sino una verdad, y la nobleza de la humanidad resplandece ante nosotros en estos rostros curtidos por el trabajo" (*Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Grijalbo, México, 1968, pp. 139-40).

[6] Fue en este año cuando se realizó el Banquete de Belleville, organizado por Dezamy y J. J. Pillot, primera manifestación autónoma y pública del "partido comunista". Fue en 1840, igualmente, cuando se creó la sociedad de los "trabajadores igualitarios", de composición puramente obrera y programa claramente comunista. Fue también en 1840 cuando tuvo lugar una verdadera "huelga general" en París, huelga cuyos "instigadores" parecen haber estado "inspirados por ideas comunistas". (Cf. de la Hodde, *Histoire des sociétés secrètes et du parti républicain de 1830 à 1848,* Julien, Lanie et Cie, París, 1850, p. 278.)

Así, pues, según el agente provocador de la Hodde, que se había infliitrado en las sociedades secretas, "hacia 1840 el comunismo comenzó a infectar gravemente a París". Escritores liberales burgueses como Duvergier de Hauranne observan espantados, en 1841, que "hace algunos años las insurreciones se efectuaban en nombre de la República; hoy en día se hacen en nombre de la comunidad de los bienes". Por último, según publicistas democráticos como Thoré, "casi todos los obreros de París, Lyon, Rouen, etc., tienen apego, de cerca o de lejos, a la secta de los comunistas o de los igualitarios". (Cf. de la Hodde, *Histoire des sociétés secrètes...*, p. 267; Talmon, *Political Messianism,* Secker & Warburg. Londres, 1960, p. 391; Thore, *La vérité sur le parti démocratique,* Desessart, París, 1840, p. 22.)

de diciembre de 1841, que había en París "400 000 puños rudos que no esperan más que una orden para realizar la idea de igualdad absoluta que se incuba en sus cabezas rudas", y que "la propaganda del comunismo posee un lenguaje que todo el pueblo comprende: los elementos de este lenguaje universal son tan sencillos como el hambre, el apetito, la muerte".[6] En otra carta del 15 de junio de 1843, Heine habla inclusive de los comunistas como de "el único partido que, en Francia, merece una atención decidida", y añade: "Más tarde o más temprano, toda la familia dispersa de los saint-simonianos y todo el Estado mayor de los fourieristas se unirán al ejército creciente del comunismo".[7]

La de Heine fue una intuición poética desarrollada, en un análisis sociológico serio, por Lorenz von Stein en su obra de 1842 *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs.* Probablemente Marx no estudió el libro de Stein hasta 1844-1845: antes de esta época no encontramos en él ninguna mención de esta obra, ni ninguna huella de influencia de sus temas. La primera referencia a Stein aparece en *La sagrada familia*; en *La ideología alemana,* se tratan varios pasajes del capítulo contra Grün; el libro de Stein aparece bajo una luz cargada de simpatía: "...Grün está muy debajo del libro de Stein, en el que, por lo menos, se intenta exponer el entronque entre la literatura socialista y el desarrollo real de la sociedad francesa".[8] En efecto, el gran mérito de Stein (que provocó las críticas de los "comunistas filosóficos" como Hess) es haber mostrado el comunismo francés no como un "principio" abstracto sino como un movimiento histórico concreto, expresión de

[6] Heine, *Lutezia,* en *Mein wertvollstes Vermächtnis,* Manesse Verlag, Zurich, 1950, p. 256.

[7] *Ibid.,* p. 278.

[8] *La ideología alemana,* Pueblos Unidos, Montevideo, Uruguay, 1968, p. 596.

las aspiraciones revolucionarias de una clase nueva: el proletariado moderno, ese elemento "peligroso, tanto por su número y su valor, del que a menudo ha dado pruebas, como por la conciencia de su unidad y el sentimiento que tiene de que no puede realizar sus planes más que a través de la revolución".[9]

Según Stein, después de la insurrección de 1839 de la "Sociedad de las Estaciones" (Blanqui, Barbès), absolutamente rechazada por la burguesía y los "tenderos", comienza un período nuevo "que se distingue exteriormente de los períodos anteriores por la decidida separación de los republicanos respecto de todo lo que se llamase comunismo, e interiormente, por el progreso rápido del movimiento comunista a partir de 1839, en todas las provincias de Francia, en todas las clases de desposeídos, mientras que antes se había encerrado en el círculo estrecho de las asociaciones; y se puede decir con razón que, si hasta esa época el comunismo aparecía en las asociaciones, actualmente las asociaciones aparecen en el comunismo. Lo cual da a este último la importancia efectiva que ya nadie niega. Todas las cuestiones y problemas [del comunismo], ya no son la tarea de una pequeña parte seleccionada de esta clase social, a la que el resto escucha con fanatismo de creyentes, sino que cada uno se cree competente para pensar con independencia y formarse un juicio autónomo. En todos los talleres, en todas las habitaciones de los obreros, las ideas y teorías comunistas han penetrado y la agitación del devenir se ha comunicado al más insignificante de ellos. Es como si, desde la última revuelta, el proletariado hubiese sentido que, a partir de mañana, quedaba abandonado a sus pro-

[9] Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs,* O. Wigand, Leipzig, 1848, p. 9

pias fuerzas, y tuviese que resolver, mediante una reflexión en común, sus difíciles tareas".[10]

Para Stein, el primer síntoma claro de esta evolución fue el atentado del obrero comunista llamado Darmès contra el rey el 15 de octubre de 1840: "Aquí, las cosas se presentaban patentemente; el germen revolucionario había prendido; el proletario pensaba, el proletario actuaba, y sin el impulso, sin la influencia de los demócratas o liberales... Esta entrada en escena del proletariado autónomo hasta entonces había sido considerada imposible inclusive por los conservadores, inclusive por el gobierno... Ya no era posible desentenderse de ella; en el pueblo mismo, una vida propia *(eigenthümlich)* había comenzado, pueblo que creaba asociaciones nuevas, que soñaba en revoluciones nuevas y que se atrevía inclusive a levantar la mano contra el rey. Darmés pertenecía a la Sociedad de los 'Travailleurs Égalitaires'; existía, era fanática, tal vez era numerosa y poderosa".[11]

De tal modo, vemos aparecer en los análisis de Stein algunas *ideas claves cuya influencia en el paso de Marx del comunismo "filosófico" al comunismo "proletario" no debe subestimarse de ninguna manera: tendencia revolucionaria del proletariado, conciencia de su unidad, movimiento comunista como expresión autónoma de las masas obreras* (y no de una pequeña minoría). Estos temas faltaban por completo en la literatura socialista "utópica" o "filosófica". Marx los descubrirá gracias a su lectura del libro de Stein y gracias a *sus contactos directos con las sociedades obreras.*

En efecto, las sociedades secretas en París habían pasado, a partir de 1839-1840, por transformaciones radicales, en el sentido de la elevación del nivel

[10] *Ibid.*, p. 507.
[11] *Ibid.*, pp. 509, 510, 511.

ideológico y de la proletarización de los cuadros. En primer lugar, evidentemente hay que rechazar la imagen deformada que los informes de policía nos dan de las sociedades comunistas ("guaridas de regicidas", de "criminales", etc.). Se llevaba a cabo un intenso trabajo de educación política en las asambleas de las sociedades, mediante la lectura, el comentario y la dislusión de periódicos y folletos socialistas, babouvistas, comunistas. Este trabajo repercutió en seguida en los talleres.[12]

La enorme proliferación de la literatura comunista, después de 1840, no se hizo al margen de la clase obrera: participaron trabajadores en la redacción de periódicos comunistas (por ejemplo en *L'Humanitaire* de 1841) y los ideólogos comunistas estapan en contacto estrecho con algunas sociedades secretas obreras.[13]

Simultáneamente a este esfuerzo de autoeducación ideológica —esa "sed de saber" de los obreros comunistas que impresiona a todos los observadores, y al propio Marx en primer lugar, que habla de

[12] Véase Tchernoff, *Le parti républicain sous la monarchie de juillet,* A. Pedone, París, 1901, pp. 370-1, Henri Heine describe de la siguiente manera los libros más difundidos entre los obreros parisienses: "...Nuevas ediciones de los discursos del viejo Robespierre, así como de los folletos de Marat, por entregas que valen dos céntimos, la *Histoire de la Révolution* de Cabet, los libelos venenosos de Cormerin, la *Conspiration de Babeuf* por Buonarroti". (Heine, *Lutezia,* 30 de abril de 1840, en *Mein wertvollstes Vermächtnis,* p. 280.)

[13] El ejemplo más interesante, a este respecto, es el de la Société Communiste Révolutionnaire, de composición puramente obrera, que se había separado de la Société des Travailleurs Égalitaires a causa de la ciega disciplina y, sobre todo, de la *falta de discusión* que reinaba en ella; un lazo directo se estableció muy rápidamente entre la nueva sociedad y los comunistas materialistas Dezamy, May, Savary, Charassin, Pillot y Lahautière. Los dirigentes de los comunistas revolucionarios figuraron entre los 1 200 asistentes al banquete comunista de Belleville, organizado por Dezamy y Pillot. (Cf. de la Hodde, *La naissance de la République,* París, 1850, p. 19.)

ello en varias ocasiones en *La sagrada familia*— se desarrolla un proceso de "proletarización" de la composición social de las sociedades secretas.[14]

Sin embargo, hay que señalar que los "proletarios" miembros de estas sociedades secretas eran más bien *compagnons* artesanos que obreros industriales.[15]

[14] Después de las leyes de 1834, que prohibieron las sociedades republicanas ("Société des Droits de l'Homme", etc.) comienza el período de las asociaciones secretas, que serán progresivamente abandonadas por los elementos burgueses o "moderados". En la primera de estas sociedades, la de las "Familles" (1833-1836), formada por Blanqui con los restos de la "des Droits de l'Homme", se encuentran aún grupos que pertenecen a las clases medias. De la "des Saisons" (1837-1839: Blanqui, Barbès, Martin Bernard), los militares y los estudiantes no podían formar parte, porque se les consideraba sospechosos y la composición era únicamente obrera. Según de la Hodde, "en este momento, el cuadro de las sociedades secretas se renueva casi totalmente; el reclutamiento, que se practicaba en las malas capas de la burguesía, se efectuará exclusivamente en los bajos fondos de la clase popular". De esa clase que, añade, "tiene la gran ventaja de no poder perder nada en un trastorno". (Tchernoff, *Le parti républicain,* página 383; de la Hodde, *Histoire des sociétés secrètes,* pp. 217-8.)

Este carácter proletario se manifiesta aún con mayor precisión en la Société des Travailleurs Égalitaires, no sólo por el nombre de la asociación y el de sus subdivisiones jerárquicas ("oficios", "talleres", "fábricas" en lugar de las "semanas", de los "meses" y de las "estaciones"), sino por su programa, que contiene reivindicaciones típicamente obreras (salarios establecidos por ley, escuelas mutuas, etc.) al lado de las tradicionales fórmulas babouvistas (sociedad igualitaria, dictadura popular), y por su actividad, en alianza con los movimientos de masas, como la huelga de 1840. (G, Sencier, *Le babouvisme après Babeuf (1830-1848),* M. Rivière, París 1912, pp. 270-1.)

[15] He tratado de componer un cuadro de la composición socioprofesional de los cuadros de las asociaciones comunistas entre 1838 y 1847, basándome en los grupos siguientes:

a) presos políticos del Mont Saint-Michel, detenidos entre 1838 y 1841;

b) dirigentes conocidos de los Travailleurs Égalitaires y de los Communistes Révolutionnaires;

c) asistentes al banquete comunista de Belleville (1840);

A nivel ideológico las dos corrientes predominantes en las sociedades secretas era el neobabouvismo

d) fundadores del periódico *L'Humanitaire* detenidos en 1841; e) miembros de la sociedad de los "comunistas materialistas" detenidos en 1847.

Entre los 67 comunistas así reunidos, 53 (79 por ciento) eran de origen artesanal; 9 zapateros o boteros, 6 ebanistas o carpinteros, 5 impresores o tipógrafos, 4 sastres, 3 fundidores, 2 joyeros, 2 mecánicos, 2 sombrereros, 2 obreros de la construcción, 2 obreros del cobre, 2 mercereros, 2 peluqueros, 2 "obreros" (sin calificación conocida), 1 cartonero, 1 productor de tableros, 1 cerrajero, 1 dibujante, 1 curtidor, 1 dorador, 1 cocinero, 1 relojero, 1 encuadernador; 14 (21 por ciento) pertenecían a las clases medias: 5 comerciantes, 3 periodistas, 2 estudiantes, 1 abogado, 1 oficial, 1 fabricante y 1 profesor. (Fuentes de este cuadro: A. Zevaes, *Une révolution manquée* [la insurrección del 12 de mayo de 1839], *Nouvelle Revue Critique,* París 1933; Sencier, *Le babouvisme après Babeuf. Le premier banquet communiste, le 1er juillet 1840.*) Si comparamos estas cifras con las obtenidas por A. Soboul acerca del "personal babouvista" de París (a partir de los abonados parisienses al *Tribun du Peuple,* órgano de Babeuf), tendremos algunas indicaciones acerca de la diferencia y de la continuidad existentes entre el babouvismo del año IV y el "neobabouvismo" de 1840. Según Soboul, las profesiones artesanales y comerciales constituían el 72.3 por ciento de los abonados del *Tribun du Peuple*; los pequeños empleados y funcionarios, el 9.5 por ciento; los negociantes, el 7.4 por ciento; los fabricantes, el 3.1 por ciento; las profesiones liberales, el 7.4 por ciento. (A. Soboul, *Personnel sectionnaire et personnel babouviste,* en *Babeuf, Buonarroti.* Para el segundo centenario de su nacimiento, Société des *Études Robespierristes,* Nancy, pp. 91-92.) Pero si separamos del primer grupo a los tenderos "negociantes", el porcentaje de artesanos y de pequeños comerciantes se eleva a 60.6 por ciento, mientras que entre los comunistas de los años 40 llegaban a 79 por ciento; la razón de este cambio es la siguiente: la "sans-culotterie" del siglo XVIII comienza a desintegrarse; la expresión política de los "tenderos", los comerciantes, los pequeños negociantes, los pequeños empleados queda asegurada por la "Reforma" y por Ledru-Rollin, la de los *compagnons* artesanos y de los obreros por el comunismo. Esto no debe hacernos olvidar la relativa continuidad entre los dos fenómenos, continuidad de la base social artesanal y de la ideología "jacobino-igualitaria" desde 1796 hasta 1840.

(Buonarroti) y el comunismo "materialista" (Dezamy).

Marx probablemente estudió la *Conspiration pour l'égalité* de Buonarroti, hacia 1844; menciona a Babeuf y a Buonarroti, por primera vez, en *La sagrada familia,* y en su cuaderno de notas de los años 1844-1847 encontramos esta enumeración en un esquema preparatorio para su libro: "Morelly, Mably, Babeuf, Buonarroti", al lado de "Círculo social, Hébert, Leroux, Leclerc"; también en este cuaderno, a la cabeza de una lista de libros destinados a ser traducidos al alemán, redactada hacia 1845, encontramos: "Buonarroti, 2B" ("2 *Bände*", es decir, dos tomos).[16]

El babouvismo trajo al siglo XIX los rasgos que Buonarroti le había prestado en su escrito publicado en Bruselas en 1828; los temas centrales de esta obra, que señalaron profundamente al movimiento revolucionario antes de 1848, y aun después (por intermedio de Blanqui), son:

a) La toma del poder por la conspiración insurgente de una sociedad secreta; el papel decisivo se atribuye a la élite ilustrada de los conspiradores y el golpe de mano victorioso sustituye la experiencia revolucionaria de las masas. Es posible que Buonarroti haya proyectado sobre el movimiento de los Iguales algunos rasgos de su actividad conspiradora del siglo XIX, con lo cual le prestó un carácter más "sectario" que el que tenía en la realidad;[17] de todas maneras, en esta forma el babouvismo se difundió entre el movimiento obrero y las sociedades secretas.

b) La necesidad de una "dictadura revolucionaria" de tipo jacobino después de la victoria de la insurrección; según Buonarroti, "la experiencia de

[16] *Marxens Notizbuch,* MEGA, primera parte, tomo 5, 1932, pp. 549-50.

[17] Claude Mazauric, *Babeuf et la "Conspiration pour l'égalité",* Éd. Sociales, París, 1962, p. 180.

la Revolución francesa y en particular, sobre todo, los trastornos y las variaciones de la convención nacional han demostrado suficientemente, en mi opinión, que un pueblo cuyas opiniones se han formado en un régimen de desigualdad y de despotismo no está capacitado, al comienzo de una revolución regeneradora, para designar mediante sus sufragios a los hombres encargados de dirigirla y consumarla. Esta tarea difícil tiene que encargarse a ciudadanos prudentes y valerosos que, empapados de amor a la patria y a la humanidad, hayan venido sondeando durante largo tiempo las causas de los males públicos, se hayan liberado de los prejuicios y de los vicios comunes, hayan dejado atrás las luces de sus contemporáneos y, menospreciando el oro y las grandezas vulgares, hayan cifrado su dicha de inmortales en la consecución del triunfo de la igualdad".[18]

Esta concepción jacobina de la dictadura tiene como premisa filosófica la tesis de los materialistas mecanicistas del siglo XVIII, según la cual "las circunstancias —o la educación— forman el carácter y las opiniones de los hombres", con un corolario político implícito: las masas seguirán siendo corrompidas y se mantendrán sumidas en el oscurantismo mientras no se hayan cambiado las circunstancias actuales, de ahí la necesidad de una fuerza revolucionaria *por encima* de las masas: un Legislador, un Incorruptible o, para Buonarroti, una élite de "ciudadanos prudentes y valerosos" que "hayan dejado atrás las luces de sus contemporáneos" y "se hayan liberado de los prejuicios y de los vicios comunes".

La idea de la sociedad secreta y la de la dictadura de los "ciudadanos prudentes" son las dos caras

[18] Buonarroti, *Conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf*, Éd. Sociales, París, 1957, p. 111.

de una misma estructura ideológica, que se sitúa históricamente, como ya hemos señalado, entre el mito burgués del salvador supremo y el proyecto de autoemancipación obrera.[19]

c) La aspiración a una revolución igualitaria, que suprime la propiedad privada y pone fin al reino de los ricos. Por causa del desarrollo de la industria en Francia esta aspiración había evolucionado considerablemente desde Babeuf hasta 1848: al comunismo "repartidor" lo sustituye poco a poco el comunismo "comunitario" y la oposición entre "pobres" y "ricos" se convirtió en oposición entre "proletarios" y "burgueses". En efecto, si la revolución igualitaria es el sueño secular de las masas de desposeídos desde fines de la Edad Media, sólo en el siglo XIX, gracias a la aparición del proletariado industrial, el igualitarismo se identifica totalmente con la apropiación social de los medios de producción.

La segunda corriente que se manifestaba en las sociedades secretas y en la vanguardia obrera era la del "comunismo materialista", representado por Dezamy, Pillot, Gay, Charavay, May, etc., y que se expresaba en folletos populares y en efímeros periódicos decomisados por la policía (*L'Égalitaire, Le Communautaire, L'Humanitaire, La Fraternité*).

Hemos visto el interés que Marx sentía, desde 1843, por Dezamy y por la tendencia a la que representaba. En *La Sagrada familia* se presenta a Dezamy y a Gay como "los comunistas franceses más científicos",[20] y en el plan de *La sagrada familia,* que

[19] El neobabouvismo de la década de 1840 representa, en este sentido, un progreso en relación con Babeuf y con Buonarroti: a la dictadura jacobina no se la considera ya como modelo de dictadura revolucionaria. Blanqui, Dezamy, Pillot se identificaban más *con* Hébert y los hebertistas que con Robespierre y los jacobinos.

[20] *La sagrada familia,* p. 198.

se encuentra en el cuaderno de Marx, se menciona a "Dezamy, Gay" y a *"Fraternité, L'Égalitaire,* etc., *L'Humanitaire,* etc."; por último, en la lista de libros de este mismo cuaderno, Marx anotó, después de "Buonarroti 2B", "Dezamy Code, *id.* Lamennais refutado, *id. L'Égalitaire* 2 Hefte".[21]

La obra de Dezamy constituye un esfuerzo por superar la oposición entre el babouvismo conspirador y la "propaganda pacífica" de Cabet. Su escrito más interesante a este respecto es el de *Calomnies et politique de M. Cabet* (1842), citado por Marx en un artículo del 12 de enero de 1843 aparecido en la *Rheinische Zeitung.*

En este folleto, Dezamy opone al sueño neocristiano de una conciliación general de las clases a través de la "conversión" de los ricos al comunismo que predicaba Cabet —ideología que lo asemeja a los socialistas utópicos "burgueses"—, una acción *autónoma* del comunismo *proletario.* "Es un error capital creer que el concurso de la *burguesía* sea indispensable para el triunfo de la *comunidad.*" Y añade, al criticar la negativa de Cabet a participar en el banquete comunista de Belleville: "Os negasteis a asistir a este banquete. Desde el primer momento pareció incomodaros mucho que los proletarios se hayan permitido plantar por sí solos la *bandera comunista,* sin llevar a la cabeza a algunos *burgueses,* a algún *nombre conocido*".[22]

Su preocupación principal, contrariamente a la "fraternización entre ricos y pobres" que proponían los icarios, es la consolidación de la *unidad proletaria:* "...Como nunca antes, tenemos que apresurarnos a encontrar un terreno común, en el cual pueda

[21] *Marxens Notizbuch,* en MEGA, 1/5, pp. 549-50.

[22] Dezamy, *Calomnies et politique de M. Cabet. Réfutation par des faits et par sa biographie,* Prévost, París, 1842, pp. 4, 8.

reunirse el proletariado y formar ante todo su propia unidad".[23]

Sin embargo, conservó un elemento en común con Cabet: la confianza ilimitada en la propaganda: "Por eso no dejaré de exclamar: *'Propaganda, propaganda, propaganda'*. Verdad y propaganda y la liberación no tardará en llegar";[24] vuelve a tocar este tema en todas sus intervenciones, como por ejemplo en el brindis del banquete de Belleville: "¡Ciudadanos!, el camino más corto para llegar a la felicidad común es el de la *educación igualitaria*; tal es nuestra firme convicción".[25]

Finalmente, Dezamy condena vigorosamente el mito del salvador y de la dictadura jacobina (que Cabet elogia, pues también él se cree un segundo Cristo) oponiendo a Robespierre los "doctrinarios de la igualdad real": el Círculo social, Chaumette, Hébert, partidarios del "materialismo y de la abolición de la propiedad"; Dezamy subraya que "la salvación común no debe descansar nunca sobre un hombre, cualquiera que éste sea, sino en un principio".[26] El libro termina con una advertencia patética (y profética...): "¡Proletariados! ¡A vosotros dirijo estas reflexiones, a vosotros que mil veces ya habéis sido *traicionados, vendidos, entregados, calumniados, torturados y burlados* por supuestos salvadores! ¡Si de nuevo os entregáis al *culto de los individuos,* temed sentir una vez más, crueles y desgarradoras ilusiones!!!" [27]

b] *La Ligue des Justes en París*

Fueron probablemente el doctor G. Mäuer (que se

[23] *Ibid.*, p. 3.
[24] *Ibid.*, p. 37.
[25] *Le Premier Banquet communiste, 1er juillet 1840,* p. 5.
[26] *Calomnies et politique de M. Cabet,* pp. 38, 41, 42, 45.
[27] *Ibid.*, p. 47.

alojaba, como Marx y Ruge, en el número 38 de la calle Vaneau) o el doctor Ewerbeck quienes introdujeron a Marx en la *Ligue des Justes,* pues eran sus principales dirigentes en París: los primeros contactos de Marx con los artesanos de la Liga datan de abril-mayo de 1844. El primer testimonio explícito data del 19 de mayo: en una carta a su madre, Ruge escribió que Marx "se ha atraído a él [Herwegh] y a los artesanos alemanes tan sólo para tener un partido y personas a su servicio",[28] en otra carta, del 9 de julio, dirigida a su amigo Fleischer, comprueba una vez más el hecho, al que da otra "explicación" tan "penetrante" como la primera: "Marx se ha lanzado al comunismo alemán de aquí, valga la expresión, por sociabilidad, porque es imposible que considere políticamente importante su triste actividad".[29] Por lo que respecta al propio Marx, el único testimonio, salvo la breve mención en *Herr Vogt,* es la carta a Feuerbach, del 11 de agosto de 1844, que nos muestra, al mismo tiempo, su simpatía y las reservas que le inspiran los artesanos comunistas de la Liga: "No debo olvidarme de subrayar igualmente los méritos, en el plano teórico, de los artesanos alemanes en Suiza, en Londres y en París. Sólo el artesano alemán es todavía demasiado artesanal".[30] Por último, existe un informe de policía del primero de febrero de 1845 que confirma la "presencia actuante" de Marx en las asambleas de la sección parisiense de la Liga.[31]

La evolución de las sociedades alemanas en París se efectuó paralelamente a la de las asociaciones

[28] Ruge, *Briefwechsel und Tagebuchblätter aus den Jahren 1825-1888* (P. Nerrlich), Weidmannsche Buchhandlung, Berlín, 1886, p. 350.

[29] Ruge, *op. cit.,* p. 359.

[30] En Feuerbach, *Briefwechsel,* p. 185.

[31] En A. Cornu, *K. Marx...,* III, p. 7.

republicanas francesas, con las cuales estuvieron siempre en contacto estrecho.[32]

Fundada en 1836, la Bund der Gerechten se convirtió muy rápidamente en una sociedad secreta de tendencia neobabouvista, que tenía cerca de un millar de miembros [33] y mantenía relaciones fraternales con la sociedad de las Saisons (Blanqui, Barbès, M. Bernard).[34]

[32] En 1830 se creó en París la Pressverein, asociación de la prensa alemana en el exilio, vinculada a la Association pour la Presse Patriote francesa. La Pressverein se convirtió poco después en la Sociedad Popular Alemana (Deutschen Volksverein), vinculada a la Société des Droits de l'Homme; la disolución de esta última, en 1834, en virtud de las leyes que prohibieron las asociaciones públicas, trajo consigo la disgregación de la Volksverein y la aparición de una sociedad de conspiradores, la Liga de los Proscritos (Bund der Geächteten), dirigida por Venedey y T. Schuster; estalla una lucha ideológica entre una tendencia "patriótica alemana" representada por el primero, y otra, semejante al socialismo francés, propugnada por el segundo, conflicto semejante al que dividió a la Société des Droits de l'Homme, y culminó en 1836 en una escisión y en la constitución de la Liga de los Justos (*Bund der Gerechten*), de composición puramente obrera, evolución que se asemeja a la que condujo desde la sociedad de las "Familles" a la de las "Saisons". Véase, a este respecto, A. W. Fehling, *Karl Schapper und die Anfänge der Arbeiterbewebung bis zur Revolution von 1848,* Inaugural-Dissertation, Universität Rostock (dact.), 1922, pp. 41-42. Ewerbeck, *L'Allemagne et les Allemands,* Garnier Frères, París, 1851, p. 589. Engels, *Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas,* prefacio a Karl Marx, *Revelaciones sobre el proceso de los comunistas en Colonia* (1853), en Marx-Engels, *Obras escogidas en dos tomos,* Editorial Progreso, Moscú, (1955), t. II, pp. 356 *ss.*

[33] Estimación de Ruge, *Zwei Jahre in Paris,* W. Jurany, Leipzig, 1846, p. 338.

[34] La Bund der Gerechten participó en el golpe "blanquista" del 12 de mayo de 1839, al lado de los obreros franceses, y cargó con las consecuencias: sus principales dirigentes fueron detenidos y expulsados de Francia; a partir de 1839-1841, el centro vital de la liga se desplazó hacia Londres donde se encontraban Schapper, Moll, Bauer; pero la sección parisiense siguió existiendo, bajo la dirección de Ewerbeck,

Los escritos de Wilhelm Weitling son la expresión más fiel de las aspiraciones y de las tendencias ideológicas del artesanado "proletarizado" cuya vanguardia representaba la Liga.

La obra de Weitling, "primer atisbo teórico independiente del proletariado alemán", según Engels,[35] es colocada por Marx, en el prólogo de los *Manuscritos de 1844,* entre los trabajos socialistas alemanes "enjundiosos y *originales*" al lado de los de Hess y los de Engels;[36] el interés y la administración que sentía Marx por esta obra son más evidentes aún en el artículo del *Vorwärts* donde se habla de las "obras geniales de Weitling", "comienzo literario, enorme y brillante, de los obreros alemanes", "botas de gigante del proletariado en su aurora".[37]

Weitling, artesano sastre, era un verdadero "intelectual orgánico", un "profeta de su estado" (*Prophet seines Standes*), como lo llamó Feuerbach,[38] cuya obra traducía, tanto en sus intuiciones geniales como en sus limitaciones utópicas, el "universo ideológico" de los *compagnons* artesanos alemanes de la década de 1840. Su primer libro, *Die Menschheit wie sie ist und wie sie sein solte* (La humanidad tal cual es y tal cual debería ser) (1838), le había sido

La ideología de los "Justos" durante los años 1836-1839 se asemejaba mucho a las de las sociedades babouvistas de París: Engels dice que la Liga era, en sus orígenes, "un brote alemán del comunismo obrero francés, inspirado en las reminiscencias de Babeuf", y al parecer obras como la de *Ni châteaux ni chaumières* de J. J. Pillot (1840) eran muy populares entre los artesanos alemanes en general y los de la Liga en particular. Más tarde, bajo la influencia de Ewerbeck, que era "comunista icario", las ideas de Cabet encontraron también un auditorio entre los "Justos".

[35] F. Mehring, *Geschichte der deutschen Sozial-Demokratie,*

[36] K. Marx, *Manuscritos de 1844,* p. 8.

[37] *Œuvres,* v, Costes, París, 1948, p. 236.

[38] F. Mehring, *Geschichte der deutschen Sozial-Demokratie,* Dietz Verlag, Berlín, 1960, p. 107.

encomendado por el comité central de la Bund der Gerechte, para dar satisfacción al deseo de sus miembros de que se demostrase la posibilidad de la comunidad de los bienes; y, en el prólogo a su segunda obra, *Garantien der Harmonie und der Freiheit* (Garantías de la armonía y de la libertad) (1842), escribió: "Esta obra no es mi obra, sino nuestra obra; sin la ayuda de los demás no la habría realizado... He reunido en esta obra el conjunto de las fuerzas materiales y espirituales de mis hermanos".[39]

Las *Garantien...*, que es sin duda el libro más rico de Weitling, está, al mismo tiempo, lleno de realismo revolucionario e impregnado de mesianismo utópico: se sitúa, en la historia ideológica del movimiento obrero, como una etapa de transición entre el "socialismo utópico" del género Fourier o Cabet, y el comunismo proletario, entre la petición al zar Alejandro I y la revolución obrera autoliberadora. Su carácter contradictorio se desprende de la situación que es asimismo contradictoria, inestable y fluctuante, del artesanado proletarizado frente a la industrialización creciente.

La "parte revolucionaria" se manifiesta en los temas siguientes de las *Garantien...*:

a) El *statu quo* lleva en sí mismo las causas de su destrucción revolucionaria: "Todo lo existente lleva el germen y el elemento nutritivo de las revoluciones en sí".[40]

b) El progreso es posible sólo a través de la revolución: "¿Dónde habéis visto que ellos (los que poseen la fuerza y el dinero) entren en razón? Preguntadlo a la historia, si os caben dudas... Inglaterra, Francia, Suiza, los Estados Unidos, España, Suecia, Noruega, Holanda, Bélgica, Grecia. Turquía,

[39] Weitling, *Garantien der Harmonie und der Freiheit*, Buchhandlung Vorwärts, Berlín, 1908, pp. 7, 8.
[40] *Ibid.*, p. 248.

Haití y todas las naciones deben todo acrecentamiento de su libertad política a la revolución".[41]

c) La revolución debería ser social, y no política, porque está fundada en los intereses de las masas: "Algunos políticos filisteos afirman: se debería hacer primero... una revolución política... y yo respondo: si tenemos que sacrificarnos, es más conveniente hacerlo por lo que es más necesario, para nosotros y para la sociedad... [el campesino alemán] apenas sabe lo que es una república... si ve que se trata de sus intereses, podrá ser ganado para el movimiento. Sólo por el interés podremos ganarnos a las masas populares".[42] Así también, el pueblo, una vez vencedor, querrá llegar hasta el fin y no se detendrá en semimedidas: "Suponed que la situación de las clases de todos los países es tan miserable como en Inglaterra; suponed que estalla una revolución social en esta situación, ¿acaso el pueblo vencedor se contentará con medidas progresistas?"[43] Por último, la revolución social que se acerca será de un "género mixto": utilizará la violencia física y la "violencia espiritual" y será la "última tempestad" revolucionaria de Europa.[44]

El tema que establece el vínculo entre la perspectiva revolucionaria y la tendencia utópica, y que de tal manera presta al conjunto una determinada coherencia, es de origen jacobino-babouvista: "Querer esperar hasta que todos estén convenientemente ilustrados (*aufgeklärt*), como se prescribe común-

[41] *Ibid.*, p. 226. Es una idea que se encuentra, además, en *Die Menschheit wie sie ist*...: "No creáis que a través de las negociaciones con vuestros enemigos conseguiréis algo. Vuestra esperanza se cifra únicamente en vuestras espadas... la mejor obra sobre los planes de reforma social debemos escribirla con nuestra sangre" (Weitling, *Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte*, París, 1838, pp. 31-32).

[42] Weitling, *Garantien...*, pp. 246-7.

[43] *Ibid.*, p. 231.

[44] *Ibid.*, p. 247.

mente, significaría abandonar totalmente la cosa; porque nunca un pueblo, en su conjunto, disfrutará de luces iguales, por lo menos mientras la desigualdad y la lucha de los intereses privados en la sociedad sigan existiendo".[45] No se trata sino de una variante del viejo tema del "oscurantismo del pueblo", al cual no se le podrá iluminar sino después de la instauración del régimen igualitario. Esta ideología se opone ferozmente al comunismo icario, pero *tanto uno como el otro tienen la misma concepción de las "luces" heredada del siglo* XVIII: *la "educación del pueblo" como un aprendizaje teórico y pasivo.* Buonarroti y Weitling niegan la posibilidad de iluminar al pueblo mediante tal "educación" en el seno del régimen existente; Cabet tiene una confianza ciega en la "propaganda pacífica", pero todos *conciben a la "luz" como el producto de una "enseñanza" y no de una toma de conciencia fundada en la praxis.*

Como la revolución no es obra del proletariado consciente, el camino queda abietro a todas las especulaciones jacobinas o mesiánicas. En primer lugar, Weitling compara al pueblo, en situación revolucionaria, con una "máquina" a la que un "amo" debe "poner hábilmente en movimiento" y establece un paralelo entre "el Dictador, que organiza a los obreros", y "el Duque, que manda a su ejército".[46] En el fondo, ¿por qué no habría de ser la revolución la obra de un monarca? Weitling considera que tal acontecimiento no es totalmente imposible y menciona un ejemplo histórico para apoyar tal posibilidad: "En Esparta, en dos ocasiones, fueron los reyes los que introdujeron la comunidad de los bienes. ¿Es que durante tres mil años no se encontrará a nadie que siga sus pasos?"[47]

[45] *Ibid.*, p. 247.
[46] *Ibid.*, pp. 234, 253.
[47] *Ibid.*, pp. 247, 258.

Por último, encontramos de nuevo en las *Garantien*... todos los sueños mesiánicos del socialismo utópico, toda la temática "neocristiana" de Lamennais, Cabet, Saint-Simon, etc,; "Vendrá un segundo Mesías para realizar la enseñanza del primero. Destruirá el edificio podrido del viejo orden social, llevará las fuentes de lágrimas hacia el mar del olvido y transformará la tierra en un paraíso".[48]

c] *El cartismo*

Probablemente en la obra de Buret, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France* (1840) —de la cual se encuentran numerosos extractos en sus cuadernos de estudio de 1844[49] donde Marx encontró su primera fuente de información sobre el cartismo. Pero es evidentemente el trabajo de Engels sobre *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845) lo que le sirvió de punto de referencia para su reflexión sobre el movimiento obrero inglés. Ya en 1844 conocía las líneas de fuerza de este trabajo a través de los artículos de Engels aparecidos en el *Républicain Suisse,* los *Deutsch-Französische Jahrbücher* y el *Vorwärts;* sea como fuere, sólo hacia julio-agosto de 1845, durante su primera estancia en Inglaterra, tuvo oportunidad de establecer un contacto directo con los dirigentes de la "izquierda cartista" (Harney, Jones).[50] Las referencias al partido cartista y a las revoluciones cartistas son

[48] *Ibid.,* p. 253.

[49] MEGA, I, 3, pp. 411-2 (descripción de los cuadernos); los cuadernos se encuentran en el Instituto Internacional de Historia Social de Amsterdam.

[50] Véase Riazanov, *Introduction historique,* en Marx, *Manifeste communiste,* Costes, París, 1953, pp. 19-20. En una carta a Marx y Engels, escrita el 20 de octubre de 1845 de Bradford, G. Weerth habla de "nuestro amigo Harney" (G. Weerth, *Samtliche Werke,* tomo 5, Aufbau Verlag, Berlín, 1957, p. 182).

frecuentes en *La ideología alemana* (es decir, después de esta permanencia) como ejemplo del movimiento obrero de masas, que opone a las elucubraciones vacías del "espíritu crítico".

El cuaderno (inédito) de Marx que guarda los extractos de Eugène Buret —y que se encuentra en el *Marx-Engels Archief* del Instituto de Historia Social de Amsterdam— fue redactado en 1845, en Bruselas; contiene sobre todo textos de Buret acerca de los profundos trastornos de las relaciones sociales provocadas por la Revolución industrial: "En el sistema industrial actual no existe ninguna especie de lazo moral entre el patrono y el obrero, y estos dos agentes de la producción son completamente extraños el uno al otro como *hombres* [subrayado por Marx]"; la máquina "divide a la población que contribuye a la producción en dos distintas clases; de intereses opuestos: la clase de los capitalistas, propietarios de los instrumentos de trabajo, y la clase de los trabajadores asalariados"; estos agentes de la producción, "¿no están separados, aislados, el uno del otro, no se desconocen ni son indiferentes el uno al otro, no son enemigos?"; por consiguiente, "reina entre los obreros y los empresarios una hostilidad sorda que estalla a la menor oportunidad, y cada vez con violencia incrementada".[51] Los pasajes sobre el cartismo (leídos, pero no transcritos por Marx) muestran que Buret reconoce en la lucha de clases —a la que llama "guerra social"—, en la tendencia revolucionaria del proletariado y en el movimiento cartista, los productos necesarios del desarrollo industrial.[52]

[51] *Marx-Engels Archief,* Instituto Internacional de Historia Social, cote B 28. La edición utilizada por Marx: E. Buret, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France...,* en *Cours d'économie politique,* Bruselas, Ed. Vanhlen, 1843; los extractos se encuentran en las pp. 557, 597, 598.

[52] "En los países más avanzados [los obreros] consideran

En otro cuaderno de Marx, de la misma época, se encuentran extractos del libro de Carlyle titulado *Chartism* (1840), en los que se encuentran los mismos temas: nuevas relaciones sociales engendradas por la industria, rebelión obrera contra el mecanismo económico ciego, carácter "catastrófico" de las futuras sublevaciones obreras: "¿Cómo está [el obrero] vinculado a su patrono, por lazos de amistad y ayuda mutua, o por la hostilidad, la oposición y cadenas de pura necesidad mutua?" "Si los hombres han perdido la fe en un Dios, su único recurso contra un No-Dios ciego, de 'Necesidad y de Mecanismo', que los dominaría como una espantosa máquina-de-vapor-mundial, encerrada en su propio vientre de hierro, será con o sin esperanza, *la rebelión.*" "Los charlatanes hablan y debaten cada uno para sí; la gran clase muda y profundamente sepultada yace como un Encelado que en su pena, si se queja, ¡producirá terremotos!"[53]

Engels, también, muestra la relación entre los avances de la industria y los de la conciencia de clase del proletariado inglés.[54]

la miseria como una opresión y ya se les ha ocurrido la idea de recurrir a la fuerza para liberarse." "Inglaterra, el país de la gran industria, es también el país de la guerra social que se manifiesta a través de las coaliciones y, en estos dos últimos años, a través de la unión de los cartistas." Buret subraya "los rápidos avances que realiza, en las clases inferiores, el espíritu de rebelión, del cual es expresión el cartismo", y traza un cuadro "catastrófico" de la crisis social inglesa: "En el momento en que escribimos, el desapego, la separación de las dos clases, de los obreros y de los capitalistas, ha llegado a su punto máximo en Inglaterra: en opinión de todos los hombres que han lanzado su mirada sobre este estado de cosas, constituye una verdadera secesión y una especie de preparación para la guerra civil" (E. Buret, *op. cit.*, pp. 563-5).

[53] *Marx-Engels Archief*, cota B 35; T. Carlyle, *Chartism*, James Fraser, Londres, 1940, pp. 13, 34, 89.

[54] "El Lancashire, y sobre todo Manchester, es la sede de los

En su libro de 1845 esboza un cuadro histórico de la evolución del cartismo: su origen en el partido democrático de los años 1780-1790, convertido, después de la paz, en el partido radical; la redacción en 1835, de la Carta del Pueblo, por el comité de la Asociación General de los Trabajadores de Londres (William Lovett), cuyos seis puntos, "que parecen inofensivos, son suficientes para alterar toda la Constitución inglesa"; las grandes huelgas insurreccionales de 1839, en el País de Gales, donde los cartistas han revivido la vieja idea del "mes sagrado" y de la huelga general; la huelga de 1842, traicionada por la burguesía, que tuvo como consecuencia la separación decisiva entre el proletariado cartista y el radicalismo burgués en el congreso de Birmingham (1843),[55] huelga de masas que llevó a Heine, en 1842, a decir que la unión entre los cartistas y los obreros de fábrica "fue quizá el fenómeno más importante de los tiempos presentes".[56]

Engels cree que el acercamiento entre el cartismo y el socialismo será inevitable, "particularmente cuando la próxima crisis dirigirá a los trabajadores, apremiados por la miseria, hacia remedios sociales y no políticos". Pero critica severamente a los socialistas owenistas, por su dogmatismo, sus tendencias abstractas y metafísicas, sus ilusiones filantró-

sindicatos más poderosos, el punto central del cartismo, el lugar que cuenta con el mayor número de socialistas. Cuanto más el sistema de fábricas toma posesión de una rama de la industria, tanto más los trabajadores empleados en ella participan en el movimiento obrero, el conflicto entre trabajadores y capitalistas se agudiza y la conciencia proletaria de los trabajadores se vuelve clara... forman una clase aparte, con intereses y principios aparte, y una visión del mundo separada y opuesta a la de todos los poseedores" (Engels, *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, 1845, en MEGA, I, 4, p. 228).

[55] Engels, *op. cit.*, en MEGA, pp. 217-23.

[56] Heine, *Lutezia* (17 de septiembre de 1842) en *M. W. Vermächtnis*, p. 284.

picas y "pacifistas" y prevé que tal socialismo "nunca podrá convertirse en la fe común de la clase obrera"; por el contrario, el porvenir pertenece al "verdadero socialismo proletario desarollado a través del cartismo, purificado de sus elementos burgueses, y que cobre la forma que ya ha alcanzado en la mente de muchos dirigentes socialistas y cartistas (que casi en su totalidad son socialistas)"; los socialistas owenistas "son originarios de la burguesía y, por esta razón, no pueden fundirse completamente con la clase obrera. La unión del socialismo con el cartismo, la reproducción del comunismo francés en forma inglesa será su próximo paso, y ya ha comenzado".[57]

Esta observación nos muestra que Engels concebía el futuro "socialismo cartista" en términos comparables al comunismo francés, como lo había entendido L. von Stein, es decir, como movimiento de masas, de base obrera y programa socialista, cualitativamente diferente de las sectas utópicas de origen burgués. Los análisis de Engels del movimiento proletario inglés van en la misma dirección, por consiguiente, que los de Stein respecto a Francia; probablemente ambos orientaron la obra de Marx en el mismo sentido, a saber: *el movimiento comunista considerado como expresión autónoma de las masas obreras.*

Aunque no se pueda considerar sus teorías como una ideología particular del cartismo, es sin duda a partir de este movimiento y de los ensayos de reforma del *compagnonnage*[58] en Francia como Flora

[57] Engels, *op. cit.*, pp. 224-6.

[58] El movimiento de "reforma de los abusos del *compagnonnage*", que se expresa en los escritos de obreros como Adolphe Boyer, Agricole Perdiguier y Pierre Moreau, está muy impregnado de espíritu artesanal, pero por lo menos logra destacar una idea-fuerza: los trabajadores forman una comunidad, deben *unirse* por encima de las querellas de las pro-

Tristan desarrolló sus concepciones de la autoorganización y de la autoemancipación de los obreros.

Durante su cuarto viaje a Inglaterra, en 1839, Flora Tristan descubre el cartismo, del cual nos pinta un retrato entusiasta en sus *Promenades dans Londres* (1840).[59] Captó notablemente el carácter esencialmente social del cartismo, y su naturaleza de organización proletaria de las masas, opuesta no sólo a la aristocracia sino también "a los privilegios mercantiles" y a los tenderos. Además, en ese mismo libro escribió que "la gran lucha, la que habrá de reformar la organización social, en la lucha concertada, de una parte, entre los propietarios y capitalistas que reúnen todo en sus manos: riqueza y poder político... y de otra parte, los obreros de las ciudades y de los campos, que no tienen nada, ni tierras, ni capitales, ni poderes políticos".[60] En la experiencia "de organización" del cartismo más que de su programa "político" se inspirará ella para su *Union ouvrière.*

fesiones y de las sectas *compagnonniques* contra sus enemigos comunes. (Véase A. Boyer, *De l'état des ouvriers et de son amélioration par l'organisation du travail,* Dubois Éditeur, París, 1841, pp. 48, 50. P. Moreau, *De la réforme des abus du compagnonnage et de l'amélioration du sort des travailleurs,* Prévost, París, 1843, p. 160. A. Perdiguier, *Le livre du compagnonnage,* edición del autor, París, 1840, p. 217.)

[59] "La asociación más formidable que se haya formado hasta ahora en los tres reinos es la de los *cartistas*... La asociación muestra por doquier sus inmensas ramificaciones; en cada manufactura, fábrica, taller se encuentran obreros cartistas; en los campos, los habitantes de las chozas forman parte de este movimiento, y esta santa alianza del pueblo, que tiene fe en su porvenir, se consolida y aumenta cada día más... Todos quieren, sin excepción ninguna, la supresión de los privilegios aristocráticos, religiosos o mercantiles... Ninguna semimedida podría satisfacer a los cartistas; nunca tendrán confianza en un partido cuyo objeto sería transferir a los tenderos los privilegios de la aristocracia" (*Promenades dans Londres,* H. L. Dallaye, París, 1840, pp. 60-1).

[60] Flora Tristan, *op. cit.,* p. 58.

Los dos temas centrales de *Union ouvrière* son:

1] La unificación del proletariado; Flora Tristan comienza por una crítica radical de las asociaciones artesanales (*compagnonnage,* mutualidades, etc.) —crítica que se inspira en "reformadores" como Perdiguier, Moreau, Gosset, pero los rebasa ampliamente—,[61] *"sociedades particulares,* cuyo único fin es *aliviar los sufrimientos individuales",* sociedades que "no pueden (y no tienen la menor intención) cambiar para nada, ni mejorar siquiera *la posición material y moral de la clase obrera*"; crítica también del corporativismo, "esa organización bastarda, mezquina, egoísta, absurda, que divide a la clase obrera en una multitud de pequeñas sociedades particulares... sistema de fraccionamiento que diezma a los obreros".[62]

A esta división de los proletarios, "causa verdadera de sus males", Flora Tristan opone la UNIÓN OBRERA, cuyo fin esencial es "constituir la UNIDAD compacta, indisoluble, de la CLASE OBRERA": "obreros, vedlo, si os queréis salvar, no tenéis más que un solo medio: os es precisa la UNIÓN"; "obreros, haced a un lado, pues, todas vuestras pequeñas rivalidades y formad, aparte de vuestras asociaciones particulares, una UNIÓN compacta, sólida, indisoluble".[63]

2] La autoemancipación del proletariado. En primer lugar, Flora la deduce de una comparación entre la revolución burguesa del 89 y la emancipación futura del proletariado: "En verdad, si los burgueses fueron 'la cabeza', tuvieron como 'brazos' al pueblo, al cual supieron utilizar hábilmente. En cuanto a vosotros, proletarios, no hay nadie que os

[61] F. Tristan, *Union ouvrière,* Prévost, París, 1843, pp. 12-3: "No se cómo explicarme por qué los tres escritores obreros... no han pensado en proponer un plan de *unión general".*

[62] F. Tristan, *Union ouvrière,* pp. 15-7.

[63] *Ibid.,* pp. 8, 17, 18, 25.

pueda ayudar. Así, pues, es necesario que seáis a la vez 'la cabeza' y 'los brazos' ". La desprende también de la indiferencia del poder por la suerte de los trabajadores: "Obreros dejad pues de esperar aún la intervención que se ha venido solicitando para vosotros desde hace 25 años. La experiencia y los hechos os dicen suficientemente que el gobierno *no puede* o *no quiere* ocuparse de vuestra suerte cuando se trata de mejorarla. Sólo de vosotros depende salir, si lo deseáis firmemente, del dédalo de miserias, de dolores y abatimiento en el que languidecéis".[64]

L. von Stein resume en una fórmula clara y concisa la importancia de la obra de Flora Tristan: "Es quizá en ella donde se manifiesta, con mayor fuerza que en los autores reformadores, la conciencia de que la clase obrera es un todo, y de que debe darse a conocer como un todo, actuar solidariamente y con voluntad y fuerzas comunes para un fin común, si quiere salir de su condición".[65]

Engels, que leyó la *Union ouvrière,* en 1844, asume la defensa de Flora Tristan contra los ataques de la "Crítica crítica", que la trata "en canaille", en un breve pasaje de *La sagrada familia.*[66]

[64] *Ibid.,* pp. 4, 27.

[65] En Rubel, *Flora Tristan et Karl Marx,* en *La Nef,* París, enero de 1946, p. 71

[66] *Op. cit.,* p. 84. Una vez dicho esto, hay que añadir que las teorías de la "paria" están teñidas aún profundamente de "socialismo utópico": la influencia de Owen, del fourierismo de Considerant (los "palacios obreros"), de Louis Blanc ("organización del trabajo") es sensible en la *Union ouvrière.* La apelación tradicional a la filantropía del rey, del clero, de la nobleza, de los "jefes de fábrica" e inclusive de los financieros y de los burgueses, aparece también. El programa social de la *Union* es muy vago ("propiedad de los brazos", "derecho al trabajo") y los medios revolucionarios quedan decididamente excluidos: "Desde el año 89 se han derrocado *muchos gobiernos,* ¿y qué han ganado los obreros con estas revoluciones? ¿No se han hecho siempre a sus expensas?...

d] *La rebelión de los tejedores de Silesia*

No se trata aquí de una organización o de una ideología, sino de un acontecimiento histórico concreto: la insurrección de los tejedores, de junio de 1844, en Silesia, acontecimiento que desempeñó, para Marx, un papel de "catalizador", de trastorno profundo, teórico-práctico, de demostración concreta y violenta de lo que se desprendía ya de sus lecturas y sus contactos parisienses: la tendencia potencialmente revolucionaria del proletariado.

Según algunos autores, entre los que figuran Nicolaievski y Maenchen-Helfen, Marx "sobreestimó la rebelión desesperada de los tejedores de Silesia... No eran obreros de la industria que se levantaban contra los capitalistas de la industria, sino artesanos miserables, que trabajaban a domicilio, que habían destruido máquinas, como había ocurrido ya en Inglaterra medio siglo antes".[67]

En primer lugar, como subraya Marx en *El capital,* "esta llamada industria doméstica moderna no tiene de común más que el nombre con la antigua",

Mucho que le ha de convenir [al pueblo] hacer revoluciones". (Flora Tristan, *Union ouvrière,* pp. 81-7, 118-9.)

Maximilien Rubel, en su artículo titulado *Flora Tristan et K. Marx,* insiste, probablemente con razón, en la influencia ejercida en Marx por el tema de la autoemancipación contenido en la *Union ouvrière;* pero hace a un lado algunas "diferencias" nada despreciables: la revolución y el comunismo... (pp. 74-6).

[67] Nicolaievski y Maenchen-Helfen, *Karl Marx,* Gallimard, París, 1937, p. 68. Véase también Mehring, en *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle,* Stuttgart, 1902, tomo 2, p. 29: "...desde el punto de vista del contenido, también su polémica parece a veces exagerada, sobre todo en su juicio histórico acerca de la sublevación de los tejedores de Silesia, la cual, según nuestra concepción actual, fue juzgada de manera más correcta por Ruge, en la medida en que la entendió como un puro motín del hambre, que constituía más un obstáculo que una ayuda al desarrollo político".

ya que "se convierte ahora en una *prolongación de la fábrica, de la manufactura o del bazar*"; este llamado *trabajo a domicilio* no es sino una forma de explotación "todavía más descarada que la *manufactura*".[68]

Pero basta con un análisis somero de los acontecimientos para mostrar que se trataba de un conflicto entre *proletarios y capitalistas* y no de un movimiento "ludista" de artesanos contra las máquinas.[69] Contra los *burgueses* y no contra las *máquinas*

[68] Marx, *El capital, crítica de la economía política,* FCE, México, 1964, tomo I, p. 385; acerca del nivel de vida del "trabajo a domicilio", véase pp. 389-92.

[69] En los orígenes de la sublevación se encuentra un canto, espontáneamente creado, palabra por palabra y frase por frase, por los tejedores de la aldea de Peterswalden en Silesia. Este canto será citado por Marx en el *Vorwärts* como una de las pruebas del nivel de conciencia de la insurrección, e inspirará el célebre poema de Heine; expresa claramente la rebelión de los tejedores contra la explotación capitalista:

Sois la fuente de la miseria
Que oprime aquí al pobre
Sois vosotros los que arrancáis
El pan seco de su boca
... ...
Pero vuestro dinero y vuestro bien
Un buen día desaparecerán
Como la mantequilla bajo el sol.
¿Qué será de vosotros entonces?

(Cf. Karl Obermann, *Einheit und Freiheit 1815-1849,* Dietz Verlag, Berlín, 1950, p. 206, y F. Mehring, *Geschichte der deutschen Sozial-Demokratie,* pp. 227-8.)

El 4 de junio de 1844, la policía detiene a un tejedor en el seno de un grupo que cantaba este himno bajo las ventanas del fabricante Zwanziger (que pagaba salarios de miseria y era, en la región, el símbolo de la opresión de los ricos). Fue la gota que derramó el vaso; en la tarde, una masa amotinada saqueó las casas de los industriales y destruyó los libros de contabilidad; algunos propusieron prenderles fuego, pero la mayoría se negó "porque los propietarios recibirían indemnizaciones, y lo que queremos es arruinarlos,

se efectuó la sublevación; por otra parte, la repercusión del acontecimiento en toda Silesia, Bohemia, en Praga e inclusive en Berlín, donde estallaron huelgas y motines obreros durante los meses de junio, julio y agosto de 1844, indica que no se trataba de un simple acontecimiento local, sino de la manifestación explosiva de un sentimiento generalizado; lo cual explica los temores de la burguesía alemana, que por doquier comenzó a constituir "asociaciones para el bienestar de la clase obrera".

Los demócratas alemanes de París reconocían la importancia y el "radicalismo" de la insurrección; el *Vorwärts* publicó el 6 de julio la nota siguiente (que fue probablemente una de las fuentes de información de Marx):

"Entonces, en junio de 1844, en Peterswalden y en Langebielau, en Silesia, se levantaron un día 5 000 tejedores que llevaban palos, cuchillos y piedras en sus flacos puños; ¡y libraron una valiente batalla contra algunos batallones de soldados! Y saquearon los palacios de los príncipes de la fábrica y destruyeron los libros de deudas y las letras de crédito; pero no cometieron ningún robo, ni ningún fraude... En pocas palabras: *por primera vez en el suelo de la patria alemana, en esa Silesia comúnmente tan tranquila, apareció un signo precursor de la transformación social que dirige al mundo*

para que aprendan, a su vez, lo que es el hambre". El 5 de junio, una multitud de 3 000 tejedores se dirigió hacia un pueblo vecino (*Langebielau*) donde se presenciaron escenas semejantes. Pero el ejército, que ya había sido avisado, disparó sobre la multitud desarmada, dio muerte a 11 obreros e hirió a 24; la masa desesperada reaccionó y, con piedras y palos, expulsó a los soldados del pueblo. Esta victoria tuvo corta duración: el 6 de junio llegaron 3 compañías de infantería y una batería de artillería que aplastaron la rebelión. Los supervivientes buscaron refugio en las montañas y en los bosques vecinos, donde los persiguieron las tropas; 38 tejedores fueron detenidos y condenados a duras penas de trabajos forzados. (Véase F. Mehring, *op. cit.*, pp. 228-30.)

irresistiblemente hacia el desarrollo superior de la humanidad".[70]

El 10 de julio Heine publicaba, también en el *Vorwärts,* su poema titulado "Los pobres tejedores", en el que pinta a los obreros tejiendo la mortaja de la vieja Alemania y maldiciendo al falso dios, al rey de los ricos y a la falsa patria. El 13 de julio, nueva nota en el *Vorwärts,* en la cual se califica a la sublevación de los tejedores de "el canto del gallo que anuncia la llegada del nuevo mundo". Por último, el propio Ruge, que tanto menospreció a la insurrección, habla, en una carta a su amigo Stahr del 19 de julio, de los "motines *comunistas* en Silesia".[71]

Un testimonio enviado por un corresponsal del *Vorwärts*[72] en Silesia confirma, a la vez, el elevado nivel de conciencia de algunas capas del proletariado alemán, su solidaridad con los tejedores y la posibilidad de generalización del conflicto, si los sublevados hubiesen resistido un poco más.[73]

[70] *Vorwärts, Pariser Deutsche Zeitung,* 6 de julio de 1844, p. 4.

[71] *Briefwechsel,* p. 364.

[72] *Vorwärts,* "Schlesische Zustände", 4 de diciembre de 1844 p. 3; el corresponsal (anónimo) presenta de la manera siguiente este testimonio: "He hablado recientemente con algunos obreros de los trenes y me ha sorprendido verdaderamente su clara concepción de nuestra situación social, su fundamento y los principios de un nuevo orden de cosas". En la última correspondencia, del 7 de diciembre, añade, a manera de conclusión: "En secreto, bien podemos confesarnos que la indignación de Peterswalden y de Langebielau fue solamente el comienzo de un prólogo, cuya conclusión llegará tarde o temprano... para que lleguen a desaparecer entre nosotros los contrastes entre poseedores y desposeídos, entre ricos y pobres, tal vez será necesario que las masas obreras lleven hasta su fin el drama, cuya sombra precursora hemos entrevisto..."

[73] El corresponsal trasmite (literalmente) las declaraciones de un obrero ferroviario: "Mientras trabajamos aquí, nos ganamos la subsistencia, pero sabemos perfectamente bien que nos desollamos principalmente para los financieros. Éstos están

e] *La síntesis teórica de Marx*

Fue la insurrección de los tejedores lo que, en cierta manera "desencadenó" en Marx el proceso de elaboración teórica que culminó en 1846, en la ruptura definitiva con todas las implicaciones del joven hegelianismo, sin exceptuar a Feuerbach. En el transcurso de este proceso se desarrolla progresivamente, en sus diversos aspectos, la concepción marxista del movimiento revolucionario comunista.

Esta elaboración no se hizo *ex nihilo*; parte de las tendencias reales del movimiento obrero europeo y de sus expresiones ideológicas. Pero parte también de un análisis científico y crítico de la sociedad burguesa y de la condición proletaria, análisis que aprovecha (criticándolos) los datos de la ciencia y de la filosofía contemporánea: la economía política clásica, la "sociología" de los socialistas utópicos, la dialéctica hegeliana.

La síntesis dialéctica, la superación de los elementos fragmentarios, dispersos, parciales, de las diversas experiencias e ideologías del movimiento

en la ciudad, en el mercado, y hacen buenos negocios con nuestro sudor... los trenes que construimos seremos los últimos en utilizarlos... Nuestra única ventaja es que, amontonados por millares, hemos tomado conciencia y a través de esta larga relación recíproca la mayoría de nosotros se ha vuelto más inteligente. Pocos de nosotros creen aún en las viejas fábulas. Ahora tenemos poquísimo respeto por las personas distinguidas y los ricos. Lo que cada uno de nosotros, en su casa, apenas se atrevía a pensar en silencio ahora lo decimos en voz alta: somos nosotros los que mantenemos a los ricos, y basta con que lo querramos para que se vean obligados a mendigarnos su trozo de pan o morir de hambre, si no quieren trabajar. Puede usted creerme, si los tejedores hubiesen resistido más tiempo, habría habido agitación entre nosotros. El problema de los tejedores es, en el fondo, también nuestro problema. Y como somos 20 000 hombres los que trabajamos en los trenes de Silesia, habríamos podido decir algo". (*Vorwärts*, 4 de diciembre de 1844, p. 3.)

obrero, y la producción de una teoría coherente, racional y adecuada a la situación del proletariado, Marx la lleva a cabo mediante:

a) la superación de las limitaciones de carácter social (artesanal, pequeñoburgués), nacional o teórico de estas experiencias e ideologías;

b) confrontación con la realidad socioeconómica del capitalismo y de la sociedad burguesa.

En este proceso de "conservación y superación" las tendencias que constituyen el punto de partida histórico y concreto son múltiples: la tradición revolucionaria del babouvismo, el "comunismo materialista" de la década de 1840 (Dezamy), el esfuerzo de autoorganización y de autoemancipación obrera (cartismo, F. Tristan), la praxis de la acción revolucionaria de masas (motines cartistas, insurrección de los tejedores de Silesia).

Pero la síntesis no puede efectuarse más que por la superación del materialismo mecanicista, de la tradición artesanal, de los hábitos conspirativos, de las tendencias jacobinas o mesiánicas, de la confusión con el radicalismo pequeñoburgués, por último, de todos los rasgos heredados del pasado o de la ideología burguesa, inadecuados a la condición proletaria.

Añadamos que la teoría de Marx, era, en gran medida, "precoz" dados:

a) el carácter atrasado de la economía europea y el predominio de los oficios artesanales en las masas laboriosas;

b) la debilidad del movimiento obrero, su falta de madurez organizadora y teórica;

c) la relación de fuerzas entre las clases sociales, que hacía imposible una revolución proletaria victoriosa.

II. LA RUPTURA: TEORÍA DE LA REVOLUCIÓN, 1844-1846

a] *Los Manuscritos de 1844*

En la evolución de la teoría marxiana del comunismo, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* representan evidentemente un "progreso" en relación con los artículos de los *Deutsch-Französische Jahrbücher.* Por influencia de sus lecturas de historia y de economía, y de sus primeros contactos con el movimiento obrero en París, Marx se adhiere definitivamente al comunismo —los *Manuscritos* son el primer escrito en el que se proclama "comunista"—, abandona la temática joven hegeliana de la "filosofía activa" y esboza un análisis económico de la condición proletaria. Sin embargo, el texto sigue siendo muy "feuerbachiano" en la medida en que el esquema de la crítica de la alienación religiosa en la *Esencia del cristianismo* se aplica a la vida económica: Dios se convierte en la propiedad privada y el ateísmo se transforma en comunismo; además, este comunismo se plantea, de manera un poco abstracta, como la superación de la enajenación, y apenas se entrevén los problemas concretos de la praxis revolucionaria.

En los *Manuscritos de 1844* se reflexiona sobre el proletariado sobre todo como clase "alienada". En primer lugar, el análisis de Marx observa una "situación de hecho", la posición paradójica de los obreros frente a los productos de su trabajo:

"Nosotros partimos de un hecho económico *actual.* El obrero se empobrece tanto más cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en extensión y en poder. El obrero se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías crea. A medida que se *valoriza* el mundo de las cosas se *desvaloriza,* en razón directa, el mundo de los hombres." [74]

[74] "Cuanto más produce el obrero menos puede consumir,

Para Marx, la esencia de este fenómeno es el proceso de *enajenación del trabajo.*

"Lo que este hecho expresa es, sencillamente, lo siguiente: el objeto producido por el trabajo, su producto, se le enfrenta a él como algo extraño, como un *poder independiente* del productor... La *enajenación* del obrero en su producto no sólo significa que su trabajo se convierte en un objeto, en una *existencia externa,* sino que esta existencia se halla *fuera de él,* es independiente de él y ajena a él y representa frente a él un poder propio y sustantivo, que la vida que el obrero ha infundido al objeto se enfrenta a él como algo extraño y hostil." [75]

Es muy evidente que este análisis presenta la misma estructura que la crítica de la enajenación religiosa de Feuerbach; además, Marx subraya constantemente el paralelo entre las dos clases de enajenación: "Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, menos retiene de sí mismo. El obrero deposita su vida en el objeto; pero, una vez creado éste, el obrero ya no se pertenece a sí mismo, sino que al objeto". [76] Este paralelismo lo

cuantos más valores crea menos valor, menos dignidad tiene él; cuanto más modelado su producto más deforme es el obrero cuanto más perfecto su objeto, más bárbaro es el trabajador, cuanto más poderoso es el trabajo más importante quien lo realiza... El trabajo produce maravillas para los ricos, pero produce privaciones y penuria para los obreros. Produce palacios, pero aloja a los obreros en tugurios. Produce belleza, pero tulle y deforma a los obreros. Sustituye el trabajo por máquinas, pero condena a una parte de los obreros a entregarse de nuevo a un trabajo propio de bárbaros y convierte en máquinas a la otra parte" (*Manuscritos de 1844,* Grijalbo, México, 1968, pp. 74-5, 77).

[75] *Ibid.,* pp. 75-6.

[76] *Ibid.,* pp. 75-6. Véase Feuerbach, *Wesen des Christentums* (1841); trad. fr. *Essence du christianisme,* en *Manifestes philosophiques,* PUF, París, 1960, p. 93: "Cuanto más subjetivo y humano es Dios tanto más se desprende el hombre de su subjetividad y su humanidad, porque Dios es el sí alienado [*entäussertes*] del hombre..."

conduce inclusive a ver en la propiedad privada no la causa, sino la *consecuencia* de la enajenación: "Pero el análisis de este concepto revela que, aunque la propiedad privada aparezca como el fundamento, como la causa del trabajo enajenado, es más bien una consecuencia de éste, del mismo modo que los dioses no son, *en su origen,* la causa, sino el efecto del extravío de la mente del hombre. Más tarde, la relación se convierte en una relación de interdependencia". [77] Sin duda, este paralelismo tiene límites y Marx no cae en la trampa de considerar a la propiedad privada como un 'producto' de confusiones de la razón humana": "la enajenación religiosa, en cuanto tal, sólo se opera en el campo de la *creencia* interior del hombre, pero la enajenación económica es la enajenación de la *vida real*; su superación abarca, por tanto, ambos aspectos". [78]

Por lo que respecta al comunismo, antes de exponer su propia concepción, Marx les arregló las cuentas a las formas vulgares, utópicas o idealistas que florecían durante la década de 1840.

La crítica del comunismo "vulgar" se encuentra ya en la correspondencia con Ruge; pero en los *Manuscritos,* Marx la toma de nuevo y la desarrolla considerablemente. Según Marx, este comunismo no es sino una *"generalización* y un *perfeccionamiento"* de la relación de propiedad privada: "La *posesión* física, inmediata, es considerada por él como única finalidad de la vida y la existencia; la función del *obrero* no se suprime, sino que se hace extensiva a todos los hombres; la relación de la propiedad privada se mantiene como la relación entre la comunidad y el mundo de las cosas; finalmente, este movimiento encaminado a oponer a la propiedad privada la propiedad privada en general se expresa bajo la for-

[77] *Manuscritos de 1844,* p. 85.
[78] *Ibid.,* p. 115.

ma animal de oponer al *matrimonio* (que es, sin duda alguna, una forma de la *propiedad privada exclusiva*) *la comunidad de las mujeres,* en la que la mujer se convierte, por tanto, en *propiedad común*... Este comunismo —al negar por doquier la *personalidad* del hombre— no es, en efecto, otra cosa que la expresión consecuente de la propiedad privada, cuya negación es. La *envidia* general constituida en potencia, es la forma recatada que reviste la *avaricia*... La idea de la propiedad privada en cuanto tal se vuelve, *por lo menos,* como envidia y afán de nivelación en contra de la propiedad privada *más rica*... Hasta qué punto esta abolición de la propiedad privada no es una apropiación real lo demuestra precisamente la negación abstracta del mundo entero de la cultura y la civilización, el retorno a la antinatural sencillez del hombre *pobre* y carente de necesidades, que, lejos de remontarse sobre la propiedad privada, ni siquiera ha llegado a ella".[79] Esta crítica, que según todas las posibilidades se dirige al babouvismo, se mantendrá en la obra futura de Marx: desde *La sagrada familia* hasta el *Manifiesto* el comunismo de Babeuf será calificado siempre de "tosco". Sin embargo, hay que señalar que, en relación con los escritos posteriores, los *Manuscritos* dan una importancia desmesurada a la crítica de la "brutalidad", actitud que se puede comparar fácilmente con la reacción de los neohegelianos o de los emigrados alemanes ante el comunismo francés: Feuerbach opone su comunismo "noble" al comunismo "vulgar"; Haine, a pesar de su simpatía por los comunistas, se queja de que "sus manos encallecidas romperán sin piedad todas las estatuas de mármol de la belleza".[80] En cambio, en *La ideología alemana* Marx se burla de las críticas que los "verdaderos socialistas" hacen al "comunismo tosco": "El comunismo francés es ciertamen-

[79] *Ibid.,* pp. 112-3.
[80] Heine, *Lutéce* (prefacio), Calmann-Lévy, 1892, p. XII.

te, 'tosco' porque constituye la expresión teórica de una antítesis *real*... Hay que decir que todos estos señores [los 'verdaderos socialistas'] son gente de sentimientos muy delicados. Todo, pero principalmente la materia, los escandaliza y siempre se quejan de la brutalidad". [81]

Por otra parte, la crítica de los *Manuscritos* se vuelve también contra lo opuesto al comunismo tosco, el "comunismo filosófico": "Para superar la *idea* de la propiedad privada es plenamente suficiente la *idea* del comunismo. Pero para superar la propiedad privada *real,* hace falta la *acción real* del comunismo". Encontramos inclusive, en este texto, fórmulas que anuncian ya a la Tesis XI sobre Feuerbach: "vemos cómo la misma solución de las contradicciones *teóricas sólo* es posible de un modo práctico, mediante la energía práctica del hombre, razón por la cual su solución no puede ser solamente, en modo alguno, un *problema de conocimiento,* sino una tarea *real* de la vida, que la *filosofía* no podía resolver, precisamente porque *sólo* la enfocaba como una tarea teórica..." [82]

Por último, Marx se sitúa en oposición al comunismo utópico de Cabet, Villegardelle, etc., que "busca en algunas formas históricas sueltas o puestas a la propiedad privada una prueba *histórica*". Para Marx, por el contrario, el comunismo se funda precisamente en las contradicciones del régimen de la propiedad privada misma: "Fácilmente se comprende la necesidad de que sea precisamente la economía la que vea en todo el movimiento revolucionario de la *propiedad privada* tanto su base empírica como su base teórica". [83]

Después de haber separado, de tal manera, su comunismo de las formas toscas, idealistas y utópicas,

[81] *La ideología alemana,* pp. 550, 552.
[82] *Manuscritos de 1844,* pp. 139, 122.
[83] *Ibid.,* p. 115.

Marx lo definió, en un párrafo célebre, como la real "*apropiación* de la esencia *humana* por y para el hombre: por tanto, como el retorno total, consciente y logrado dentro de toda la riqueza del desarrollo anterior, del hombre para sí como un hombre *social*, es decir, humano...; es la *verdadera* solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el secreto revelado de la historia y tiene la conciencia de ser esta especie. Es el secreto revelado de la historia y tiene la conciencia de ser esta solución". [84]

El paralelo entre la enajenación religiosa y la enajenación del trabajo, entre Dios y la propiedad privada, se establece ahora al nivel de la "desenajenación" entre el ateísmo y el comunismo. En primer lugar, Marx supone una continuidad histórica entre los dos movimientos: "El comunismo comienza inmediatamente (*Owen*) con el ateísmo". [85] Después, los identifica por su carácter "filantrópico", término probablemente entendido en la acepción etimológica de la palabra, como equivalente de "humanismo". Este "filantropismo" es abstracto para el primero, práctico para el segundo: "Por tanto la filantropía del ateísmo sólo es, en primer lugar, una filantropía *filosófica* abstracta, mientras que la del comunismo es inmediatamente *real* y va enderezada directamente hacia el efecto (*Wirkung*)". [86] Por último, los considera como dos formas del humanismo que se realizan por

[84] *Ibid.*, p. 112.
[85] *Ibid.*, pp. 115-6.
[86] *Ibid.*, p. 116. Cf. también *Manuscritos económico-filosóficos*, en Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, FCE, México, 1962, p. 194: el ateísmo es "el surgimiento del humanismo teórico" y el comunismo es "la reivindicación de la vida humana real".

la negación de la negación, por una "mediación": "El ateísmo es el humanismo relacionado consigo mismo mediante la anulación de la religión, el comunismo es el humanismo relacionado consigo mismo mediante la anulación de la propiedad privada".[87]

Frente a estas formas "mediatizadas", Marx sugiere un nivel superior, el "humanismo positivo": "Sólo con la superación de esta mediación (que es, no obsteante, un presupuesto necesario), puede surgir el humanismo que se origina en sí mismo, el humanismo *positivo*". De tal modo, este humanismo se presenta como un "más allá" del comunismo, el cual es aún "la negación de la negación... la asimilación de la esencia humana, que sirve de mediadora de sí misma a través de la negación de la propiedad privada y, por tanto, no todavía como la *verdadera* posición, la que arranca de sí misma, sino como la que arranca más bien de la propiedad privada".[88] Estas consideraciones, sin ninguna duda, se inspiran en Feuerbach; en efecto, Marx cita, entre los grandes méritos de Feuerbach, el de haber opuesto "a la negación de la negación que pretende ser lo positivo absoluto, lo positivo fundado positivamente en sí mismo, y descansando en sí mismo", y subraya que, en Feuerbach, "la afirmación de sí y la confirmación de sí implícita en la negación de la negación considerada como una posición todavía incierta, gravada de su contrario, dudosa de sí misma, y por tanto incompleta, no demostrada por su propia existencia e implícita. La posición perceptivamente indubitable y basada en sí misma se opone directamente a ésta".[89] Aquí, Marx no hace sino desarrollar el pensamiento de Feuerbach, que escribe en los *Principios de la filosofía del porvenir*: "La verdad que se *mediatiza* es la verdad todavía *manchada por su contrario*. Se comienza por el

[87] *Ibid.*, p. 195.
[88] *Ibid.*, pp. 195, 139; y *Manuscritos...*, Grijalbo, 139.
[89] *Manuscritos*, en *Fromm, op. cit.*, pp. 178-9.

contrario; pero en seguida se le suprime. Pero ¿si es necesario suprimirlo y negarlo, por qué comenzar por él, en vez de comenzar inmediatamente por su negación?" [90]

A partir de este concepto de "humanismo positivo" podemos comprender uno de los temas de los *Manuscritos* al que no le han prestado atención la mayoría de sus (numerosos) exégetas: las "limitaciones" del comunismo y su "superación", concepto y tema a los que abandonará de plano Marx en sus escritos posteriores. En los *Manuscritos* parece considerar al comunismo tan sólo como el "momento revolucionario", más allá del cual se sitúa la "verdadera sociedad humana": "El comunismo es la posición de negación de la negación y, por tanto, el momento necesario de la emancipación y la recuperación humanas. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio energético del inmediato futuro, pero el comunismo no es, en cuanto tal, el fin del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana". [91] Habla inclusive de la "autosuperación" del comunismo por la conciencia: "Pero para superar la propiedad privada *real,* hace falta la *acción real* del comunismo. La historia se encargará de llevarla a cabo, y ese movimiento, que *mentalmente* nos representamos ya como autosuperación (*sich selbst aufhebende*) tendrá que recorrer en la realidad un proceso muy duro y muy largo. Sin embargo, debemos reconocer como un progreso efectivo el hecho de que tengamos ya de antemano la conciencia tanto de la limitación como de la meta

[90] Feuerbach, *Principes de la philosophie de l'avenir,* en *Manifestes philosophiques,* p. 182. En su notable estudio de 1926, *sobre* Moses Hess, Lukács muestra cómo la teoría de Feuerbach de la "verdad inmediata" es el fundamento epistomológico del *utopismo ético* de algunos "jóvenes hegelianos". G. C. Lukács, *Moses Hess unddie Probleme der idealistischen Dialektik,* en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus undder Arbeiterbewegung,* XII, 1926, pp. 132, 134.

[91] *Manuscritos de 1844,* p. 127.

de este movimiento histórico, y una conciencia, además, que se eleva por encima de él". [92]

En definitiva, los *Manuscritos* no se ocupan prácticamente del problema de las relaciones entre los obreros y el comunismo, ni del de la revolución emancipadora, salvo desde el punto de vista abstracto de las relaciones proletariado-clase enajenada, comunismo-movimiento de desenajenación.

En una sola ocasión se habla de *obreros comunistas*: en el célebre párrafo que describe a las reuniones de proletarios franceses: "Al agruparse los *trabajadores* comunistas, su finalidad primordial deberá ser la doctrina, la propoganda, etc. Pero, a la par con ello, va asimilándose de ese modo una nueva necesidad, la necesidad de asociarse, y lo que parecía ser un medio se convierte en un fin. Quien desee contemplar este resultado práctico en sus resultados más brillantes, no tiene más que fijarse en los obreros socialistas franceses asociados. El fumar, beber, el comer, etc., no son ya, aquí, los medios que mantienen en pie la agrupación, los nexos sociales. Les bastan la sociedad, la asociación, la conversación, cuyo fin es, a su vez, la sociedad; la confraternidad entre los hombres no es para ellos una frase, sino una verdad, y la nobleza de la humanidad resplandece ante nosotros en estos rostros curtidos por el trabajo". [93] Esta observación se inspira directamente en... Hegel, que escribió, en la *Filosofía del derecho*: "La asociación, como tal, es el verdadero contenido y el verdadero fin, y el destino de los individuos es hacer una vida colectiva". [94] Pero muestra también que, a partir de sus primeros contactos con el movimiento comunista de París, Marx ve en el proletariado la esfera que —opuesta a la burguesía consagrada al individualis-

[92] *Ibid.*, p. 139.
[93] *Ibid.*, pp. 139-40.
[94] Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, pp. 190-1. (Véase mi trabajo, pp. 162-3.)

mo atomista de los intereses privados— tiende hacia la solidaridad y la asociación, es decir, a la clase que realiza ya, en germen, el modelo de la sociedad del porvenir.

b] *"El rey de Prusia y la reforma social"* (*Vorwärts*)

La importancia de las *Glosas marginales sobre el artículo "El rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano"*, publicadas por Marx, en agosto de 1844, en el periódico *Vorwärts* de París, ha sido, en general, singularmente ignorada por los "marxólogos". Algunos de ellos (Nikolaisvski y Maenchen Helfen, Mehring) dan inclusive la razón a Ruge, en su juicio negativo sobre la sublevación obrera de Silesia. Pues bien, en relación con la teoría de la revolución (e inclusive desde el punto de vista de la evolución ideológica global de Marx) este artículo tiene una significación fundamental: es el punto de partida del itinerario intelectual que conduce a las *Tesis sobre Feuerbach* y a *La ideología alemana*. Por así decirlo, abre una nueva fase en el movimiento del pensamiento de Marx, fase en la cual se constituye su teoría de la autoemancipación revolucionaria del proletariado.

El acontecimiento que "desencadenó" este proceso, como ya señalé, fue la sublevación de los tejedores de Silesia. Para comprender la importancia que tuvo esta rebelión para Marx, hay que tomar en consideración no sólo las agitaciones que provocó en Alemania —en la clase obrera, en la burguesía, e inclusive en el rey— sino también la confirmación contundente que prestaba a las tesis de la "revolución permanente" de los *Deutsch-französische Jahrbücher*. En efecto, apenas transcurridos unos cuantos meses desde que Marx había previsto que el proletariado era la única clase revolucionaria de Alemania —a partir de un razonamiento más bien abstracto y desmentido por todas las apariencias (falta de movi-

miento obrero en Alemania)— tenía lugar una sublevación que señalaba la entrada en la escena de la historia de la clase obrera alemana. Lo que Georg Jung le escribía desde Colonia (carta del 26 de junio de 1844) correspondía en el fondo a lo que Marx pensaba de este acontecimiento: "Los trastornos de Silesia sin duda lo han sorprendido tanto como a mí. Son un testimonio patente de la justeza de concepción sobre el presente y del porvenir alemanes en la *Introducción a la filosofía del derecho* en los *Jahrbücher*... lo que en usted era, hace algunos meses todavía, una interpretación atrevida y totalmente nueva se ha vuelto casi tan evidente como un lugar común".[95]

Se comprende ahora el entusiasmo con que elogió Marx al movimiento de los tejedores, cuyo carácter "teórico y consciente" subraya con insistencia: "Hay que recordar, en primer lugar, la *canción de los tejedores,* ese atrevido grito de guerra, en el que ni siquiera se hace mención del hogar, de la fábrica, del distrito, sino en el cual el proletariado clama inmediatamente, de manera brutal, impresionante, violenta y tajante, su oposición a la sociedad. La revuelta de Silesia *comienza* precisamente por lo que señala el *fin* de las insurrecciones obreras inglesas y francesas, esto es: la conciencia de la esencia del proletariado. La acción misma tiene este carácter reflexivo. No se destruyen solamente las máquinas, rivales del obrero, sino también los *libros de comercio,* los títulos de propiedad: y mientras que todos los demás movimientos no se han dirigido, en primer lugar, más que contra el *patrono industrial,* el enemigo visible, este

[95] *Marx-Engels Archief,* Instituto de Historia Social de Amsterdam, lado D 5. Esta carta será publicada por el Instituto en una colección de correspondencia de los círculos socialistas ligados a Marx. Un fragmento ha sido traducido al francés por A. Cornu en su *Karl Marx et Friedrich Engels,* III, p. 83.

movimiento apunta igualmente contra el banquero, el enemigo oculto. Por último, no hay un levantamiento obrero inglés que haya sido conducido con tanta gallardía, superioridad y resistencia".[96] Independientemente de que este cuadro sea verídico o exagerado —el estudio somero de los acontecimientos (véase pp. 128-9) parece justificar más bien las observaciones de Marx, salvo en lo que concierne a la superioridad en relación con los levantamientos franceses e ingleses, la cual, evidentemente, es discutible; lo esencial es que, para Marx, la rebelión de los tejedores significó la confirmación total de las tesis de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* con una sola excepción: el esquema "pensamiento activo-proletariado pasivo"... Por consiguiente, el artículo del *Vorwärts* vuelve a considerar estas tesis a la luz de los trastornos de Silesia, pero, en cambio, abandona el esquema *feuerbachiano.*

En primer lugar, Marx compara el atrevimiento revolucionario del proletariado con la *pasividad* de la burguesía liberal; el tema es el mismo que el de los *Jahrbücher,* pero la calificación de "pasivo" queda reservada aquí a la burguesía. En respuesta a Ruge (según el cual, "porque bastó con unas cuantas tropas para vencer a los débiles tejedores"), la demolición de las fábricas y de las máquinas no inspira el menor "terror al rey y a las autoridades",[97] Marx pregunta "en un país en el que no hubo necesidad de ningún soldado para aniquilar los deseos de constitución y de libertad de prensa de *toda* la burguesía liberal; en un país en el que la obediencia pasiva está a la orden del día, ¿en tal país, el empleo forzoso de la fuerza armada contra débiles tejedores no sería un *acontecimiento,* ni un acontecimiento *aterrador*? Y los débiles tejedores quedaron vencedores

[96] *Œuvres,* v, pp. 235-6, *Werke,* 1, p. 393.

[97] Ruge, *Der König von Preussen unddie Sozialreform,* en *Vorwärts,* 27 de julio de 1844, p. 4.

en el primer encuentro. Fueron derrotados tan sólo porque, después, las tropas recibieron refuerzos".[98] La revuelta de los tejedores muestra inclusive que "la tensión y la dificultad de las relaciones entre el proletariado y la burguesía incrementan el servilismo y la impotencia de esta última".[99] La conclusión coincide claramente con la de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* salvo, una vez más, en lo que respecta al papel de la teoría: "De la misma manera en que la impotencia de la burguesía alemana es la impotencia *política* de Alemania, las disposiciones del proletariado alemán —aun haciendo abstracción de la teoría alemana— son las disposiciones *sociales* de Alemania".[100] Por lo demás, el propio Marx remite al lector a su artículo de los *Jahrbücher*: "los primeros elementos para la comprensión de este fenómeno los encontrará en mi *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* [*Deutsch-französische Jahrbücher*]".[101]

Según Ruge, la sublevación de Silesia fracasó porque "todo el problema no ha estado vivificado todavía por el alma política que penetra en todo"[102] (opinión estrictamente hegeliana, que era también la de Marx en 1842). Marx, en cambio, explica el fracaso de las primeras explosiones del proletariado francés por sus ilusiones políticas, por su "razón (*Verstand*) política", que, en los obreros de Lyon, por ejemplo, "falseaba la conciencia de su verdadero fin y daba un mentís a su instinto social".[103] De esta manera se introduce otro tema de los *Jahrbücher*: la superioridad de la revolución social respecto de la revolución

[98] *Œuvres*, v, p. 15, *Werke*, I, p. 393.
[99] *Œuvres*, v, p. 217.
[100] *Œuvres*, v, p. 237, *Werke*, 1, p. 405 (subrayado por el autor).
[101] *Œuvres*, v, p. 237, *Werke*, 1, p. 405.
[102] Ruge, *Der König von Preussen...*, p. 4.
[103] Marx, *Œuvres*, v, p. 240, *Werke*, 1, p. 407.

política. Marx muestra aquí, en contra de Ruge, la imposibilidad de toda solución política a los problemas sociales; utiliza el ejemplo histórico de los fracasos de todas las medidas "políticas", las de la Convención o las de Napoleón, lo mismo que las del Estado inglés contra las pauperización.[104] Así también, mientras que, para Ruge, el levantamiento de los tejedores era un acontecimiento local, parcial, "aislado de la colectividad" y de los "principios sociales",[105] Marx, desarrollando premisas ya expuestas en *Sobre la cuestión judía* —carácter "humano", universal, de los movimientos sociales, y parcial, limitado, de las revoluciones políticas— afirma aquí que "el motín *industrial,* por más parcial que pueda ser, no dejará de encerrar un alma *universal.* El *motín político* será todo lo universal que se quiera, no por ello dejará de esconder, bajo su apariencia *colosal,* un espíritu *estrecho*";[106] por último, Ruge termina su artículo proclamando que "una revolución social sin alma política... es imposible", a lo que responde Marx calificando a la revolución socialista de "revolución política con alma social"; "La *revolución* en general, es decir, el *derrocamiento* del poder existente y la *descomposición* del antiguo estado de cosas, es un *acto político.* Pero, sin *revolución,* el *socialismo* no podrá realizarse. Tiene necesidad de este *acto político* en la medida en que tiene necesidad de *destrucción* y de *descomposición.* Pero en cuanto comienza su *actividad organizadora* y se manifiesta, al mismo tiempo que su *fin propio, su alma,* el socialismo se desembaraza de su envoltura *política*".[107]

Pero, a partir de su análisis de la rebelión de Silesia, Marx llega también a una *conclusión nueva* en relación con los *Jahrbücher.* Descubre que las "dis-

[104] *Œuvres,* v, pp. 228-31.
[105] Ruge, *op. cit.*
[106] Marx, *Œuvres,* v, p. 242.
[107] *Œuvres,* v, p. 244, *Werke,* 1, p. 409.

posiciones excelentes del proletariado alemán para el socialismo"[108] pueden manifestarse concretamente, aun haciendo abstracción de la filosofía, aun sin intervención del "rayo del pensamiento" de los filósofos. Por último, descubre que el proletariado no es "el elemento *pasivo*" de la revolución, sino por el contrario "No es sino en el socialismo donde un pueblo filosófico puede encontrar su práctica (*Praxis*) adecuada. Y no es sino en el *proletariado,* por consiguiente, donde puede encontrar el elemento activo (*tätige Element*) de su liberación". En esta sola frase, encontramos tres temas nuevos en relación con la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*:

a] el pueblo y la filosofía que ahora están representados como dos términos separados, el segundo de los cuales "penetra" en el primero: la expresión "pueblo filosófico" traduce la superación de esta oposición;

b] el socialismo ya no se presenta como una teoría pura, una idea "nacida en la cabeza del filósofo", sino como una *praxis*;

c] el proletariado se convierte ahora, en definitiva, en el elemento *activo* de la emancipación.

Estos tres elementos constituyen ya los primeros pasos hacia la teoría de la autoemancipación del proletariado; conducen hacia la categoría de la *praxis revolucionaria de las Tesis sobre Feuerbach.*

También a la luz de la sublevación de los tejedores es como Marx considera las "obras geniales de Weitling", en las cuales ve ahora el testimonio de "la cultura de los obreros alemanes o de su aptitud para cultivarse", el "debut literario, enorme y brillante, de los obreros alemanes", las "botas de gigante del proletariado en su aurora", y a las que compara con la "mediocridad tímida" de la literatura política de

[108] *Œuvres,* v, p. 237.

la burguesía alemana.[109] La idea, fuerza que se desprende de esto, es en el fondo la de la tendencia potencial del proletariado hacia el socialismo. He tratado de mostrar el error de quienes, como M. Rubel, han opuesto los temas de la *Introducción*... a la teoría del partido "cerebro de la clase obrera". Debemos ocuparnos ahora de un error puesto que M. Georg Mende, en su trabajo sobre la *Evolución de Karl Marx, desde demócrata revolucionario hasta comunista,* quiere atribuir a Marx –precisamente en el momento en que éste abandona su esquema del "pensamiento que se apodera" del proletariado– la concepción de Kautski (y de Lenin antes de 1905) sobre la "introducción del socialismo, desde fuera, en la clase obrera". Mende escribe en su análisis del artículo del *Vorwärts*: "otra observación concierne al problema de la espontaneidad y de la conciencia, al problema de la necesidad de que la conciencia socialista se introduzca desde fuera en el proletariado: 'es evidentemente falso que la *miseria social* produce la razón (*Verstand*) *política; por el contrario,* es el *bienestar social* el que produce la razón *política.* La razón *política* es espiritualista y se le da al que ya posee, al que lleva una vida confortable' ".[110] Ahora bien, lo que Marx quiere demostrar es precisamente lo contrario, a saber, que el bienestar social de la burguesía produce la razón política (es decir, burguesa), mientras que la miseria social no puede producir más que la *razón social* (es decir, el *socialismo*). Por lo demás, lo escribe claramente en el párrafo anterior a la cita: "...¿por qué nuestro anónimo no une la razón social a la miseria social y la razón política a la miseria política como lo exige la lógica más sencilla?", y en el párrafo siguiente explica cómo,

[109] *Œuvres,* v, p. 236.

[110] G. Mende, *Karl Marxs Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten,* Dietz Verlag, Berlín, 1960, página 105. (La cita de Marx está tomada de *Werke,* I, p. 406.)

en Lyon, la razón política falseó en los obreros "la conciencia de su verdadero fin" y dio un mentís a su "instinto social".[111] En otras palabras, "el instinto" del proletariado puede llevarlo hacia el socialismo, si la "razón política" no se introduce "desde fuera" para enredar las cartas... Los errores complementarios de los señores Rubel y Mende nos proporcionan una demostración, casi "didáctica" de la evolución profunda, del verdadero "salto cualitativo" entre el Marx de la *Introducción* y el del *Vorwärts.*

Esta evolución nos resulta incomprensible cuando no se toma en consideración lo que se sitúa entre febrero y agosto de 1844: el descubrimiento, por Marx, del comunismo obrero en París, la rebelión de los tejedores, etc.

A partir de estos contactos con el movimiento obrero, a partir de sus estudios económicos, históricos, políticos y sociales, Marx comienza, con el artículo de *Vorwärts,* a salir del universo equívoco del "comunismo filosófico" y del "humanismo" de Feuerbach (cuya prolongación ideológica será el "verdadero socialismo"). La crítica radical y explícita de este universo se realizará en sus escritos posteriores, desde *La sagrada familia* hasta *La ideología alemana*; pero las *Glosas marginales* de agosto de 1844 representan ya la ruptura implícita: fundadas en un acontecimiento revolucionario real, ponen en tela de juicio no sólo la filosofía hegeliana del Estado —que los artículos de los *Jahrbücher* ya habían hecho— sino también la concepción de Feuerbach de las relaciones, entre la filosofía y el mundo, la teoría y la práctica. Al descubrir en el proletariado el *elemento activo* de la emancipación, Marx, sin decir palabra de Feuerbach o de la filosofía, rompe con el esquema que todavía era su propio esquema en la *Introducción*: mediante esta toma de posición *práctica* respecto de un movimiento

[111] Marx, *Œuvres,* v, pp. 239-41, *Werke,* 1, pp. 406-7.

revolucionario, se abre el camino que conduce a las *Tesis sobre Feuerbach.*

Ruge y varios otros neohegelianos no pudieron captar el sentido de este artículo. En carta a Fröbel, del 6 de diciembre de 1844, Ruge manifiesta su perplejidad ante el artículo de Marx, que no puede explicarse más que por "el odio y la locura" de su autor: "Marx, a pesar de los esfuerzos que he hecho por mantener nuestras divergencias dentro de límites convenientes, las ha llevado por doquier al extremo; se deshace en injurias contra mí, en términos vulgares; y, por último, ha dado a la prensa su odio y su rabia sin escrúpulo, y todo esto ¿para qué? ...Por mi parte, no descubro más motivo que el odio y la locura de mi adversario". [112] Lo mismo puede decirse de Jung y de otros jóvenes hegelianos de Colonia, que no lograron captar la significación ideológica de la ruptura entre Marx y Ruge y la atribuyeron a razones personales. En una carta a Marx, del 19 de noviembre de 1844, Engels escribió: "Por ejemplo, no puedo hacerle compender a Jung y a muchos otros que entre Ruge y nosotros existe una diferencia de principios; se figuran siempre que se trata tan sólo de un pleito personal. Cuando se les dice que Ruge no es comunista, no lo llegan a creer; ¡y dicen que es siempre lamentable hacer a un lado sin consideraciones a una 'autoridad literaria' como la de Ruge!" [113] La razón de esta "incomprensión generalizada" se encuentra probablemente en el carácter "nuevo" de las *Glosas marginales,* más exactamente que en el hecho de que ya se sitúan, implícitamente, fuera del "campo ideológico" de los jóvenes hegelianos, sin que se hayan desarrollado las implicaciones teóricas de esta ruptura.

[112] A. Ruge, *Briefwechsel...*, p. 382.

[113] *Correspondance K. Marx-F. Engels,* Costes, París, 1947, tomo I, p. 8.

c] *"La sagrada familia"*

La sagrada familia es la primera obra común de Marx y Engels; aparece inmediatamente después de su encuentro histórico, en París, en agosto-septiembre de 1844, encuentro en el transcurso del cual, como escribirá Engels en 1885, "se puso de manifiesto nuestro completo acuerdo en todos los terrenos teóricos".[114] Sin embargo, a pesar de este acuerdo fundamental, que sería absurdo negar, subsistían diferencias, de matices propios a cada uno, aunque sólo fuese por causa del origen "inglés" del socialismo de Engels y "francés" del de Marx. Por esta razón (pero sin pretender zanjar la inagotable controversia acerca de las relaciones entre la filosofía de Marx y el materialismo dialéctico de Engels), me limitaré aquí al análisis de los textos del propio Marx, en la medida en que pueden distinguirse claramente de los de Engels. Esta distinción es relativamente fácil en *La sagrada familia,* pues se conoce la parte —muy limitada— redactada por Engels, parte en la cual, por lo demás, las frecuentes referencias al cartismo dan testimonio, una vez más, del fondo inglés de su evolución política.

Uno de los temas centrales de *La sagrada familia* es la crítica radical del leitmotiv de la "crítica crítica"; la oposición entre "espíritu" y "masas". El origen de esta problemática se remonta a 1842-1843, es decir, al fracaso de la prensa liberal y neohegeliana, acontecimiento que puso de relieve el desnivel entre el "pensamiento alemán" y la "realidad alemana" (es decir, según los jóvenes hegelianos, entre "el espíritu" y la "masa"). A partir de este momento, se dibujan tres posiciones:

a) la de "Bruno Bauer y socios", para los cuales

[114] Engels, *Contribución a la historia de la liga de los comunistas,* en Marx-Engels, *Obras escogidas en dos tomos,* t. II, p. 363.

las "masas" eran el enemigo irreconciliable del "espíritu crítico";

b) la de Ruge, para el cual "la educación de las masas es la realización de la teoría" y para el cual es preciso "poner a las masas en movimiento en el sentido de la teoría";[115] una variante de esa posición era la tesis de Marx en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: "el rayo del pensamiento" sobre el "ingenuo terreno popular", etcétera;

c) la de Marx, desde 1846: reciprocidad dialéctica entre la teoría socialista y el proletariado revolucionario. Frente a esta última las dos primeras posiciones tienen en común un punto decisivo: sólo el espíritu es el elemento *activo,* el cual, según Bauer, debe obrar por encima y afuera de las masas, en tanto que, para Ruge y el Marx de febrero de 1844, debe "apoderarse" de ellas y "ponerlas en movimiento".

Ahora bien, la crítica de Marx en *La sagrada familia* se dirige no sólo a la tesis de Bauer propiamente dicha, sino también a este supuesto, que era también el suyo a principios del año; en este sentido, prosigue y ahonda las ideas esbozadas en el *Vorwärts* para culminar en una verdadera "autocrítica" de la *Introducción.*

Según Bruno Bauer, "es en la masa donde hay que buscar al verdadero enemigo del espíritu. Todas las grandes acciones de la historia, hasta el momento, han sido por anticipado fallidas y han carecido de éxito porque la masa se ha interesado y entusiasmado por ellas".[116] Marx muestra, en primer lugar, que esta ideología no es sino *"la coronación críticamente caricaturizada de la concepción hegeliana de la his-*

[115] Ruge, *Gesammelte Schriften,* Mannheim, 1847, t. III, página 220; t. VI, p. 134.

[116] Bauer, *Allgemeine Literaturzeitung,* cuaderno I, 1843, p. 2, en D. Hertz-Eichenrode, *Massenpschologie bei den Jungelianer,* en *Int. Rev. of Social History,* VII, 2, 1962, p. 243.

toria", la cual "supone un *espíritu abstracto o absoluto,* el cual se desarrolla de modo que la humanidad sólo es una *masa* que, consciente o inconscientemente, le sirve de soporte". Tal concepción, a su vez, no es sino "la expresión *especulativa* del dogma *cristiano-germánico* de la antítesis entre el *espíritu* y la *materia,* entre *Dios* y del *mundo*".[117] Habiendo revelado de tal manera lo que él llama el "sentido oculto" de las teorías de Bauer, Marx vuelve su crítica contra el esquema que es su culminación lógica, *y que no es sino su propio esquema de febrero de 1844*: "De una parte, está la masa, como el elemento *material* de la historia; pasivo, carente de espíritu y ahistórico; de por otra parte, está *el* espíritu, *la* Crítica, el señor Bruno y Cía., como el elemento activo, del que parte toda acción histórica".[118] Esta oposición se expresa todavía en otra forma: "Unos cuantos *individuos* predestinados se contraponen, como espíritu *activo,* al resto de la humanidad, que es la *masa carente de espíritu, la materia*".[119] Esta ideología es el patrimonio no sólo de los neohegelianos como Bauer sino también de todos aquellos que, como los *"doctrinarios"* franceses (Guizot, Royer-Collard), "proclamaban la *soberanía de la razón* en contraposición con la *soberanía del pueblo",* fórmula cuyos vínculos con el individualismo burgués subraya Marx: "Si la actividad de la humanidad *real* no es sino la actividad de una *masa* de individuos humanos, la *generalidad abstracta, la* razón, *el* espíritu, debe ne-

[117] Marx, *La sagrada familia,* p. 151, *Werke,* 2, p. 89; véase también pp. 160, 209.

[118] *Ibid.,* p. 152; véase también p. 232: "La antítesis del espíritu y la masa es la 'organización' crítica 'de la sociedad', en la que *el* espíritu o *la* crítica representa el *trabajo* organizador, la masa, la *materia prima* y la Historia el producto fabricado"; Véase también p. 232: "De una parte, está lo *'divino'* [*Rudolph*]... que es el único principio activo del otro lado, el *pasivo 'Estado universal'* y los hombres a él pertenecientes".

[119] *Ibid.,* p. 151.

cesariamente poseer por contrario, una expresión abstracta, reducida a unos cuantos individuos".[120] Estas observaciones nos muestran que la crítica de las tesis de "Bruno Bauer" y socios es, al mismo tiempo, implícitamente, la crítica de todas las ideologías políticas que oponen una "minoría ilustrada" a la "masa ignara", lo cual permite desde ahora medir la distancia que separa al pensamiento de Marx de las corrientes jacobinas o jacobino-babouvistas del siglo XIX. En el mismo sentido, cuando Marx escribe que la "teología crítica" de Bauer culmina en "la proclamación del salvador y redentor crítico".[121] sugiere la existencia de un lazo entre estas ideologías y los mitos del "salvador supremo", y sitúa su teoría del comunismo en oposición radical a esta estructura ideológica. A manera de conclusión, por intermedio de la crítica de las teorías de Bauer, Marx se encamina hacia la idea de las autoemancipación proletaria...

Partiendo de la ruptura con el idealismo joven hegeliano, Marx pasa al extremo opuesto, y funda su comunismo en el materialismo francés del siglo XVIII. El tema que sirve de "bisagra" en esta transición es el del "abismo crítico que separa al socialismo y al comunismo de *masa* (*massenhaften*), profanos, del socialismo *absoluto*". Para este último no se trata más que de una "emancipación *en la mera teoría*", mientras que el primero es el de la "masa que considera necesarias las transformaciones materiales, prácticas". Los hombres se transforman, según unos, "al transformar en la conciencia su '*yo abstracto*' "; según los otros mediante "toda *real* transformación de su existencia real".[122] Marx identifica su comunismo con el de los "obreros *de masas*, comunistas, que trabajan, por ejemplo, en los talleres de Manchester y Lyon", y que "no creen que puedan eliminar mediante

[120] *Ibid.*
[121] *Ibid.*, p. 179.
[122] *Ibid.*, pp. 160-1, 118, *Werke*, 2, pp. 100, 56.

el *pensamiento puro* sus amos industriales y su propia humillación práctica. Se dan cuenta muy dolorosamente de la *diferencia* que existe entre el *ser* y el *pensar,* entre la *conciencia* y la *vida.* Saben que la propiedad, el capital, el dinero, el trabajo asalariado, etc., no son precisamente quimeras ideales de sus cerebros, sino creaciones muy prácticas y muy materiales de su autoenajenación [*Selbstentfremdung*], que sólo podrán ser superadas, asimismo, de un modo práctico y material..." [123]

Esta idea clave —son las condiciones reales, "exteriores" y no la conciencia, el "yo" lo que hay que cambiar en primer lugar— no es nueva: se encuentra ya en los materialistas del siglo XVIII, lo cual nos explica, de golpe, por qué Marx hace en *La sagrada familia* la defensa no sólo del materialismo francés contra los ataques de "Bauer y socios", sino que sostiene inclusive que una de las tendencias del siglo XVIII —la rama no cartesiana del materialismo— "viene a desembocar directamente en el *socialismo* y en el *comunismo*". [124] "No hace falta tener una gran perspicacia para darse cuenta del necesario entronque que guardan con el socialismo y el comunismo las doctrinas materialistas sobre la bondad originaria y la capacidad intelectiva igual de los hombres, sobre la fuerza todopoderosa de la experiencia, el hábito, la educación, la influencia de las circunstancias externas sobre el hombre, la alta importancia de la industria, la legitimidad del goce, etc... Si el hombre es formado por las circunstancias, será necesario formar las circunstancias humanamente": [125] Marx esboza un esquema histórico en el que esta estructura significativa, que encuentra en Condillac —para el cual todo el desarrollo del hombre "depende de la *educación* y de las *circunstancias externas*"—, en Helvecio

[123] *Ibid.*, p. 118, *Werke,* 2, p. 55.
[124] *Ibid.*, p. 197.
[125] *Ibid., Werke,* 2 p. 138.

—que reconoce "la omnipotencia de la educación"— y, en general, en todos los materialistas franceses inspirados en Locke,[126] desemboca directamente en el comunismo de Fourier, Owen, Cabet, en el de los babouvistas y, sobre todo, en el de los "comunistas franceses más científicos, *Dezamy, Gay* y otros", que desarrollan "la doctrina del *materialismo* como la teoría del *humanismo real* y la base *lógica* del *comunismo*".[127] En otros términos para él el punto de partida teórico, la raíz histórica, el fundamento filosófico del comunismo se encuentran en el teorema materialista: "Si el hombre es formado por las circunstancias, será necesario formar las circunstancias humanamente".

Esta opción fundamental lo conduce a presentarse una vez más —la última— como "feuerbachiano"; después de haber comparado a Feuerbach con los materialistas franceses, Marx concluye que, como Feuerbach en el dominio de la teoría, el socialismo y el comunismo francés e inglés representan, en el dominio de la práctica, al materialismo coincidente con el *humanismo.*[128]

Es inútil subrayar el carácter paradójico de la evolución desde la *Introducción a la crítica de la filosofía del Estado de Hegel* hasta *La sagrada familia*: el Marx idealista alemán de febrero, así como el Marx materialista francés de fines de 1844, son implícita o explícitamente ¡feuerbachianos! Lo que nos muestra, de golpe, la vanidad de las interpretaciones que se hacen de Marx, en función, tan sólo, de la "influen-

[126] *Ibid.*, p. 196.

[127] *Ibid.*, p. 198. *Fourier* parte directamente de la doctrina de los materialistas franceses. Los *babouvistas* eran materialistas toscos y sin civilizar, pero también el comunismo francés desarrollado data directamente del *materialismo francés... Bentham* erige sobre la moral de Helvetius su sistema del *interés bien entendido,* del mismo modo que *Owen,* partiendo de *Bentham,* sienta las bases del comunismo inglés... (pp. 197-8).

[128] Cf. *ibid.*, pp. 190-3.

cia" de Feuerbach: aquí, como en otras partes, esta "influencia" no es una recepción pasiva, sino una selección y una reinterpretación por parte del autor "influido". Estas operaciones intelectuales pueden cambiar radicalmente en el transcurso de su evolución ideológica. [129]

El origen de la paradoja se encuentra en el carácter equívoco, ambiguo, desgarrado, del propio Feuerbach: "alemán" al mismo tiempo que "francés", partidario de la "cabeza" y del "corazón", se declara unas veces en favor de su fusión en una filosofía nueva "de sangre galogermánica" [130] y otras veces en favor del "desarrollo por separado de cada facultad", [131] sin llegar a superar dialécticamente esta contradicción.

Marx permanece encerrado en esta dualidad: en la *Introducción,* se sitúa del lado de la "cabeza alemana", y del cambio de los hombres mediante el "rayo del pensamiento". En *La sagrada familia,* se pone del

[129] Véase Goldmann, *Sciences humaines et philosophie,* cap. III.

[130] Feuerbach, *Théses provisoires pour la réforme de la philosophie* en *Manifiestes philosophiques,* p. 117.

[131] Feuerbach, *Essence du christianisme* (tr. J. Roy), Librairie Internationale, París, 1844, p. 338: "He ahí por qué, cuando pienso, aparto, en la medida de lo posible, las necesidades sensuales del corazón, para que las pasiones no ofusquen mi espíritu. Desarrollo por separado de cada facultad, tal es, así en la vida como en el pensamiento, la condición de la sabiduría... El dios del cerebro que piensa es, pues, necesariamente por completo diferente del dios del corazón, cuyo único deseo es su propia satisfacción, de todas maneras".

Engels, en *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana* (1886), confirma el carácter feuerbachiano de *La sagrada familia* (en *Marx-Engels, Obras escogidas en dos tomos,* t. II, p. 387): "Fue entonces cuando apareció *La esencia del cristianismo* de Feuerbach... El entusiasmo fue general: al punto, todos nos convertimos en feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella —pese a todas sus reservas críticas—, puede verse leyendo *La sagrada familia*".

lado del "corazón francés" y del cambio de las "circunstancias" primero.

En efecto, *La sagrada familia* constituye el momento materialista metafísico del movimiento de su pensamiento: el momento en el que lo esencial es la negación de la especulativa *"identidad mística* de *ser* y *pensamiento"* y de la identidad también mística de la *"práctica* y la *teoría"*, negación de la tendencia de Bauer que no reconocía ningún *ser* diferente del pensamiento, "ninguna *energía natural* distinta de la *espontaneidad espiritual...*, *ningún corazón* distinto de la *cabeza*, ningún *objeto* distinto del *sujeto*, ninguna *práctica* distinta de la *teoría*"; [132] negación que se parece mucho a la crítica que Feuerbach dirige al "hombre místico", "hermafrodita espiritual" (*sic*) que "identifica inmediatamente, sin distinción ninguna, el principio viril del pensamiento y el principio femenino de la contemplación sensible. [133]

Este momento "materialista francés", de rechazo de la identidad mística", de afirmación de la primacía del "corazón", es decir, de lo material, de lo objetivo, de lo práctico, de las "circunstancias", es una etapa de la evolución teórica de Marx, etapa necesaria, que representa la reacción radical a la etapa neohegeliana anterior, pero que sigue siendo parcial, "metafísica", porque es todavía incapaz de restablecer la unidad no mística entre el "corazón" y "la cabeza".

Esta etapa será superada por la "negación de la negación", de por las *Tesis sobre Feuerbach*, en las que, a través de la crítica de Feuerbach y del materialismo del siglo XVIII, se reconstituirá la unidad entre teoría y práctica. Pero, esta vez, se tratará de una unidad no especulativa, síntesis dialéctica por la *Aufhebung* de los contrarios: es el momento "monista", materialista y dialéctico, de la *praxis revolu-*

[132] *La sagrada familia*, pp. 258 y 208, *Werke*, 2, pp. 204, 151.
[133] Feuerbach, *Essence du christianisme*, p. 339.

cionaria considerada como "coincidencia del cambio de los hombres con el cambio de las circunstancias".

La dimensión materialista de *La sagrada familia* se encuentra de nuevo también al nivel del concepto de "comunismo de masas": *massenhaft* significa ante todo *material, concreto, práctico* y, como tal, se opone a lo "espiritual" de Bauer. Pero esta estructura tiene también otra dimensión, no menos importante: es el sentido *"proletario-masivo"* del término, en oposición a la teoría de Bauer que designa "a algunos individuos elegidos" como encarnación del "espíritu crítico". En resumen, el "comunismo de masas" se manifiesta como lo inverso del "socialismo crítico" de Bauer, es decir, como un movimiento práctico y material de las masas proletarias revolucionarias.

El proceso histórico concreto a lo largo del cual se realiza este comunismo es el de la autoemancipación del proletariado a través de la toma de conciencia de su miseria, que lo conduce a la acción revolucionaria. La condición proletaria es la pérdida completa del hombre, pero a través de la conciencia de esta pérdida queda abierto el camino de la apropiación: la clase del proletariado se encuentra, "para decirlo con palabras de Hegel, en la reprobación, la sublevación contra la reprobación", es "la miseria consciente de su miseria espiritual y física, consciente de su deshumanización y, por tanto, como deshumanización que se supera a sí misma"; y, por todo esto, puede y debe "el proletariado librarse a sí mismo [*sich selbst befrein* —subrayado por mí]".[134]

Este papel decisivo de la toma de conciencia como fundamento de la rebelión,[135] como "mediación" en-

[134] *La sagrada familia,* pp. 101-2, *Werke,* 2, pp. 37-8.

[135] Es verdad que algunas fórmulas, inspiradas por el materialismo de la "omnipotencia de las circunstancias", sugieren que la rebelión es provocada inmediatamente por la miseria material, sin la mediación de la conciencia: "Por haberse perdido a sí mismo el hombre en el proletario, pero adquirién-

tre la miseria objetiva y la acción, explica la insistencia con que Marx subraya la "capacidad espiritual" de las masas obreras, aun sin intervención desde arriba: "La nueva literatura en prosa y en verso surge de las clases bajas del pueblo en Inglaterra y en Francia le demostraría [a la crítica] que las clases bajas del pueblo saben elevarse espiritualmente sin necesidad de que sobre ellas se *proyecte sombra* directamente el *Espíritu santo* de la *Crítica crítica*". Casi en los mismos términos, Marx expresa la observación que hacía en la carta a Feuerbach de agosto de 1844 (y en los *Manuscritos*), observación inspirada por su experiencia de las asambleas de obreros comunistas en París: "Sólo quien haya tenido ocasión de conocer el estudio, el afán de saber, la energía moral, el incansable impulso de desarrollo de los obreros franceses e ingleses puede formarse una idea de la nobleza *humana* de este movimiento".[136] Sin embargo, Marx no ignora la existencia de niveles diferentes de la conciencia proletaria: en la observación siguiente —en la cual se inspirará Lukács, que la puso como exergo de su capítulo sobre la conciencia de clases en *Historia y conciencia de clase*—, establece una distinción clara entre la "conciencia de clase" en el sentido psicológico y la "conciencia de la misión histórica" del proletariado: "No se trata de que este o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda *representarse* de vez en cuan-

dose, a cambio de ello, no sólo la conciencia teórica de esta pérdida, sino también, bajo la acción inmediata de una *penuria* (*Not*) absolutamente imperiosa —la expresión práctica de la necesidad (*Notwendigkeit*), que ya en modo alguno es posible esquivar ni paliar, el acicate inevitable de la sublevación contra tanta inhumanidad..." (*Ibid.*, p. 101, *Werke*, 2, p. 38). Esta fórmula "dualista", en la que la toma de conciencia y la rebelión determinada por la aflicción aparecen como dos procesos separados, será superada en *La ideología alemana*.

[136] *Ibid.*, pp. 201 y 150. *Werke*, 2, pp. 143, 89.

do como meta. Se trata de *lo que* el proletariado *es* y de lo que está obligado históricamente a hacer, con arreglo a ese *ser* suyo. Su meta y su acción histórica se hallan clara e irrevocablemente predeterminadas por su propia situación de vida y por toda la organización de la sociedad burguesa actual. Y no hace falta detenerse aquí a exponer cómo gran parte del proletariado inglés y francés es ya *consciente* de su misión histórica y labora constantemente por elevar esta conciencia a completa claridad". [137] El materialismo "de las circunstancias" se transparenta en la fórmula "su fin y su acción histórica están trazados, de manera tangible e irrevocable"; pero la conclusión del párrafo sugiere que esta acción se realiza no "automáticamente" sino a través de la toma de conciencia de su papel por parte del proletariado. Por otra parte, después de reconocer que una parte del proletariado ha llegado ya a esta conciencia, aun cuando todavía no la haya "desarrollado hasta llegar a la claridad completa" —lo que introduce una segunda distinción: la conciencia "primitiva" y la conciencia "clara" de la misión histórica—, Marx vuelve a afirmar la tendencia histórica del proletariado hacia el socialismo: el papel del teórico ya no es lanzar el "rayo del pensamiento" sobre la masa pasiva, sino ayudar al proletariado en su trabajo intelectual, en su evolución de la conciencia aún vaga e informe hacia la clarificación y la coherencia total.

¿Cómo sitúa Marx su "comunismo de masas" frente a las demás corrientes socialistas y comunistas de la época? En *La sagrada familia* no se traza una línea de demarcación entre el socialismo utópico y el socialismo científico, sino entre el comunismo materialista y el "socialismo crítico", lo cual es coherente con la orientación de conjunto de la obra. Marx presenta su concepción del comunismo como la continuación, a nivel filosófico, del materialismo del si-

[137] *Ibid.*, p. 102, *Werke*, 2, p. 38.

glo XVIII. Al nivel político, en las corrientes "sociales" de la Revolución (en particular, el babouvismo) es donde ve la primera manifestación histórica de la ideología comunista: "El movimiento revolucionario iniciado en 1789 en el *Cerde social,* que en el centro de su trayectoria tenía como sus principales representantes a *Leclerc* y *Roux,* hasta que, por último, sucumbió por un momento con la conspiración de *Babeuf,* había alumbrado la idea comunista que *Buonarroti,* el amigo de *Babeuf,* introdujo de nuevo en Francia después de la revolución de 1830. Esta idea, consecuentemente elaborada y desarrollada, es la *idea del nuevo orden universal de cosas*".[138] Pero, inclusive en el babouvismo, es sobre todo el lado "materialista" lo que le interesa: "Los *babouvistas* eran materialistas toscos y sin civilizar, pero también el comunismo francés desarrollado data *directamente* del *materialismo francés*".[139] ¿Cuáles serían los representantes de este "comunismo desarrollado"? El final del mismo párrafo lo sugiere: "Los comunistas franceses más científicos, *Dézamy, Gay* y otros, desarrollan, al igual que Owen, la doctrina del *materialismo* como la doctrina del *humanismo real* y la base *lógica* del *comunismo*".[140] Esta observación es extremadamente significativa: mezcla comunistas científicos y utópicos e identifica, a partir de su único rasgo común —el materialismo como "base lógica del comunismo"—, dos universos ideológicos tan radicalmente diversos como los Dézamy y Owen. Además, la elección de Owen está cargada también del mismo sentido: entre los socialistas utópicos es el partidario más consecuente de la teoría del "carácter formado por las circunstancias" y funda su proyecto socialista en esta presuposición. En los cuadernos inéditos de Marx se encuentra resumido, en alemán, un párrafo

[138] *Ibid.*, p. 186, *Werke,* 2, p. 126.
[139] *Ibid.*, p. 198, *Werke,* 2, p. 139.
[140] *Ibid.*

extraído del *Book of the new moral world* de Owen, en el que definió el socialismo como "la supresión de las influencias perniciosas que rodean actualmente a la humanidad, mediante la creación de combinaciones totalmente nuevas de circunstancias exteriores". [141]

d] *Tesis sobre Feuerbach*

En su prólogo de 1888 a *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana,* Engels califica a las *Tesis* de "primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo". [142] En efecto, si el Marx de 1842-1844 se mueve aun en el "campo ideológico" del joven hegelianismo, y si el Marx de *La sagrada familia* se une momentáneamente al materialismo del siglo XVIII, las *Tesis sobre Feuerbach* constituyen el proyecto de una nueva *Weltanschauung.* En este sentido son, valga la expresión, el primer texto "marxista" de Marx, es decir, el primer escrito en el que estén esbozados los fundamentos de su pensamiento filosófico "definitivo", ese pensamiento que Gramsci, en sus *Quaderni del carcere* nombra con la feliz expresión de *filosofía de la praxis.*

Las *Tesis* comprenden por lo menos tres niveles, tres temas estrechamente imbricados, que se remiten los unos a los otros. Podríamos llamarlos nivel "epistemológico", "antropológico" y "político"; pero esto sería falsear el problema, puesto que se trata aquí de una ruptura radical con la epistemología, la antropología y la política tradicionales. Desde un punto de vista estrictamente "lógico", el análisis de las *Tesis* debería hacerse desde lo "abstracto" hasta lo "concreto", es decir, desde el problema general de las

[141] *Marx Engels Archief.* Instituto Internacional de Historia Social, cota B 34, p. 13.
[142] En *op. cit.,* p. 378.

relaciones entre teoría y práctica hasta el problema histórico de la acción revolucionaria. Si tomamos el camino inverso es porque la evolución misma de Marx se efectuó en el otro sentido: su punto de partida fueron los análisis políticos del artículo del *Vorwärts* que lo condujeron, después, a revisar sus presuposiciones feuerbachianas a nivel abstracto.

A partir de sus contactos con el movimiento obrero, a partir de la rebelión de los tejedores, Marx saca en conclusión, en el artículo del *Vorwärts,* que el proletariado es el elemento *activo* de la emancipación. ¿De qué actividad se trata? Evidentemente, de la *actividad revolucionaria* de los obreros en lucha contra el "estado de cosas existente"; ahora bien, esta actividad "objetiva", esta práctica históricamente decisiva, humanamente esencial, está en contradicción flagrante con el esquema de Feuerbach, que no conoce más que dos categorías: La actividad teórica, espiritual, de la "cabeza" y la práctica egoísta, "pasiva", tosca, "judía" (la religión judía es para Feuerbach la expresión del "egoísmo práctico").[143]

Marx descubre, de esta manera, en la praxis *revolucionaria* del proletariado el prototipo de la verdadera actividad humana, que no es ni puramente "teórica" ni egoístamente "pasiva", sino *objetiva* y *crítico-práctica*: "Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuados; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad *objetiva.* Por eso en *la esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y plasma la práctica (*Praxis*) sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la

[143] Feuerbach, *Essence du christianisme,* p. 145: "Su principio [de los judíos], su Dios es el principio más práctico del mundo, el egoísmo..."

importancia de la actuación 'revolucionaria', práctico-crítica".[144]

En primer lugar, esta praxis revolucionaria tiene, para Marx, una significación político-social: derrocamiento de la estructura social por la acción de las masas. Pero, si pone el término entre comillas, es porque le da un sentido más amplio, que incluye la transformación de la naturaleza por la actividad humana: el trabajo. El uso del término *revolutionäre Praxis,* por parte de Marx, es significativo, sin embargo: comprueba el origen directamente "político" de la categoría. Engels, que ignoraba su origen, o fue quizá que quiso emplear un término más explícito —que engloba claramente las dos significaciones: revolución y trabajo— utiliza la expresión *umwälzende Praxis* ("praxis trastornadora").[145]

Esta actividad es *objetiva* (*gegenständlich*) porque "se objetiva" en el mundo real, a diferencia de la actividad puramente subjetiva del espíritu feuerbachiano. Es *revolucionaria* porque transforma la naturaleza y la sociedad y, por último, es *crítico-práctica* en tres sentidos: como práctica orientada por una teoría crítica, como crítica orientada hacia la práctica y como práctica que "critica" (niega) el estado de cosas existente.

Pero la categoría de la praxis revolucionaria rompe también otro esquema: el de los materialistas franceses que oponen la "omnipotencia de la educación" a la pasividad de los hombres "moldeados por las circunstancias exteriores": "la teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de

[144] Tesis I, en *Obras escogidas en dos tomos,* t. II, p. 426, *Werke,* 3, p. 5. Se trata aquí del texto original de Marx y no de la versión ligeramente modificada que ofreció Engels en 1888.

[145] Tesis III, *Werke,* 3, p. 6 (Marx), p. 534 (Engels).

una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad... La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana (*Selbstveränderung*) sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*".[146] La praxis revolucionaria, que transforma al mismo tiempo las circunstancias y al hombre —o al sujeto de la acción: *Selbstveränderug*— es, en el fondo, la *superación, la Aufhebung de la antítesis entre el materialismo del siglo* XVIII (*cambio de las circunstancias*) *y el joven hegelianismo* (*cambio de la conciencia*). Después de haber sido, sucesivamente, idealista alemán y materialista francés, Marx formula, en la Tesis III sobre Feuerbach, nada menos que el "germen genial de una nueva concepción del mundo", que supera, "negándolas" y "conservándolas", las etapas anteriores de su pensamiento y del pensamiento filosófico de los siglos XVIII y XIX. La Tesis III permite también, a nivel político, superar el dilema del comunismo de la década de 1840, dividido entre una corriente "babouvista-materialista" que encarga a un grupo "elevado por encima de la sociedad", a una élite de "ciudadanos sabios y virtuosos" cambiar las circunstancias (tomando el poder mediante un "golpe de mano") y una corriente "utópico-pacifista" que se propone cambiar "a los hombres, primero", y que quiere mediante tan sólo la fuerza de la propaganda y de la

[146] Tesis III, p. 427, *Werke*, 3, p. 6. En la versión de Engels se cita a *Owen* como ejemplo característico de esta doctrina (véase *Werke*, 3, p. 534). Esta elección es interesante porque al propio Owen se le presenta en *La sagrada familia* como al verdadero comunista "materialista" y "científico", precisamente por causa de su adhesión total a la teoría de las circunstancias.

persuasión, convenvencer a príncipes, burgueses y proletarios de las virtudes de la vida comunitaria...

Por último, la categoría de la praxis revolucionaria es el *fundamento teórico* de la concepción marxista de la autoemancipación del proletariado por la revolución. La coincidencia entre el cambio de las circunstancias y de los hombres significa que, en el transcurso de su lucha contra el estado de cosas existente, el proletariado se transforma, desarrolla su conciencia y se vuelve capaz de construir una sociedad nueva, proceso que alcanza su punto culminante en el momento de la revolución, en el transcurso de la cual, al mismo tiempo, las grandes masas "cambian" y toman conciencia de su papel, al cambiar las circunstancias mediante su acción. Fundada en la Tesis III la idea fuerza de la autoliberación de la clase obrera por la revolución comunista, de la autoeducación del proletariado por su propia práctica revolucionaria constituye la superación de los diversos "corolarios políticos" del materialismo del siglo XVIII, de las múltiples formas de recurso a una entidad "por encima de la sociedad", esperanza de los "enciclopedistas" en el "absolutismo ilustrado", llamado de los socialistas utópicos a los reyes, jacobinismo y jacobino-babouvismo, etc. Al mismo tiempo, Marx se separa de todas las corrientes del socialismo "idealista" (como el "verdadero socialismo" alemán) o "pacifistas" antirrevolucionarias (como los "icarios").

Evidentemente, todo esto se encuentra solamente *in nuce* en la Tesis III. Pero en *La ideología alemana* serán estos temas los que se desarrollarán, en una teoría rigurosamente coherente de la *revolución comunista de masas.*

Las Tesis VIII, IX y X constituyen, valga la expresión, la "prolongación sociológica" de la Tesis III. El antiguo materialismo pone al individuo contemplativo (*anschauend*) frente a las "circunstancias so-

ciales", es decir, frente a la "sociedad burguesa" (*bürgerliche Gesellschaft*) como conjunto de leyes sociales y económicas "naturales", independientes de la voluntad o de la acción de los individuos: "A lo que más llega el materialismo *contemplativo,* es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad (*Sinnlichkeit*) como actividad práctica, es a contemplar- (*Anschauung*) a los distintos individuos dentro de la 'sociedad civil' ".[147] Para el nuevo materialismo, que parte del hombre actuante, que transforma las "circunstancias", la sociedad, "la vida social es esencialmente *práctica*".[148] Se sitúa en el punto de vista de la "sociedad humana", es decir, de la sociedad como red práctica", concreta, de las relaciones sociales, como estructura creada por los hombres en el transcurso de su actividad histórica, de su lucha contra la naturaleza, etc. "El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad 'civil'; el del nuevo materialismo, la sociedad *humana* o la *humanidad* socializada".[149] Para la comprensión de esta última tesis, hay que captar la ambigüedad de los términos "sociedad burguesa" y "sociedad humana"; la *bürgerliche Gesellschaft* es, al mismo tiempo, la categoría de la sociedad *civil,* es decir, una manera "individualista" de ver las relaciones sociales y la sociedad *burguesa,* es decir, la sociedad capitalista es, o tiende a llegar a ser, la clase dominante. De igual manera, "sociedad humana" significa, por una parte, una concepción "práctica" y "sociológica" de la vida social (actual) y, por otra parte, la sociedad socialista del porvenir. Los dos sentidos se traslapan, en la medida en que la "sociedad civil" es la ideología de la sociedad burguesa, y la "sociedad humana" la teoría de los revolucionarios que luchan por una sociedad socialista.

[147] Tesis IX, *op. cit.,* p. 428, *Werke,* 3, p. 7.
[148] Tesis VIII, *ibid.*
[149] Tesis X, *ibid.*

Los desarrollos más abstractos y generales de la categoría de la praxis revolucionaria se sitúan al nivel de las relaciones entre teoría y práctica, conocimiento y acción.

La "gnoseología" de Feuerbach y del antiguo materialismo, como la presentan las *Tesis,* entiende la realidad social y natural como *puro objeto,* la sensibilidad del sujeto como *contemplación* pasiva y el conocimiento teórico como simple *interpretación* de lo real. Las dos primeras presuposiciones son criticadas por Marx en el comienzo de la Tesis I y en la Tesis V: "El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que sólo concibe el objeto (*Gegenstand*), la realidad, la sensoriedad (*Sinnlichkeit*), bajo la forma de *objeto* (*Objekt*) o de *contemplación,* pero no como *actividad sensorial humana,* como *práctica,* no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal" (Tesis I). "Feuerbach, no contento con el *pensamiento abstracto,* apela a la *contemplación* [*Anschauung;* versión de Engels: contemplación sensorial]; pero no concibe la sensoriedad (*Sinnlichkeit*) como una actividad práctica, como actividad sensorial humana" (Tesis V).[150] El sentido de estos "aforismos" no se capta plenamente, una vez más, más que si se toma en consideración la doble significación del término *Sinnlichkeit,* en Feuerbach y Marx: por una parte, "lo sensible", el mundo sensible, lo concreto; por otra parte, "la sensibilidad", la actividad (o la pasividad. . .) de los sentidos, su "facultad subjetiva";[151] la mayoría de los traductores se atienen a la primera posibilidad: "la

[150] *Ibid.,* pp. 426, 427, *Werke,* 3, pp. 5-6.

[151] Véase L. Althusser, "Nota del traductor" en Feuerbach *Manifestes philosophiques,* p. 6.

materialidad" para Molitor, la "realidad concreta y sensible" según Rubel, etc., lo que conduce a absurdos manifiestos: ¿acusará Marx al materialismo pasado de no captar el mundo sensible, concreto, más que como contemplación o "intuición"? Evidentemente, no es el *mundo sensible,* sino la relación entre los sentidos y este mundo, es decir, la *sensibilidad,* lo que es pura contemplación en los materialistas "antiguos".

Una vez hechas estas advertencias, la tesis de Marx debe ser igualmente desdoblada: "la *Sinnlichkeit* es actividad humana sensible, práctica", lo cual significa:

a) el mundo concreto, social y natural, es actividad, práctica, o producto de la praxis humana. Esta temática se desarrollará en *La ideología alemana,* donde Marx muestra que la sociedad es un conjunto de relaciones de producción y que inclusive el medio natural es transformado profundamente por el trabajo humano;

b) la sensibilidad no es contemplación pura, sino actividad humana, de una parte porque se ejerce a través del trabajo y la praxis social, y de otra parte porque la percepción sensible misma es ya *actividad* [152]

Pero la ruptura decisiva al nivel del "problema del conocimiento" entre Marx y la filosofía del siglo XVIII (o toda la "filosofía anterior") aparece con la Tesis XI: "Los filósofos no han hecho más que interpretear de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*". [153] Para captar

[152] A propósito de esto, hay que señalar que Goldmann compara las *Tesis sobre Feuerbach* con los trabajos de Piaget sobre la "actitud perceptiva" (*Recherches dialectiques,* p. 126) en tanto que Naville las compara con los datos de la psicología experimental: no hay estímulo sin respuesta, etc. (*De l'aliénation à la jouissance,* Marcel Rivière, París, 1957, p. 188.)

[153] *Ibid.,* p. 428, *Werke,* 3, p. 7.

en toda su riqueza las implicaciones de esta frase lapidaria, hay que ir más allá de las interpretaciones corrientes, que, en cierta manera, se quedan en la "superficie". El sentido prestado por las vulgarizaciones más superficiales opone teoría y práctica como posibilidades mutuamente excluyentes: "Los filósofos han interpretado el mundo, Marx lucha por transformarlo; el marxismo es una práctica revolucionaria opuesta a la especulación abstracta, etc." Esta clase de razonamiento —contra el cual Lenin se levantó con su célebre lema "No hay práctica revolucionaria sin teoría revolucionaria"— es desmentida formalmente, no sólo por... la inmensa obra teórica de Marx, sino por las propias *Tesis sobre Feuerbach* en las que se establece claramente que el mundo hay que "comprender[lo]... *en su contradicción* y luego revolucionar[lo] prácticamente". Debe encontrar su solución racional "en la práctica humana y en la comprensión (*Begreifen*) de *esta práctica*";[154] el término "actividad crítico-práctica" sugiere esta síntesis operante entre el pensamiento y la praxis, entre el "interpretar" y el "transformar".

A este nivel se mantienen la mayoría de los exegetas "no vulgares" de la Tesis XI. Según esta versión, más refinada, la tesis opone a la interpretación "pura", sin consecuencias prácticas, la interpretación revolucionaria, acompañada de una práctica correspondiente. Esta versión olvida que inclusive la interpretación pretendidamente "pura" tiene consecuencias prácticas: contribuye, directa o indirectamente, consciente o inconscientemente, a la *conservación* del *statu quo* al justificarlo, al atribuirle un carácter "natural" o simplemente al negarse a ponerlo en tela de juicio. En otras palabras, la oposición sugerida por la Tesis XI se sitúa entre una interpretación que contribuye a la perpetuación del

[154] Tesis IV y VIII, *Ibid.*, pp. 427, 428, *Werke*, 3, pp. 6-7; subrayado por el autor.

estado de cosas existente y una interpretación *crítica* ligada a una praxis revolucionaria. En el fondo, ni siquiera se trata de una interpretación "ligada" a una práctica, o "acompañada" por una práctica, sino de una actividad humana *total,* actividad *crítico-práctica* en la cual la teoría *es ya* praxis revolucionaria, y la práctica está cargada de *significación* teórica.[155] En *La sagrada familia,* Marx luchaba contra la identidad mística de teoría y práctica: era preciso mostrar, en contra de "Bruno Bauer y socios", que existe una práctica diferente de la pura especulación filosófica. En las Tesis, el momento "materialista francés", puramente negativo, es superado: Marx restablece la unidad entre pensamiento y acción, unidad dialéctica, "crítico-práctica" revolucionaria.

Desde la insurrección de los tejedores (junio de 1844) hasta las *Tesis sobre Feuerbach* (hacia marzo de 1845) se desenvuelve el proceso de constitución de la *Weltanschauung* marxista, el gran hito ideológico en la evolución del joven Marx. La sublevación de Silesia (así como el movimiento comunista en París) le plantea concretamente el problema de la praxis revolucionaria de las masas proletarias. En el artículo del *Vorwärts,* Marx descubre en el proletariado el elemento *activo* de la emancipación; pero no saca todavía las consecuencias filosóficas de este descubrimiento. Algunas semanas más tarde, esboza, en *La sagrada familia,* un primer ensayo de solución teórica del problema: cree poder captar la actividad revolucionaria —que escapa visiblemente al universo del pensamiento joven hegeliano— mediante las categorías del materialismo francés del siglo XVIII; pero, muy rápidamente, advierte que la praxis revolucionaria de las *masas* no puede insertarse en el

[155] Véase L. Goldmann, *"L'idéologie allemande" et les "Thèses sur Feuerbach",* en *L'Homme et la Société,* núm. 7, 1968, p. 54.

marco estrecho de la "teoría de las circunstancias": es la ruptura con "el materialismo antiguo" que se extiende de golpe a todos los niveles. Las *Tesis sobre Feuerbach* revelan la "esencia práctica" de la historia y de la vida social, de la "sensibilidad" y de la teoría, de la relación entre los hombres con la naturaleza y entre sí, y esboza finalmente un conjunto coherente, una estructura significativa global: la filosofía de la *praxis,* fundamento teórico general de la idea de la autoemancipación revolucionaria del proletariado.

e] *"La ideología alemana"*

Redactada de septiembre de 1845 hasta mayo de 1846, *La ideología alemana* es la obra conjunta de Marx y de Engels, y es probable que la aportación del segundo sea más importante aquí que en *La sagrada familia.* Dada la imposibilidad de distinguir los textos de uno y de otro, consideramos el conjunto como expresión del pensamiento de Marx, lo cual nos parece estar tanto más justificado cuanto que todos los manuscritos llevan correcciones o adiciones de su pluma y cuanto que Engels escribió que "cuando volvimos a reunirnos en Bruselas, en la primavera de 1845, Marx... había desarrollado ya, en líneas generales, su teoría materialista de la historia... Este descubrimiento, que venía a revolucionar la ciencia histórica y que, como se ve, fue, esencialmente, obra de Marx sin que yo pueda atribuirme en él más que una parte muy pequeña, encerraba una importancia directa para el movimiento obrero de la época". [156]

La ideología alemana, en cierta manera, es el punto de llegada de la evolución que venimos rastreando desde 1842 y, en particular, la culminación del hito

[156] Engels, *Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas,* en Marx-Engels, *Obras escogidas en dos tomos,* Progreso, Moscú, s. f., t. II, p. 363.

marcado por el artículo del *Vorwärts* de agosto de 1844. Por esta razón la obra presenta un carácter de *autocrítica*: a través de la crítica de los "ideólogos alemanes" Marx apunta también a las etapas anteriores de su itinerario filosófico y las supera definitivamente. En este sentido hay que interpretar la célebre observación del Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859): "y cuando, en la primavera de 1845, [Engels] se estableció también en Bruselas, acordamos contrastar conjuntamente nuestro punto de vista con el ideológico de la filosofía alemana; *en realidad, liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior.* El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía poshegeliana... entregamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, muy de buen grado, pues *nuestro objeto principal: esclarecer nuestras propias ideas,* estaba ya conseguido".[157] Esto es particularmente evidente en relación con los artículos de los *Deutsch-französische Jahrbücher,* en los cuales, subrayan los autores de *La ideología alemana,* "nos valíamos aun de la fraseología filosófica" y cuyas categorías teóricas centrales —espíritu, corazón— se rechazan ahora como "nociones abstractas".[158] En cambio, no hay ninguna solución de continuidad teórica entre este manuscrito y las *Tesis sobre Feuerbach,* donde desarrolla los temas esenciales a través de la crítica de las corrientes "materialistas" (Feuerbach) e idealistas (Bauer, Stirner, Grün) del neohegelianismo, crítica que desemboca en una estructuración rigurosa y precisa de la teoría de la revolución comunista.

En primer lugar, la crítica de Marx y de Engels se dirige contra el postulado fundamental del idea-

[157] Marx, *Prólogo de la "Contribución a la crítica de la economía política",* en Marx-Engels, *Obras escogidas en dos tomos,* t. I, p. 374; subrayado por mí.

[158] *Œuvres,* VII, pp. 253, 80.

lismo de los jóvenes hegelianos: "modificar la conciencia", "interpretar diferentemente lo que existe" sin combatir, "de ninguna manera, el mundo realmente existente". Este postulado se encuentra en Bruno Bauer, quien "cree en el poder de los filósofos y comparte su ilusión de que una modificación de la conciencia podría hacer que se viniese abajo el mundo entero que tenemos bajo los ojos" y en "San Max" (Stirner), que cree destruir realmente las condiciones existentes "deshaciéndose de la idea falsa que se formaba de las mismas".[159] Ahora bien, para el *comunista* se trata, por el contrario, "de revolucionar el mundo existente, de atacar de manera práctica y modificar las cosas que ha encontrado".[160] Este tema, uno de los leitmotiv de *La ideología alemana,* se encuentra ya en *La sagrada familia;* pero aquí conduce a una conclusión política clara, expresada con fórmula tajante: "el comunismo no es para nosotros *un estado* que debe ser establecido, ni *un ideal* conforme al cual la realidad debe comportarse. Llamamos comunismo al movimiento *real* que suprime el estado de cosas actuales".[161] Contra el "verdadero socialismo" que considera al comunismo como una "teoría abstracta", un "principio", contra Feuerbach que "cree poder retransformar en una simple categoría el término de comunista que, en el mundo existente, designa ya al que se ha adherido a un partido revolucionario determinado",[162] Marx subraya que "el comunismo es un movimiento extremadamente práctico, que persigue fines prácticos con medios prácticos".[163] Para medir toda la distancia recorrida desde 1842, hay que comparar estos textos

[159] *Œuvres,* VI, p. 152, pp. 11-17, 59; véase también *Œuvres,* IX, p. 82.
[160] *Œuvres,* VI, p. 160.
[161] *Œuvres,* VI, p. 175.
[162] *Œuvres,* IX, p. 127, VI, p. 191.
[163] *Œuvres,* VII, p. 217, *Werke,* 3, p. 196.

con la célebre observación del artículo acerca del comunismo aparecido en la *Rheinische Zeitung* ("no son lo sensayos *prácticos,* sino las *ideas* comunistas las que constituyen el verdadero peligro"), con los artículos de los *Deutsch-französische Jahrbücher,* profundamente impregnados del "comunismo filosófico" del tipo de Moses Hess, e inclusive con los *Manuscritos de 1844,* donde se trata más de la futura sociedad comunista que del movimiento revolucionario obrero.

Sin embargo, Marx no se queda a ese nivel que es el de *La sagrada familia*: como en las *Tesis sobre Feuerbach,* critica también el materialismo del siglo XVIII, y en particular la "teoría de las circunstancias"; inclusive califica de "reaccionaria" la "manera llamada objetiva de escribir la historia" que concibe "las condiciones históricas como separadas de la actividad" y muestra que, por el contrario, las condiciones de la actividad "son producidas por esta misma actividad.[164] De igual manera, se burla de quienes separan totalmente a "la transformación del estado de cosas" y a "los hombres" olvidándose de que este estado de cosas ha sido siempre de los hombres y nunca se ha podido modificar sin que los hombres se modifiquen.[165] Esta identidad entre cambio de circunstancias y cambio de sí mismo se realiza en todas las esferas de la vida humana, comenzando por la actividad productiva, el trabajo: "Los hombres que desarrollan su producción material y su comercio (*Verkehr*) material modifican, al mismo tiempo que esta realidad que es su realidad, su manera de pensar y los productos de su manera de pensar".[166] Al nivel de la historia política moderna esta convergencia se objetiva a través de la revolución comunista, en la cual coinciden la transforma-

[164] *Œuvres,* VI, pp. 188, 233.
[165] *Œuvres,* VIII, p. 248.
[166] *Œuvres,* VI, p. 158.

ción del "estado de cosas" social y el de la conciencia de la masa de la humanidad, es decir, del proletariado. Llegamos aquí al corazón mismo de la teoría marxista de la autoemancipación revolucionaria del proletariado, que se funda en dos ideas clave, las cuales se implican la una a la otra.

1] La recuperación de las alienaciones no puede hacerse más que conforme a un modo no alienado; el carácter de la nueva sociedad está determinado por el proceso mismo de su constitución: "la apropiación está además condicionada por la forma y la manera en que debe efectuarse. No puede efectuarse más que por una unión que, en razón del carácter del proletariado, no puede ella misma más que ser universal, y a través de una revolución en la que, por una parte, el poderío del antiguo modo de producción, de comercio y de organización social debe abatirse y en la que, por otra parte, el carácter universal y la energía necesaria al proletariado para la realización de la apropiación se desarrollan, despojándose el proletariado, al mismo tiempo, de todo lo que aún le quedaba de su antigua posición social".[167] La última fase introduce ya el segundo tema:

2] La revolución es necesaria no sólo para destruir el antiguo régimen, las barreras "exteriores", sino también para que el proletariado pueda salvar sus barreras "internas", transformar su conciencia y volverse capaz de crear la sociedad comunista: "para la producción masiva (*massenhaften*) de esta conciencia comunista, así como para la realización de la cosa misma, es preciso un cambio masivo de los hombres, que no puede efectuarse más que en un movimiento práctico, en una *revolución;* así, pues, la revolución no es necesaria solamente porque no existe otra manera de derrocar a la clase *dominante,*

[167] *Œuvres,* VI, p. 243.

sino también porque la clase *subversiva* (*stürzende*) sólo mediante una revolución puede desembarazarse de toda la vieja impedimenta y volverse capaz, de tal modo, de efectuar una nueva fundación de la sociedad... Stirner cree aquí que los proletarios comunistas que revolucionan la sociedad y ponen las condiciones de producción y la forma del comercio sobre una nueva base, es decir, sobre ellos mismos en su calidad de nuevos, sobre su nueva manera de vivir, siguen siendo los 'antiguos'. La propaganda incansable que hacen estos proletarios, las discusiones que mantienen todos los días entre sí, demuestran suficientemente que no quieren, de ninguna manera, seguir siendo los 'antiguos' y que, de manera general, sienten poco afecto porque todos los hombres sigan siendo 'los antiguos'. Seguirán siendo 'los antiguos' si, como lo hace San Max, 'buscasen la falta en sí mismos'; pero saben de sobra que no dejarán de ser 'los antiguos' si no cambian las condiciones; están decididos a modificar estas condiciones en la primera ocasión. *En la actividad revolucionaria, el cambio de sí mismo coincide con la modificación de las condiciones*".[168]

Es inútil insistir en la importancia extraordinaria de la teoría de la revolución esbozada a través de estas observaciones, y en su oposición radical a las concepciones jacobinas, mesiánicas, utópicas o reformistas. Subrayemos solamente que se trata de un aspecto del pensamiento de Marx singularmente ignorado por la mayoría de los intérpretes.[169] Lo cual es tanto más grave cuanto que no se trata de un acci-

[168] *Œuvres*, VI, p. 184, VII, p. 214; subrayado por mí.

[169] Una de las excepciones es la excelente introducción de Lelio Basso a la edición italiana de las obras de Rosa Luxemburgo. Véase Rosa Luxemburgo, *Scritti politici* (Introducción), E. Riuniti, Roma, 1967, p. 107, Véase también la sugestiva introducción de M. Rubel a Marx, *Pages choisies pour une éthique socialiste*, M. Rivière, París 1948.

dente en la obra de Marx, sino del fruto de una larga evolución ideológica (que hemos seguido paso a paso). Esta teoría tampoco es un elemento marginal, aislado, artificialmente introducido en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana* sino que, por el contrario, está estrechamente imbricado en los temas "filosóficos" centrales de estas obras.

Habiendo establecido, de esta manera, en sus líneas generales, la naturaleza de la revolución comunista, Marx trata de dar respuesta a la pregunta fundamental de por qué y cómo el proletariado se vuelve revolucionario.

En primer lugar, Marx vuelve a tomar una de las tesis de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* la que funda el papel emancipador del proletariado en el carácter *radical* y *universal* del sufrimiento de esta clase "que tiene que soportar todas las cargas de la sociedad, sin disfrutar de sus ventajas" y que "carece de un interés especial de clase que desee hacer valer contra la clase dominante".[170] Sólo que, en *La ideología alemana* este sufrimiento ha perdido toda su significación pasiva: el término "pasión" (*Leidenschaft*) se emplea inclusive en un sentido revolucionario activo. " 'La inquietud florece en su forma más pura en el buen burgués alemán... en tanto que la aflicción (*Not*) del proletariado cobra una forma violenta y aguda, lo lleva a una lucha a muerte, lo hace revolucionario y no produce la inquietud' sino la pasión".[171] Sin embargo, si es cierto que el carácter revolucionario del proletariado se deriva de la condición social concreta de esta clase, este carácter se manifiesta más bien como una tendencia, una potencialidad que no se convierte en "acto" más que a través de la *práctica histórica* de la clase misma.

[170] *Œuvres,* VI, pp. 183, 225.

[171] *Œuvres,* VII, p. 223. Marx emplea, inclusive, el término "pasión revolucionaria"; véase *Œuvres,* IX, p. 124.

Marx plantea aquí la tesis de la *Introducción* en los términos de la teoría de la praxis, para la cual "el ser de los hombres es su verdadero proceso vital", lo que significa, al nivel socioeconómico, que "lo que son coincide con su producción" [172] y, al nivel del problema de la revolución, el proletariado no se vuelve revolucionario más que por su propia praxis revolucionaria. Esta aparente paradoja se vuelve más comprensible cuando se la escalona en tres etapas:

1] El proletariado no se convierte en clase, en el sentido completo del término, más que por su lucha contra la burguesía: "Los diversos individuos no constituyen una clase más que cuando tienen que sostener una lucha común contra otra clase". [173]

2] En el transcurso de esta lucha, el proletariado se ve obligado a emplear procedimientos revolucionarios aun cuando, en un principio, su acción no ponga en tela de juicio al régimen: "Inclusive una minoría de obreros que se une para una suspensión del trabajo se ve rápidamente obligada a comportarse de manera revolucionaria, hecho del cual [Max Stirner] podría haberse dado cuenta en virtud de la insurrección inglesa de 1842 y, ya anteriormente, en virtud de la insurrección de Gales de 1839, año en el que la agitación revolucionaria entre los obreros recibió, por primera vez , una gran expresión en el 'mes santo' que se proclamó al mismo tiempo que el armamento general del pueblo". [174]

3] A través de esta práctica revolucionaria nace y se desarrolla, en la masa obrera, la conciencia comunista. Coherente con la teoría de la praxis, Marx subraya que la conciencia no puede ser "otra cosa más que la conciencia de la práctica existente", lo cual significa, en relación con el proletariado, que "para la producción masiva de esta conciencia co-

[172] *Œuvres*, VI, pp. 157, 155.
[173] *Ibid.*, p. 224.
[174] *Œuvres*, VII, pp. 198-9, *Werke*, 3, pp. 185-6.

munista, así como para la realización de la fuerza misma, es preciso un cambio masivo de los hombres, que sólo puede efectuarse en un movimiento práctico, en una *revolución*".[175] Nuestra "paradoja" se resuelve, pues, en última instancia, en la coincidencia, a través de la praxis revolucionaria, del "cambio de las circunstancias" con el "cambio de la conciencia".

Estas observaciones nos muestran ya que Marx concibe ahora el problema de las relaciones entre el proletariado y las ideas revolucionarias en términos por completo diferentes de los de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*: en este artículo de los *Jahrbücher* escribió que "la revolución comienza en la cabeza del filósofo" —tema característico del "comunismo filosófico" del cual se apropiará su heredero teológico, el "verdadero socialismo"— mientras que en *La ideología alemana* insiste en el hecho de que "el comunismo no ha nacido de ninguna manera del párrafo 49 de la *Filosofía del derecho de Hegel*".[176] ¿Cuál es pues el origen de las ideas comunistas? La respuesta de Marx es clara: "La existencia de ideas revolucionarias, en una época determinada, presupone ya la existencia de una clase revolucionaria". En la época moderna, esta clase es evidentemente el proletariado, "clase que soporta todas las cargas de la sociedad, sin disfrutar de sus ventajas, que, rechazada de la sociedad, se ve relegada a la oposición más clara frente a todas las demás clases; una clase que constituye a la mayoría de todos los miembros de la sociedad *y de la cual parte* (ausgeht) *la conciencia de la necesidad de una revolución radical* (gründlichen), *la conciencia comunista,* que naturalmente puede formarse igualmente en las otras clases gracias a la compren-

[175] *Œuvres,* VI, pp. 170, 184.
[176] *Œuvres,* VII, p. 205.

sión de la situación de esta clase".[177] Evidentemente, esta conciencia comunista no es fruto de una reflexión teórica abstracta de los obreros, sino del proceso concreto y práctico de la lucha de clases; es la oposición entre la burguesía y el proletariado lo que ha engendrado a las ideas comunistas y socialistas".[178]

Desde el punto de vista de esta nueva concepción del lazo histórico entre las teorías comunistas y el proletariado es como Marx critica a los "verdaderos socialistas" que "ven en la literatura comunista del extranjero no la expresión y el producto de un verdadero movimiento sino escritos puramente teóricos", que separan "a los sistemas, las críticas y los escritos polémicos comunistas... del movimiento real del que no son sino la expresión y los ponen en seguida en una relación arbitraria con la filosofía alemana".[179] Esta crítica es, una vez más, una *autocrítica* de la manera en que Marx contemplaba el problema en la *Rheinische Zeitung* y en los *Deutsch-französische Jahrbücher* así como de las posiciones de Moses Hess, Engels y todos los "comunistas filosóficos" de los años 1842-1844. Una parte de los mismos evolucionó en el mismo sentido que Marx, en tanto que el resto desembocó en el "verdadero socialismo". "Era necesario también que una multitud de comunistas alemanes, tomando la filosofía como punto de partida, llegasen y lleguen todavía al comunismo en virtud de tal transición, en tanto que otros, impotentes para librarse de los lazos de la ideología, continuarán hasta su muerte predicando este verdadero socialismo."[180]

Pero si Marx rechaza radicalmente la idea de que

[177] *Œuvres*, pp. 194, 183; subrayado por mí.

[178] *Œuvres*, IX, p. 62: "...cuando la oposición entre la burguesía y el proletariado hubo engendrado ideas comunistas y socialistas".

[179] *Œuvres*, IX, pp. 121, 123.

[180] *Œuvres*, IX, pp. 124-5.

"la revolución comienza en la cabeza del filósofo" —punto de vista que ahora caracteriza diciendo que es el del *idealista,* para el cual "todo movimiento que transforma al mundo no existe primitivamente más que en la cabeza de un predestinado"—[181] y si él proclama claramente que la conciencia comunista *nace en el proletariado* (lo que nos muestra, de golpe, la oposición entre las tesis de Kautsky y las de *La ideología alemana*), la posibilidad del desarrollo de las ideas comunistas por miembros de otras clases no queda excluida de ninguna manera por él. Al contrario, afirma que la conciencia comunista "naturalmente puede formarse también en las otras clases gracias a la comprensión de la situación de esta clase [el proletariado]";[182] los individuos que han alcanzado esta comprensión pueden convertirse en *representantes teóricos* (*theoretischen Vertreter*) *del proletariado* y desempeñar un papel decisivo en el reforzamiento y la clarificación de la conciencia comunista: "En realidad, tenemos de un lado a los reales propietarios privados y del otro lado a los proletarios comunistas sin propiedad. Esta oposición se vuelve más aguda día tras día y nos lleva a una crisis. Si los representantes teóricos de los proletarios quieren alcanzar, pues, algún resultado a través de su actividad literaria, es preciso que insistan, ante todo, en descartar todas las fases que debilitan la conciencia de la fuerza de esta oposición, todas las frases que ocultan esta oposición o proporcionan inclusive a los burgueses la oportunidad de acercarse, en virtud de sus sueños filantrópicos y por razones de seguridad, a los comunistas".[183]

La ideología alemana es el primer texto de Marx en el que el término *partido* comunista se emplea; es verdad que no encontramos ningún análisis pre-

[181] *Ibid.,* p. 259.
[182] *Œuvres,* VI, p. 183.
[183] *Œuvres,* IX, p. 147.

ciso de los problemas de organización, pero la palabra está cargada de un sentido concreto, que la distingue del "partido" literario o filosófico de los jóvenes hegelianos. En un párrafo del capítulo contra el "verdadero socialismo" Marx opone los partidos comunistas y obreros reales a los seudopartidos de los ideólogos alemanes: "Tenemos aquí, por una parte, al partido comunista realmente existente en Francia y su literatura, y, por otra parte, algunos semisabios alemanes que tratan de comprender filosóficamente las ideas de esta literatura. Los semisabios, lo mismo que los primeros, pasan por ser un 'partido principal de la época', así, pues, por ser un partido que tiene importancia infinita no sólo para su contrario inmediato, los comunistas franceses, sino también para los cartistas y los comunistas ingleses, los National Reformers norteamericanos y, en general, todos los demás partidos 'de la época'... Desde hace mucho tiempo, es costumbre de los ideólogos alemanes que cada una de sus fraiciones literarias, sobre todo aquella que se imagina 'ir más lejos que las demás', se da no sólo por un 'partido principal' sino, francamente, por el 'partido principal de la época'. De tal manera tenemos, entre otros, al 'partido importante' de la crítica crítica, al 'partido importante' del egoísmo consciente y ahora al 'partido importante' de los verdaderos socialistas".[184] Esta observación hace una primera lista, muy significativa, de los partidos proletarios: se encuentran grupos o corrientes propiamente comunistas (ingleses y franceses) y partidos obreros sin ideología clara (el cartismo y los National Reformers);[185] a este grupo hay que sumar, evidentemente,

[184] *Œuvres*, IX, p. 141.

[185] La National Reform Association fue una organización creada en octubre de 1845 por un Congreso industrial en el que se reunieron varias asociaciones obreras y la sociedad secreta Young America. La sección norteamericana de la Liga

al partido comunista alemán, que se estaba formando: "Sobra decir que, desde la creación de un partido comunista real en Alemania, los verdaderos socialistas se limitaron cada vez más, como público, a los pequeñoburgueses". [186]

El desarrollo histórico de los partidos comunistas reales, según Marx, eliminará progresivamente no sólo a las fracciones literarias del género "verdadero socialismo", sino también a las sectas y sistemas utópicos, que correspondían al nivel ideológico de los comienzos del movimiento obrero: "Por lo demás, en lo que respecta a los sistemas, casi todos nacieron a principios del movimiento comunista y sirvieron entonces para la propaganda en forma de novelas populares que respondían absolutamente a la conciencia aún no desarrollada de los proletarios que se ponían precisamente en movimiento... A medida que el partido se desarrolla, estos sistemas pierden toda su importancia y cuando mucho se conserva el nombre a modo de título. ¿Quién, pues, en Francia, cree en la Icaria, o, en Inglaterra, en los planes de Owen...?" [187] El contraste con *La sagrada familia* es notable; aquí ya no se opone el "comunismo materialista" al "socialismo crítico", Owen a Bauer, sino el partido proletario real, comunista u obrero, a las diversas sectas literarias, filosóficas y utópicas, sin exceptuar a la de Owen.

de los Justos, constituida por obreros alemanes emigrados, creó algunas semanas después una rama de lengua alemana con el nombre de Social Reform Association, grupo en el que influyó el "verdadero socialismo" de H. Kriege. Véase K. Oberman, *Die Amerikanische Arbeiterbewegung con dem Bürgerkrieg im Kampf für Demokratie und gegen die Herrschaft der Sklavenhalter, en Zeitschrift für Geschichtswissenschaft,* cuad. 1, año x, 1962.

[186] *Œuvres,* IX, p. 125.

[187] *Œuvres,* IX, p. 132.

3
LA TEORÍA DEL PARTIDO (1846-1848)

1] MARX Y EL PARTIDO COMUNISTA (1846-1848)

¿Por qué razón la actividad política de Marx y Engels en el seno del movimiento obrero no comienza —de manera sistemática y organizada— sino a partir de 1846? Algunas observaciones de Engels, en su esbozo de historia de la Liga de los Comunistas, sugieren la respuesta: "Cuando volvimos a reunirnos en Bruselas, en la primavera de 1845, Marx, partiendo de los principios básicos arriba señalados, había desarrollado ya, en líneas generales, su teoría materialista de la historia, y nos pusimos a elaborar en detalle y en las más diversas direcciones la nueva concepción descubierta... Nuestra intención no era, ni mucho menos, comunicar exclusivamente al mundo 'erudito', en gordos volúmenes, los resultados científicos descubiertos por nosotros... Estábamos obligados a razonar científicamente nuestros puntos de vista, pero considerábamos igualmente importante para nosotros el ganar al proletariado europeo, empezando por el alemán, para nuestra doctrina. Apenas llegamos a conclusiones claras para nosotros mismos, pusimos manos a la obra". [1]

En efecto, no es cosa del azar que su actividad orgánica, en calidad de corriente comunista, comience después de la redacción de las *Tesis sobre Feuerbach* y de lo esencial de *La ideología alemana*: no

[1] Engels, *Contribución a la historia de la Liga de los Comunistas* (abreviatura: *Historia de la Liga*), pp. 363-4.

es sino a partir de este momento cuando vieron "claro en sí mismos", cuando poseyeron una visión de conjunto coherente, una teoría revolucionaria que fuese al mismo tiempo la expresión y la superación de las tendencias reales del movimiento obrero europeo.

Por otra parte, la acción de Marx durante el período 1846-1848 es precisamente la *actividad crítico-práctica* postulada en las *Tesis sobre Feuerbach*: cada decisión práctica, lo mismo que cada carta, circular o discurso son *teóricamente significativas.*

Esta actividad tiene un fin definido: formar una vanguardia comunista, desembarazada del socialismo utópico, "verdadero", conspirativo, artesanal o "sentimental"; constituir a escala internacional, y primero en Alemania, un partido comunista revolucionario y "científico", que debe ser teóricamente coherente sin convertirse en una secta alejada de las masas proletarias.

La concepción de Marx sobre el partido, que se desprende de su acción a la cabeza del Kommunistisches Korrespondenzkomitee de Bruselas y de la Liga de los Comunistas, así como de sus principales trabajos teóricos del período 1846-1848, es una concepción nueva, tanto en relación con las fases anteriores de su evolución política —fases en las que el problema de organización aún no se había planteado— como en relación con las organizaciones obreras existentes. También aquí, Marx trabaja en el sentido de una síntesis que incorpora, superándola, la experiencia de las sociedades secretas francesas y del movimiento de masas inglés. No fue por azar por lo que la Liga de los Comunistas constituyó el primer embrión de tal organización: nacida en París, desarrollada en Londres, constituida por alemanes, pudo acumular la experiencia de la vanguardia revolucionaria de los principales países europeos.

a] *El Kommunistisches Korrespondenzkomitee*

El "comité de correspondencia comunista" constituido en Bruselas en febrero de 1846 es la *primera organización política* creada por Marx y Engels. ¿Por qué razón eligieron el nombre de Kommunistisches Korrespondenzkomitee para esta organización? Según Riazanov, en memoria de los comités de correspondencia jacobinos de la Revolución —medio de vinculación entre los clubes jacobinos de las diferentes ciudades— o tal vez de las Corresponding Societies, sociedades revolucionarias inglesas del siglo XVII.[2] A mi juicio, el carácter de "comité de correspondencia" del primer "partido marxista" se debió a un conjunto de condiciones objetivas:

a) carácter internacional del proyecto: establecer un contacto entre los comunistas europeos;

b) dispersión de los comunistas alemanes —intelectuales o artesanos—, objeto inmediato del trabajo ideológico y de organización de Marx y Engels;

c) el simple hecho de que Bruselas estaba al margen de los grandes centros del movimiento obrero y comunista. Los objetivos esenciales del Comité eran, por una parte, apresurar la formación de un partido comunista organizado en Alemania e inclusive a escala internacional, y por otra parte, conquistar a la vanguardia comunista y obrera para las nuevas concepciones de Marx, a través de un combate teórico intransigente contra el "verdadero socialismo", el socialismo utópico, etc.

Ya durante el año de 1845 Marx había establecido contactos internacionales: en el transcurso de su viaje a Inglaterra con Engels (julio de 1845) entró en relación con la sección local de la Liga de los Justos y con el ala izquierda del cartismo (G. J. Harney) y, a partir de agosto de 1845, comenzó una corres-

[2] Riazanov, *Introduction historique,* en *Manifeste communiste,* Costes, París, 1953, p. 35.

pondencia con Ewerbeck, que se encontraba en París; sin embargo, sólo con la creación, en febrero de 1846, del Kommunistisches Korrespondenzkomitee, se "institucionalizaron" estos lazos.

El centro motor del comité era, evidentemente, el grupo de Bruselas, orientado directamente por Marx y Engels y constituido esencialmente por refugiados alemanes; se encontraban sobre todo intelectuales, escritores y periodistas, como L. Heilberg, F. Wolff W. Wolff, S. Seiler, G. Weerth, pero también algunos artesanos, como el tipógrafo S. Born, y algunos belgas como P. Gigot. E. von Westphalen, cuñado de Marx, y Wilhelm Weitling también participaron, pero durante poco tiempo. Inmediatamente después de su creación, el comité de Bruselas libró un combate intelectual y político despiadado contra la penetración del "verdadero socialismo" y la persistencia del "comunismo artesanal" en el movimiento obrero alemán: la ruptura con Weitling y la circular contra Kriege son las primeras etapas de esta lucha.

En el transcurso de la reunión del comité de Bruselas, en marzo de 1846, se consumó la escisión entre Weitling y los "marxistas". Estaban presentes Marx, Engels, Gigot, Westphalen, Weydemeyer, Seiler, Heilberg, Annenkov y el propio Weitling, del cual sólo Heilberg y Seiler hicieron, en cierta medida, la defensa. Los informes que tenemos de esta reunión tempestuosa son relativamente contradictorios: el de Weitling, en carta a Hess [3] del 31 de marzo de 1846, es particularmente sospechoso, pero una parte de las afirmaciones que atribuye a Marx es muy verosímil: por ejemplo, la crítica del "comunismo artesanal" y del "comunismo filosófico" o "sentimental", así como la exigencia de una depuración del partido comunista; [4] en definitiva es en los recuerdos de Annenkov,

[3] Riazanov, *op. cit.*, p. 23.
[4] *Ibid.*, p. 27.

publicados en Rusia en 1880, donde se encuentra la descripción más pormenorizada y probablemente más verídica de este enfrentamiento histórico; una de las frases del discurso de Marx contra Weitling, tal como la trasmite Annenkov, nos da de golpe la significación teórica y práctica de la ruptura: "Dirigirse en Alemania a los obreros sin tener ideas rigurosamente científicas y una doctrina concreta es tanto como, sin fundamento y sin conciencia, hacer propaganda suponiendo, de un lado, la existencia de un apóstol entusiasta y, del otro, la de simples imbéciles que escuchan con la boca abierta". [5]

Para comprender el rigor de estas críticas, no hay que olvidar que el Weitling de 1846 no era el de las *Garantías de la armonía y de la libertad* (1842). Sus posiciones teóricas estaban ahora —bajo la influencia de "verdaderos socialistas" como Kriege y de neocristianos como el "profesa" Albrecht— atrasadas en relación con este escrito; y, además, se había colocado prácticamente, después de su ruptura con la Liga de los Justos, en Londres, al margen del movimiento comunista alemán.

Los dos informes que hemos citado muestran que la ruptura con Weitling se inserta en el marco del trabajo ideológico del Kommunistisches Korrespondenzkomitee para desembarazar al comunismo alemán de las tendencias utópicas, artesanales, neocristianas, así como de los falsos "profetas" y de los "nuevos mesías" y para dar a la lucha proletaria una doctrina rigurosa, científica y concreta.

Dentro de este mismo marco hay que colocar la circular contra Kriege, de mayo de 1846.

Hermann Kriege era un "verdadero socialista" alemán, emigrado a Nueva York, donde era redactor del periódico *Der Volks-Tribun* ("El tribuno del pueblo"), órgano de la Social Reform Association, rama alemana de la National Reform Association;

[5] *Ibid*, p. 27.

esta última, creada en octubre de 1845 durante un "Industrial Congress" organizado por la asociación secreta de obreros y artesanos Young America, era expresión del movimiento obrero naciente en los Estados Unidos.

El contenido de la circular de Bruselas en lo que respecta a Kriege, por una parte, y en lo que respecta a la National Reform Association, por otra parte, es extremadamente significativo: nos muestra, en Marx —que redactó la circular—, una intransigencia radical frente a los doctrinarios pequeñoburgueses alemanes, que pretenden ser "comunistas" y, en cambio, una gran tolerancia y una profunda confianza respecto del movimiento obrero auténtico "de masas". [6]

[6] Marx critica violentamente a Kriege porque reduce el comunismo, "movimiento revolucionario histórico universal (*weltgeschichtlich*)" a "unas cuantas palabras: amor — odio — comunismo — egoísmo", o a la "búsqueda del Espíritu Santo y de la Sagrada Comunión", predicando, en nombre del comunismo, "las viejas fantasías de la religión y de la filosofía alemana". Lo critica también porque bautiza de "comunista" al programa de repartimiento de tierras de la National Reform Association: "¿cuál es el 'deseo' que debe satisfacerse mediante los 1 400 millones de acres? Nada menos que la *transformación de todos los hombres en propietarios privados,* deseo que es tan realizable y comunista como el de la transformación de todos los hombres en emperadores, reyes y papas". La actitud de un verdadero comunista frente a este movimiento hubiera sido otra: mostrar, además de reconocer el carácter transitoriamente no comunista de la Association, que deberá, por su naturaleza proletaria, evolucionar tarde o temprano hacia el comunismo: "Si Kriege hubiese comprendido el movimiento por la tierra libre como una primera forma —necesaria en determinadas condiciones— del movimiento proletario, como un movimiento que, por la situación vital de la clase de la cual parte, debe desarrollarse necesariamente hacia el comunismo, si hubiese mostrado que las tendencias comunistas en los Estados Unidos debían aparecer primitivamente bajo esta forma agraria aparentemente en contradicción con todo comunismo, no tendríamos nada que objetar". En efecto, tal es la posición del propio Marx frente a este movimiento, y comienza la

Durante los años 1846-1848, esta actitud se traduce en muestras de gran consideración para el cartismo y en una crítica despiadada de los ideólogos pequeñoburgueses, de los "verdaderos socialistas" a la Proudhon. Su posición frente a la Liga de los Justos se sitúa a mitad de camino entre los dos: en la circular se la califica de "Liga esenia secreta", pero la ironía de Marx se vuelve más directamente contra Kriege que contra la Liga misma.

En verdad, según el testimonio posterior de Marx y de Engels, el trabajo político en dirección de la Liga fue uno de los objetivos principales del Kommunistisches Korrespondenzkomitee. [7]

segunda parte de la circular mediante esta afirmación preliminar: "Reconocemos totalmente la justificación histórica del movimiento de los National Reformers norteamericanos. Sabemos que este movimiento aspira a un resultado, que ayudará momentáneamente al industrialismo de la sociedad burguesa moderna, pero que, en su calidad de producto de un movimiento proletario, en su calidad de ataque contra la propiedad de bienes raíces en general, y en particular en las condiciones existentes en los Estados Unidos, tiene que progresar por sus propias consecuencias, en dirección del comunismo" (*Werke,* 4, pp. 7, 11, 12, 10, 9, 8).

[7] En *Herr Vogt* (1860), Marx define de la siguiente manera el sentido de sus actividades de los años 1845-1846: "Publicamos al mismo tiempo [Bruselas] una serie de folletos impresos o litografiados. Sometimos a una crítica despiadada la mescolanza de socialismo o de comunismo anglofrancés y de filosofía alemana, que constituía entonces la doctrina secreta de la Liga; establecimos que sólo el estudio científico de la estructura económica de la sociedad burguesa podría proporcionar una sólida base teórica; y expusimos, por último, en forma popular, que no se trataba de poner en vigor un sistema utópico, sino de intervenir, con conocimiento de causa, en el proceso de transformación histórica que se efectuaba en la sociedad". Engels, a su vez, escribió en la *Historia de la Liga*: "Influíamos de palabra, por carta y a través de la prensa en los juicios teóricos de los miembros más destacados de la Liga. También utilizamos para ello diversas circulares litografiadas dirigidas por nosotros a nuestros amigos y corresponsales del mundo entero, en ocasiones especiales, cuando se planteaban problemas del Partido Comunista en

Como, desde 1839, el centro vital de la Liga se había desplazado hacia Inglaterra, fue a través del diálogo Londres-Bruselas como se llevó a cabo lo esencial de las relaciones entre los "justos" y los marxistas. [8]

Las reservas de Marx, en el transcurso de este diálogo, no se debían solamente a la confusión ideológica de la Liga, a sus complacencias con el "comunismo sentimental", a su carácter artesanal limitado, sino también a la estructura de la organización estrecha y "conspirativa" de la Bund der Gerechten, que no correspondía de ninguna manera a su con-

gestación. Estas circulares afectaban también, a veces, a la Liga misma", y cita precisamente como ejemplo la circular contra Kriege (véase Marx, *Herr Vogt,* p. 105; Engels, *Historia de la Liga,* p. 364).

[8] Fueron estos últimos los que abrieron las negociaciones: el Comité de Bruselas envió, en mayo de 1846, una carta a Schapper, pidiendo a la Liga de los Justos y a la Asociación de Educación Obrera de Londres (organización "abierta" controlada por la Liga) la constitución de un comité de correspondencia comunista en contacto regular con el de Bruselas. La respuesta no tardó en llegar: el 6 de junio de 1846, Schapper escribió a Marx para comunicarle la formación de un comité dirigido por Bauer, Moll y él mismo; manifestaba también su aprobación a la ruptura con Weitling, pero condenaba el "tono brusco" de la circular contra Kriege. El comité de Bruselas replicó a su vez, el 22 de junio, reclamando un combate riguroso contra el "comunismo filosófico y sentimental" y proponiendo discutir el proyecto de un congreso comunista. La reacción de Londres fue ambigua: en carta a Marx, del 17 de julio, Shapper se quejó de "la arrogancia de sabios" de los de Bruselas, pidió de nuevo una moderación de las críticas contra Kriege, pero aceptó la proposición de un congreso y propuso a Londres como lugar de reunión. Esta desconfianza recíproca llegó a su máximo en noviembre de 1846, cuando la Liga de los Justos envió una circular a sus miembros, en la que convocaba a un congreso, en Londres, para mayo de 1847. Esta iniciativa, que se tomó sin consultar al grupo de Bruselas, fue muy mal acogida por Marx y Engels, y hubiese podido conducir a la ruptura si Moll no hubiese hecho el viaje a Bruselas en enero de 1847 (véase Marx, *Chronik seines Lebens,* pp. 39-46).

cepción del partido comunista. Volveremos a considerar el problema de las condiciones que Marx y Engels pusieron, en el plano teórico y de organización, para adherirse a la Liga de los Justos.

Mientras proseguía el diálogo con Londres, el Kommunistisches Korrespondenzkomitee trataba de conquistar a las secciones parisienses de la Liga para sus posiciones, en primer lugar, mediante una correspondencia continua con Ewerbeck. Pero, dada la debilidad teórica de este último y sus constantes vacilaciones políticas,[9] se decidió enviar a París, en agosto de 1846, nada menos que al propio Engels. Habiendo sido eliminados de la Liga los partidarios de Weitling, gracias a los esfuerzos de Ewerbeck, el combate esencial que debía librar Engels estaba dirigido contra la influencia de los "verdaderos socialistas" y de Proudhon. Las cartas de Engels muestran que el meollo primordial del debate era precisamente *el problema de la revolución*: "Lo esencial era demostrar la necesidad de la revolución violenta y mostrar que el 'verdadero socialismo' de Grün, que había encontrado nueva vitalidad con la panacea de Proudhon, era antiproletario, pequeñoburgués, artesanal". [10]

[9] Véase Bert Andreas, Wolfgang Mönke, *Neue Daten zur "Deutschen Ideologie"*, en *Archiv für Sozialgeschichte*, t. VIII, 1968, p. 74.

[10] Este mismo problema figura en buen lugar en el "proyecto de definición del comunismo" que Engels puso a votación en una reunión de la Liga, después de interminables discusiones con los discípulos "antirrevolucionarios" de Grün y Proudhon: "Di entonces la definición siguiente de las intenciones de los comunistas: 1) hacer valer los intereses de los proletarios en contra de los burgueses; 2) alcanzar este objetivo mediante la supresión de la propiedad privada y su sustitución por la comunidad de los bienes; 3) *no admitir, para realizar estas intenciones, más medio que la revolución democrática y violenta.* Después de las intervenciones de varios obreros que, según Engels, "hablaron muy bien" y demostraron "poseer un rudo buen sentido", la proposición fue

La actividad del Korrespondenzkomitee de Bruselas para constituir un verdadero partido comunista alemán no se limitaba, ni con mucho, solamente al trabajo político en dirección de la Liga de los Justos y de los exiliados alemanes. Se establecieron varios contactos, en la propia Alemania, con individuos y grupos comunistas que organizaron, en diversos lugares, comités de enlace regular con Bruselas. [11]

¿Acaso este conjunto fluido y desarticulado constituía ya un *partido*? Las referencias frecuentes al "partido" que encontramos en esta correspondencia entre Alemania y los de Bruselas parecen sugerirlo. Por ejemplo, Weydemeyer, en sus cartas de 1846 a Marx, habla de las "personas de nuestro Partido", de los "intereses del Partido" del "dinero del Partido" de los "objetivos del Partido", etc. [12] Sin embar-

aprobada por gran mayoría: la sección parisiense de la Liga se había "convertido al marxismo" y decidió hacerse representar en el Congreso de junio de 1847 por el propio Engels. Véase Marx-Engels, *Correspondance,* pp. 68, 69-70; carta de Engels al comité de Bruselas, 23 de octubre de 1848; subrayado por mí.

[11] En Kiel, Georg Weber, antiguo periodista del *Vorwärts* —donde escribía artículos muy influidos por Marx—, fue designado corresponsal para la Alemania del norte. En Westphalia, Weydemeyer y sus amigos Mayer y Rempel mantenían correspondencia regular con Marx acerca de los problemas del "partido"; en Colonia, Biergers y Daniels mantenían el contacto con Bruselas, pero consideraban prematura la creación de un comité comunista; en Silesia, por intermedio de Wilhelm Wolff, grupos comunistas enviaban informes regulares sobre la situación de los obreros, los tejedores y los campesinos de Silesia; en el Wüppertal, Köttgen trataba de constituir un comité de correspondencia y recibió una circular de Bruselas en la que se le daban instrucciones para la realización de esta tarea. (Véase *Chronik,* pp. 31-6. En lo que respecta a este episodio —1846-1848— véase la obra excelente de Herwig Förder, *Marx und Engels am Vorabend der Revolution,* Akademie Verlag, Berlín, 1960.)

[12] *Marx-Engels Archief,* cota D 5 (Instituto Internacional de Historia Social); véase, *infra,* p. 107, n. 94.

go, en una carta de agosto de 1846, Bernays, antiguo periodista del *Vorwärts,* amigo y discípulo de Marx, refugiado en Francia, le formuló una pregunta angustiada, que muestra el carácter vago e indeterminado de este "partido": "...¿Pero, qué somos? ¿Qué es lo que constituye el núcleo de nuestro Partido?" [13] Por último, la carta de Marx a Annenkov, de diciembre de 1846, indica que para él el "partido" no era todavía algo organizado y preciso, sino simplemente la expresión del comunismo alemán como corriente política muy heterogénea y contradictoria:

"En lo que respecta a nuestro propio partido, es no solamente pobre, sino que una gran fracción del partido comunista alemán no me quiere porque me opongo a sus utopías y a sus declamaciones". [14] Una de las tareas esenciales, para Marx y el comité de Bruselas, era precisamente ayudar al comunismo alemán a superar este estado informe de simple corriente de ideas (como el "partido" del "verdadero socialismo" y los demás "partidos" filosóficos) para convertirse en una organización estructurada y activa. ¿Cómo lograrlo?

La circular del Comité de correspondencia comunista a G. A. Köttgen, que data del 15 de junio de 1846, y firmada por Marx, Engels, Gigot, F. Wolff —el primero de los cuales era sin duda el autor— nos muestra por primera vez cómo concibe Marx el proceso de constitución de un partido comunista. En primer lugar, la circular observa la falta, en Alemania, de un "partido comunista fuerte y organizado"; y, en respuesta a la sugerencia de Köttgen, sobre la realización de un congreso, hace la propo-

[13] *Ibid.*, cota D 1. Weydemeyer, a su vez, se queja del carácter "desarticulado" (*zerfahren*) del Partido; véase carta a Marx del 29 de julio de 1846, publicada en Bert Andreas, Wolfgang Mönke, *Neue Daten zur "Deutschen Ideologie",* en *Archiv für Sozialgeschichte,* t. VIII, 1968, p. 88.

[14] En *Mouvement socialiste,* t. XXXIII, París, marzo-abril de 1913, p. 154.

sición siguiente: "Consideramos que un congreso comunista sería prematuro todavía. Sólo cuando en toda Alemania se hayan constituido asociaciones comunistas y hayan reunido éstas medios de acción, los delegados de las diversas asociaciones podrán reunirse en congreso, con posibilidades de éxito. Esto no podrá realizarse antes del próximo año".[15] La significación de este proyecto es por completo clara: Marx comprende la construcción de un partido comunista como un movimiento que va de *abajo* hacia arriba, desde la base hasta la cúspide, desde la periferia hasta el *centro*. Es verdad que este programa de organización no se refiere más que a la situación en Alemania, en 1846, y que hay que evitar generalizaciones apresuradas; no obstante, es verdad que este texto es el primero en el que Marx considera, en términos concretos y precisos, los problemas de la organización del partido comunista alemán, y las soluciones que propone no contradicen, sino por el contrario, sus concepciones de conjunto acerca de la revolución y del comunismo.

Si es verdad que el fin esencial del Kommunistisches Korrespondenzkomitee era la estructuración del comunismo alemán, no es menos cierto que, desde un principio, se proponía un trabajo a escala internacional: el establecimiento de un lazo regular y de un intercambio de opiniones entre la vanguardia socialista de Francia, de Alemania y de Inglaterra.

En Francia, el "interlocutor válido" elegido fue P. J. Proudhon, cuya obra despertaba en Marx, desde 1842, un gran interés: el 5 de mayo de 1846 le fue dirigida una carta firmada "Karl Marx" —con posdata de Gigot y de Engels— en la que se le invitaba a convertirse en el corresponsal francés del comité. En esta carta, la tarea de "poner a los socialistas alemanes en relación con los socialistas fran-

[15] *Werke*, 4, p. 21.

ceses e ingleses" se presentaba inclusive como "el fin principal de nuestra correspondencia". En esta época, Marx creía poder conquistar a Proudhon para sus puntos de vista, en particular para su lucha contra el "verdadero socialismo"; la posdata de Gigot, que lo pone en guardia contra las actividades de Grün, da testimonio de esta ilusión. [16]

Ahora bien, la respuesta de Proudhon muestra el abismo que separaba sus nuevas concepciones de las de Marx: en primer lugar, rechaza "la acción *revolucionaria* como medio de reforma social" —medio del que confiesa haber sido partidario— y se propone ahora "quemar la propiedad a fuego lento". Así también, no comprende de ninguna manera el sentido de la lucha de Marx contra el "verdadero socialismo", lucha a la que califica de "pequeñas divisiones del socialismo alemán". [17]

Algunos "proudhonianos modernos" se entregan al juego fácil de las comparaciones entre los elogios lanzados por Marx a Proudhon durante los años 1842 1844 y sus críticas virulentas de 1846-1847. [18] Olvidan que no sólo Marx, sino también Proudhon, evolucionaron profundamente de 1842 a 1847... en sentido contrario. El Proudhon de la *Deuxième mémoire sur la propriéte* (1841): escribía: "Incito a la revolución por todos los medios que están en mi poder"; el de la carta a Marx (mayo de 1846) rechaza la acción revolucionaria por considerarla un "llamado a la fuerza"; a lo arbitrario, en otras palabras, a una contradicción. [19]

Si el intento de colaboración con Proudhon fra-

[16] En Riazanov, *op. cit.*, pp. 29-30.

[17] Proudhon, Carta a Marx, 17 de mayo de 1846, en Riazanov, *op. cit.*, pp. 31-4.

[18] P. Haubtmann, *Marx et Proudhom*, Économie et Humanisme, París, 1947, pp. 86-8.

[19] Proudhon, *Deuxième mémoire sur la propriété*, París, A. Lacroix, 1873, p. 349. Proudhon, carta a Marx, 17 de mayo de 1846, en Riazanov, *op. cit.*, p. 32.

casó, los esfuerzos de Bruselas para establecer un lazo con el ala izquierda del cartismo se vieron, en cambio, coronados por el éxito.

El primer contacto directo de Marx con dirigentes cartistas tuvo lugar en agosto de 1845, en el transcurso de una reunión, en Londres, de demócratas y revolucionarios de diversos países; se aprobó una proposición de Engels que sugería la creación de una asociación democrática internacional.[20] Engels conocía al jefe del ala radical del cartismo, George Julian Harney, desde 1843, y colaboró después de septiembre de 1845 en el órgano dirigido por este último, *The Northern Star.*

¿Cuál era la situación del cartismo en 1846? Después de una cierta decadencia de 1843-1845, el movimiento pareció tomar un segundo aire. Dos acontecimientos capitales prometían un desarrollo decisivo: por una parte, la abrogación de las Leyes de Granos, en junio de 1846, representaba el triunfo de la burguesía liberal sobre la aristocracia rural y, por consiguiente, traía de nuevo a primer plano el conflicto entre el proletariado y la burguesía; por otra parte, la victoria del dirigente cartista O'Connor en las elecciones "a mano levantada" de julio de 1846 parecía ser la primera victoria popular en esta nueva fase de la lucha de clases en Inglaterra.

En tales condiciones, el interés que Marx tiene por el cartismo durante los años 1846-1847 y su esfuerzo por establecer lazos con el ala revolucionaria del movimiento resultan comprensibles. Además, los puntos de vista del dirigente más consecuente de esta ala, G. J. Harney, se asemejaban mucho a las de Marx, hasta el extremo de que algunos historiadores del cartismo descubren en Harney a un precursor del marxismo.[21]

[20] *Werke,* 2, p. 672, nota 182.

[21] T. A. Rothstein, *Une époque du mouvement ouvrier an-*

La organización que servía de "base" a la izquierda cartista fue, de 1837 a 1839, la London Democratic Association, que reclutaba a sus miembros entre los obreros más pobres y que, en el interior del cartismo, hacía contrapeso a la Working Man Association, de W. Lovett, más moderada y constituida por artesanos y obreros de "élite". Engels, en artículo publicado en 1846 en los *Rheinische Jahrbücher* sobre la "fiesta de las naciones" realizada en Londres, en septiembre de 1845, escribía que esta "fracción, más radical de todas", estaba compuesta de "cartistas, proletarios, lo que sobra decir, pero que preveían claramente el fin del movimiento cartista y se esforzaban por apresurarlo", y que sus miembros eran "no sólo republicanos, sino comunistas". En lo que respecta a Harney, Engels lo calificó de "proletario auténtico" y afirmó que era "completamente lúcido acerca de los fines del movimiento europeo y se encontraba por completo *à la hauteur*

glais— *Chartisme et Trade-Unionisme,* Éditions Sociales Internationales, París, 1929, p. 49.

En efecto, Harney profundamente impregnado por la tradición revolucionaria francesa, había intentado realizar, desde 1838, una síntesis operante entre esta tradición y las del movimiento obrero de masas inglés. En una carta de 13 de marzo de 1838, dirigida a *The Northern Star,* Harney proponía algunas ideas que muy rápidamente se convirtieron en los principios directores del sector más radical del cartismo:

a) las cases trabajadoras deben contar sólo con ellas mismas;

b) hay que rechazar la creencia owenista en la omnipotencia de la "educación", idea central de la tendencia reformista (*Moral Force*) del cartismo;

c) la sociedad está dividida en clases opuestas por un antagonismo irreductible. Un año más tarde, en el congreso cartista de 1849, Harney era ya el dirigente reconocido del grupo de los revolucionarios, partidarios de la *Physical Force.* (Véase F. Dolleans, *Le Chartisme (1831-1848)*, Marcel Rivière, París, 1949, p. 93. Véase también W. Kunina, *George Julian Harney,* en *Marx, Engels und die ersten proletarischen Revolutionäre,* Dietz Verlag, Berlín, 1965.)

des principes, aun cuando no sabía nada de la teoría alemana acerca del verdadero socialismo". [22]

Aún después de su adhesión a la Liga de los comunistas, Marx se mantuvo en contacto con los cartistas revolucionarios (Harney y Ernest Jones a través de la asociación de los Fraternal Democrats, en la cual participaban la izquierda del cartismo, la Liga de los Comunistas y varios grupos de exiliados europeos en Londres. Así, durante su permanencia en Inglaterra, de noviembre a diciembre de 1847, Marx asistió no sólo al congreso de la Liga, sino también a reuniones de los Fraternal Democrats: el 29 de noviembre, pronunció un discurso en ocasión de una conmemoración de la revolución polaca organizada por los Fraternal Democrats, y propuso en esa ocasión la realización de un congreso democrático internacional. [23]

Para comprender bien el sentido de esta actividad "democrática", es preciso conocer la significación que Marx, Engels y Harney atribuían al término "democracia". Engels, en su artículo sobre la "fiesta de las naciones", escribió textualmente que "la de-

[22] En *Werke,* 2, pp. 614-6. La correspondencia entre el comité de Bruselas y Harney comenzó desde febrero de 1846. Este último fue uno de los primeros invitados a participar en la nueva organización. En su respuesta a Engels (30 de marzo de 1846), Harney pone como condición a su adhesión un acuerdo entre Bruselas y la Liga de los Justos de Londres, con la cual acababa de constituir (15 de marzo de 1846) la asociación de los Fraternal Democrats. Por último, el 20 de julio, considerando que se ha cumplido esta condición, ofrece su apoyo total a la empresa. Exactamente en esa misma época (17 de julio) Marx y Engels enviaron al dirigente cartista O'Connor, por intermedio de Harney, un mensaje con los saludos de los "comunistas democratas de Bruselas" felicitándolo por su victoria electoral, mensaje en el cual subrayan que después de la victoria del librecambismo es "la gran batalla entre el capital y el trabajo, entre *burguesía y proletarios* lo que debe decidirse". (Véase, *Werke,* 4, pp. 24-5; *Chronik,* pp. 31, 35.)

[23] *Chronik,* pp. 41-2.

mocracia es hoy día el comunismo... La democracia se ha convertido en principio proletario, en principio de masas". [24] En el mensaje a O'Connor, Marx y Engels afirman que obreros y demócratas "son hoy en día casi idénticos". [25] De igual manera en su discurso sobre Polonia, pronunciado en la reunión internacional de los Fraternal Democrats de Londres, Marx habla abiertamente como comunista: en este discurso, se habla de "abolir al régimen actual de la propiedad", de "victoria del proletariado sobre la burguesía", [26] etc. Por último, el Mensaje de los Fraternal Democrats a la Asociación Democrática de Bruselas (diciembre de 1847), redactado probablemente por Harney, constituye, en el fondo —so capa de "fraternidad democrática"— un llamado a la unión internacional del proletariado: "Pero a los propietarios, dondequiera oprimidos por la misma clase de amos, y despojados de los frutos de su industria por la misma clase de rateros, les interesa unirse". [27]

Desde el punto de vista de la organización, hay que señalar que los Fraternal Democrats, cuyo centro vital era la fracción comunista del cartismo, vacilaron siempre en constituir una estructura orgánica, "un partido". Una declaración de Harney sobre el carácter de la asociación define esta actitud: "Rechazamos la idea de la organización de un determinado partido al lado de los que ya existen en Inglaterra. No queremos competir con ellos, sino únicamente ayudar a todos aquellos que se han organizado para la realización de la libertad popular". [28] ¿Cuáles son las razones de tales precauciones? Un

[24] *Werke*, 2, p. 613.
[25] *Werke*, 4, p. 25.
[26] *Ibid.*, p. 416.
[27] En G. D. H. Cole, *Chartist Portraits*, Macmillan & Co, Ltd., Londres, 1941, p. 298.
[28] Rothstein, *Chartisme et Trade-unionisme*, p. 136.

discurso de Jones, publicado en la *Northern Star,* del 5 de febrero de 1848, nos da la respuesta: "En el momento de la creación de la Unión reinaba una ligera desconfianza respecto de los Fraternal Democrats; se suponía que era una tentativa de sustitución del movimiento cartista por otro, para crear un partido en el partido. En la actualidad, se sabe que todo miembro de esta Unión debe ser ante todo cartista y que ser cartista es una condición para ser admitido en la Unión". [29] Esta situación de los Fraternal Democrats en el interior del cartismo es, evidentemente, la base concreta de las concepciones del *Manifiesto comunista,* acerca de las relaciones entre comunistas y partidos obreros: los comunistas no son un partido especial frente a los demás partidos obreros, sino que son la fracción más decidida de los partidos obreros de todos los países, etc.

b] *La Liga de los Comunistas*

El traslado formal de la dirección de la Liga de los Justos a Londres no se hizo hasta 1846, pero en la práctica, desde el fracaso de la insurrección parisiense de 1839, la metrópoli inglesa se había convertido en el centro político de la organización.

Enriquecidos por la experiencia del comunismo francés, los artesanos de la Liga, emigrados a Londres, asimilaron también la del movimiento obrero inglés, sobre todo después del establecimiento, en 1844, de contactos regulares con el cartismo, a través de la constitución de la asociación de los Democratic Friends of All Nations. Por influencia de estos contactos y de las condiciones sociales de Inglaterra el grupo londinense de la Liga sufrió una evolución profunda y comenzó a entender el comunismo y las luchas del proletariado industrial de una manera radicalmente opuesta a la de Weitling,

[29] *Ibid.,* p. 137.

por ejemplo, cuyo universo ideológico se encontraba a la altura de los pequeños pueblos de artesanos de Suiza.[30] Algunos documentos permiten seguir paso a paso esta transformación: la circular de la asociación obrera alemana del 21 de agosto de 1844, el protocolo de las discusiones entre Weitling y la dirección londinense de la Liga (febrero 1845-enero 1846), las circulares del comité central de la Liga, de noviembre de 1846 y de febrero de 1847, y, por último, la *Revue Communiste* de septiembre de 1847.

La circular de la asociación obrera alemana de Londres, firmada, entre otros, por Schapper, y Moll, tuvo como objeto abrir una suscripción en favor de los obreros de Silesia. Este escrito muestra que el fracaso de 1839 orientó a los artesanos comunistas hacia el socialismo utópico y "pacifista" de Cabet, Owen, etc. En efecto, el documento rechaza la rebelión de Silesia como una "sublevación parcial", en lugar de la cual propone "la organización del trabajo" y un esfuerzo por salir de la miseria "no por la violencia, sino por nuestra propia instrucción, y por una buena educación de nuestros hijos".[31]

Las discusiones de 1845-1846 con Weitling nos muestran a la Liga encerrada en el dilema tradicional del movimiento obrero de la década de 1840: cambiar los "hombres" o las "circunstancias", emplear la violencia o la "educación". Se dibujaron claramente dos posiciones: de un lado, Schapper, que rechazaba las revoluciones y no hablaba más que de *Aufklärung* y de "propaganda ilustradora".

[30] Véase Nicolaievski y M. Helfen, *Karl Marx*, p. 96. Fehling, *K. Schaper*, p. 64. Max Nettlau, *Londoner deutsche kommunistische Diskussione, 1845, en Archiv für die Geschichte des Sozialismus...*, C. L., Hirschfeld Verlag, Leipzig, 1921-1922, página 363.

[31] En *Dokumente zur Geschichte des Bundes der Kommunisten*, Dietz Verlag, Berlín, pp 65-6. En lo que respecta a la influencia de Cabet en las secciones de París y de Londres de la Liga, después del fracaso de 1839, véase Fehling, *K. Schapper*, p. 57.

Del otro lado, Weitling, para el cual "predicar la instrucción a los hambrientos es absurdo", puesto que "sin haber bebido y comido, ninguna instrucción es posible". Weitling insiste en la necesidad de medios revolucionarios, pero también en la de un "dictador que mande sobre todo", y cita como ejemplo... a Napoleón, lo cual nos permite comprender el apoyo que prestó a Napoleón III en 1853-1855. Sin embargo, algunos de los dirigentes de la Liga, que por lo demás parecen ser los más representativos, trataron de escapar al falso dilema: así, por ejemplo, Bauer, después de cinco meses de discusión, sugiere que "la instrucción (*Aufklärung*) prepara siempre las nuevas revoluciones", y su respuesta a una observación de Weitling, según el cual el comunismo podría ser instituido por los príncipes o por los ricos, es clara: "¡No!, son los obreros los que lo harán". [32]

La circular de noviembre de 1846 señala ya un cierto progreso en relación con 1844-1845 en la medida en que condena la "manía de sistemas" (*Systemkrämerei*) en general, y la de Fourier en particular. Pero es en la de febrero de 1847 donde se advierte la influencia de Marx —el comunismo "sentimental" es condenado vigorosamente como "chata idiotez amorosa" (*seitche Liebesdüselei*)— así como la de los cartistas, a los cuales se presenta como "ejemplo a seguir".[33]

Por último, la *Revue Communiste* de septiembre de 1847 es prácticamente un órgano "marxista", aun cuando no haya escrito en él Marx. Bajo el título aparecía inscrito un nuevo lema, que sustituía al de "Todos los hombres son hermanos" (el antiguo lema de la Liga de los Justos): "¡Proletarios de todos los países, uníos!" Así también, el artículo principal de la revista, "La dieta prusiana y el prole-

[32] M. Nettlau, *op. cit.*, pp. 367-8, 373-4, 379-80.
[33] *Dokumente zur Geschichte des Bundes*, pp. 78, 80, 88, 91.

tariado en Prusia y en Alemania en general", cuyo autor no se ha logrado identificar con certeza (¿Engels o W. Wolff?), afirma claramente que "a nosotros los proletarios nadie quiere o puede emanciparnos si no lo hacemos por *nosotros mismos*".[34]

A principios de esta evolución, Marx y Engels se mostraron reticentes respecto de la "liga esenia"; no aceptaron adherirse hasta que Moll, el emisario enviado a Bruselas por los dirigentes de los "Justos", les hubo asegurado que "estaban convencidos tanto de la justeza general" de las concepciones de Marx como de que tenían necesidad de la colaboración de los dos amigos para "librar a la Liga de las viejas tradiciones y formas conspirativas".[35] Aun después de las conversaciones con Moll, su vacilación continuó y se manifestó en el prolongado intervalo que media entre el acuerdo formal de adhesión concertado con el emisario del comité central (febrero de 1847) y la constitución, por Marx, del Círculo de Bruselas de la Liga (agosto); sólo después de los resultados positivos obtenidos por Engels en el primer congreso de la nueva Liga de los Comunistas (junio de 1847) se hizo efectiva su participación en la organización.

En efecto, en el transcurso de este congreso se elaboraron, a partir de un proyecto de Engels, los nuevos reglamentos de la organización. Como ya he subrayado, las divergencias, en lo que se refiere a la organización, de Marx y Engels con la Liga de los Justos, eran tan importantes por lo menos como sus discrepancias teóricas. Así también, según Engels, el acuerdo con Moll no fue posible sino después de que este último reconoció la necesidad de "sus-

[34] *Ibid.*, p. 104. Véase W. Smirnowa; Wilhelm Wolff, en *Marx Engels und die ersten proletarischen Revolutionäre*, Dietz, Berlín, 1965, p. 515.

[35] Véase Engels, *Historia de la Liga*, p. 366. Marx, *Herr Vogt*, p. 106.

traer la Liga a las antiguas formas y tradiciones de conspiración" y de "sustituir la organización anticuada de la Liga por otra nueva, más adecuada a los tiempos y a los fines perseguidos".[36] El propio Marx afirmará, algunos años más tarde, que "la primera adhesión de Engels y de mí a la sociedad comunista secreta no tuvo lugar sino después de que aceptaron la condición de que se eliminase de los reglamentos todo lo que favorecía a la superstición autoritaria".[37]

Vemos ahora la importancia que tenía para ellos la transformación de los reglamentos de la Liga y la luz que puede arrojar un análisis de los nuevos reglamentos, adoptados definitivamente en el II Congreso (en presencia de Marx) sobre sus concepciones de la organización, y de la manera en que entendían cuál debía ser la estructura interna de un partido comunista.

Una comparación entre los reglamentos de la Liga de los Justos, que datan de alrededor de 1838, y los de la Liga de los Comunistas de noviembre de 1847 muestra algunas diferencias decisivas, cuyo conjunto permite reconstituir, sobre poco más o menos, el sentido general de estas concepciones.

1) El fin de la organización no se deja nunca en estado de "vaguedad" —los estatutos de los Justos hablaban de "realización de los principios contenidos en los Derechos del Hombre y del Ciudadano"— sino que afirma de manera clara y rigurosa: "El objetivo de la Liga es el derrocamiento de la burguesía, el dominio del proletariado, la supresión de la antigua sociedad burguesa fundada en las oposiciones de clases y la creación de una nueva sociedad sin clases y sin propiedad privada" (el artículo § 1). Se trata aquí, más bien, del reflejo, sobre los esta-

[36] Engels, *ibid.*

[37] Marx, Engels, *Briefe an A. Bebel, W. Liebknecht, K. Kautsky und andere,* Moscú, 1933, parte I, p. 170.

tutos, de las transformaciones ideológicas de la Liga que de una modificación propiamente organizativa.

2) La organización, por lo menos implícitamente, tiene un carácter internacional: el artículo de los antiguos estatutos (§ 1) según el cual la Liga "está constituida por alemanes, es decir, por hombres que pertenecen a las costumbres y a la lengua alemanas", fue suprimido.

3) Todos los rasgos estrechamente conspirativos de la organización de los Justos quedan eliminados: la importancia exagerada del secreto —el artículo § 2 de los antiguos estatutos que definía a la Liga como "una asociación esencialmente secreta" quedó suprimido y se propuso la propaganda pública a través de manifiestos—; los rituales místicos para la admisión, típicos de las sectas secretas inspiradas en la Charbonnerie, etc.

4) Se despojó al comité central de una serie de poderes discresionales —también ellos característicos de los grupos conspirativos de los años 1830-1840— como los de: elección de miembros, derecho a establecer ordenanzas "según su conciencia", sin consultar a las bases, privilegios que les habían sido garantizados en los estatutos de los Justos (§ 27, 34).

5) Los antiguos estatutos no establecían ninguna instancia en la que las dicisiones pudiesen discutirse democráticamente por los representantes de las diversas comunas locales. Estas decisiones debían tomarse en cada comuna, a partir de las sugerencias del comité central —o de sugerencias de los miembros, comunicadas por el comité central— y la mayoría de las comunas legislaban para la Liga (§ 33, 34) en los estatutos de los comunistas, se introdujo una novedad esencial: el poder legislativo de la organización pertenecería a un congreso elegido proporcionalmente, que debía reunirse anualmente y ante el cual el comité central era responsable. Fue también este congreso el que constituiría la última

instancia de las sanciones disciplinarias, y, por último, *last but not least,* era el que debía publicar después de cada sesión anual un manifiesto en nombre del partido... (§ 21, 32, 36, 39).[38]

Engels describió esta transformación de los estatutos como el paso de una organización orientada hacia las "veleidades conspirativas que exigen siempre un régimen de una dictadura" a una asociación "absolutamente democrática, con comités elegidos y revocables en todo momento", centrada —"por lo menos para los tiempos normales de paz"— en la propaganda.[39]

¿Cuál era el carácter de esta Liga de los Comunistas nacida en 1847? ¿Cuáles son los rasgos distintivos de este primer esbozo de "primer partido marxista" en relación con las demás organizaciones comunistas —o consideradas como tales— de la época?

En primer lugar, la Liga trató —sin lograrlo por completo— de superar la contradicción entre los límites nacionales del comunismo alemán y el carácter internacional de la lucha proletaria. De tal modo, a pesar del hecho de que la mayoría de los miembros de la organización fuesen alemanes, era ya una "asociación internacional"; no sólo a causa de la dispersión de los emigrados comunistas alemanes en Europa, sino sobre todo por la inexistencia, en sus estatutos, de cláusulas restrictivas en lo que respecta a la nacionalidad, y por el carácter internacionalista del *Manifiesto* del partido y de su lema principal: "¡Proletarios de todos los países, uníos!"

La Liga de los Comunistas trató de superar también otra contradicción, característica del movimien-

[38] Véase *Dokumente zur Geschichte des Bundes,* pp. 57-63 (Estatutos de la Liga de los Justos) y pp. 106-111 (Estatutos de la Liga de los Comunistas).

[39] Engels, *Historia de la Liga,* p. 367; sin embargo, Engels se equivoca acerca del problema de la revocabilidad de los dirigentes, el cual ya había sido previsto en los Estatutos de la Liga de los Justos (§ 36).

to obrero de la década de 1840: la existente entre las sociedades revolucionarias conspiradoras y las organizaciones de "propaganda pacífica". La lucha por superar el dilema ideológico babouvismo-cabetismo se libró entonces en el terreno de la organización; a la nueva teoría marxista de la revolución debía corresponder, evidentemente, un nuevo tipo de partido.

Por último, la Liga quería superar la división del socialismo alemán entre los "partidos filosóficos" (verdadero socialismo", etc.) y las sectas artesanales limitadas, reuniendo en una sola organización a la vanguardia comunista de la *intelliguentsia* y de la clase obrera. Un análisis de la composición socio-profesional de la Liga de los Comunistas, de 1847 a 1852, nos sugiere que esta fusión se realizó (al menos parcialmente); al mismo tiempo, nos proporciona indicios acerca de la primera base social del marxismo.

Entre los 65 miembros de la Liga (1847-1852) —no se trata aquí de una muestra, sino de *todos* los adheridos cuya profesión he podido determinar— [40] encontramos a 33 intelectuales y miembros de las profesiones liberales, [41] así como a 32 artesanos y obreros. [42]

[40] Este cuadro ha sido establecido a partir de las obras siguientes: Karl Marx, *Chronik seines Lebens*. Nicolaievski y M. Helfen, *Karl und Jenny Marx*, Berlín, 1933. K. Obermann, *Die Arbeiter und die Revolution von 1848*, Dietz Verlag, Berlín, 1953. F. Mehring, *Geschichte der deutschen Sozial-Demokratie*. Marx, Engels, *Werke*, 4 y 5.

[41] De los cuales 10 eran escritores, periodistas, poetas y publicistas: H. Bürgers, E. Dronke, F. Engels, F. Freiligrath, L. Heilberg, K. Marx, W. Pieper, F. Wolff, G. Weerth; 6 médicos: R. Daniels, H. Ewerbeck, K. d'Ester, A. Gottschalk, A. Jacoby, J. Klein; cinco oficiales: F. Anneke, K. Bruhn, A. Hentze, J. Weydemeyer, A. Willich; cuatro juristas: H. Becker, J. Miquel, S. Seiler, V. Tedesco; dos maestros: P. Imandt, W. Wolff; un ingeniero: A. Cluss; un funcionario: P. Gigot; un "candidato-geómetra": J. Jansen; un químico: K. Otto; un comerciante: W. Reiff; un estudiante: W. Liebknecht.

[42] Siete de los cuales eran sastres: G. J., Eccarius, Haude,

Este cuadro merece varias observaciones:

a) el primer grupo —intelecttuales y profesiones liberales— está "sobrerrepresentado", puesto que constituye más de la mitad del total. Es verdad que este fenómeno se debe en parte al hecho de que los nombres y actividades de los escritores y los periodistas han pasado más fácilmente a la posteridad que los de la "base obrera" anónima de la Liga. Pero es verdad también que se trata de un rasgo característico de algunos grupos de vanguardia de los comienzos del movimiento obrero.

b) el sector socioprofesional más numeroso es el de los escritores y publicistas: además de los 10 escritores mencionados, varios otros miembros de la organización, por lo menos transitoriamente, ejercieron esta clase de actividad: F. Anneke, K. Bruhn, H. Becker, C. J. Esser, H. Ewerbeck, A. Gottschalk, K. Schramm, S. Seiler, W. Wolff y otros. El origen probable de la radicalización de este grupo tiene raíces históricas: el fracaso de la prensa liberal y neohegeliana, en virtud del hecho de la capitalulación de la burguesía en 1842-1843. La evolución política de Marx es característica de esta categoría.[43]

F. Lessner, J. C. Lüchow, C. F. Mentel, Meyer, P. Nothjung; cinco zapateros: H. Bauer Hatzel, Müller, Pierre, Wissig; cinco carpinteros, ebanistas, etc.: Buhring, Hanse, G. Lochner. K. Schram, J. Weiler; tres tipógrafos: S. Born, K. Schaper, K. Wallau; dos empleados: J. L. Erhard, W. Haupt; dos pintores: K. Pfänder, A. Steigens; dos relojeros: H. Jung, J. Moll; un cepillero: J. P. Becker; un barbero: Bedorf; un cigarrero: P. G. Roser; un orfebre: Bisky; un pasamanero: R. Riedel; un tonelero: C. J. Esser.

[43] Por otra parte, el número relativamente elevado de médicos no es un rasgo específico de la Liga: durante toda la revolución de 1848, los médicos jóvenes suministraron los cuadros de la corriente democrática liberal. El más grande representante de la ciencia médica de esa época, Rudolf Virchow, escribió: "¿Quién puede sorprenderse de que la democracia no encuentre en ninguna parte más adeptos que entre los médicos? ¿Que por doquier, en la extrema izquierda, si-

c) Las categorías profesionales predominantes en el grupo obrero parecen pertenecer al artesanado tradicional: sastres, zapateros, carpinteros. Sin embargo, el desarrollo de las manufacturas en Alemania provocaba ya, en esta época, una crisis profunda del artesanado: *maestros y compagnons* estaban a punto de convertirse muy rápidamente en "artesanos-proletarios desposeídos" (*besitzlosen Handwerksproletariern;*[44] ahora bien las tres categorías que acabamos de mencionar eran, precisamente, las más afectadas por esta crisis: el informe anual de la Cámara de Comercio de Colonia —tomamos esta ciudad como ejemplo porque era el principal feudo alemán de la Liga— correspondiente al año de 1847 subraya la "caída neta de los salarios", el desempleo y la decadencia de los maestros (obligados a convertirse en asalariados, sobre todo entre los carpinteros, los zapateros y los sastres...)[45] ¿Por qué la primera vanguardia comunista en Alemania surgió en este "artesanado proletarizado" más que entre los proletarios

tuados en parte en la punta del movimiento, se encuentren médicos? La medicina es una ciencia social y la política no es sino la medicina en grande". ¿Cuáles son las razones de este "radicalismo de los médicos"? Por una parte, la mala situación material de la profesión médica en Alemania en el siglo XIX, su opresión por la burocracia del Estado prusiano; por otra parte, la relación evidente entre las enfermedades de la masa popular, las epidemias de cólera, etc., y las malas condiciones de vida, la miseria obrera: no por azar los documentos acerca de las condiciones sanitarias del proletariado y los informes oficiales de los médicos proporcionan una parte muy importante de las pruebas contra el régimen capitalista, en *La situación de las clases trabajadoras en Inglaterra* e inclusive en *El capital.* (Véase P. Diepgen, *Geschichte der Medizin,* Walter de Gruyter and Co., Berlín, 1951, II, 1, pp. 221, 222, 224. Véase también R. H. Shryock *The development of modern medicine,* A. A. Knopf, Nueva York, 1947, p. 221.)

[44] La expresión fue empleada, en 1848, por el economista Bruno Hildebrand; véase Karl Obermann, *Die Arbeiter und die Revolution von 1848,* p. 40.

[45] J. Obermann, *op. cit.,* p. 37.

de las grandes industrias y manufacturas? Probablemente porque esta capa social tenía un nivel cultural y una tradición de organización y de lucha superiores a los obreros de fábrica, que en gran parte eran de origen campesino y habían emigrado recientemente a la ciudad. Por otra parte, el artesano proletario había sufrido un verdadero proceso de "degradación social": de haber sido miembro de la "aristocracia" obrera que era el artesanado tradicional, había caído a causa del desempleo y de la crisis de los oficios, más bajo aún que los obreros de las industrias modernas. Es harto evidente que el comunismo de esta capa era más bien el de Weitling que el de Marx, y que los grupos que se convirtieron, más o menos, al marxismo son los que vivieron en las grandes ciudades industriales y manufactureras de Europa: Londres y París.

En resumen, la Liga de los Comunistas fue, para Marx, un primer ensayo práctico para superar la contradicción entre la organización nacional e internacional del proletariado y para superar la división del movimiento comunista entre la conspiración y la "propaganda pacífica" mediante la creación de un partido que no fuese ni una secta artesanal limitada ni un seudopartido de filósofos pequeñoburgueses. Este ensayo tuvo éxito tan sólo parcialmente pero preparó el camino para la aparición, doce años después de la disolución de la Liga, de la Asociación Internacional de Trabajadores.

II. LOS COMUNISTAS Y EL MOVIMIENTO PROLETARIO (1847-1848)

Si es verdad que la *Miseria de la filosofía* y el *Manifiesto comunista* inician una nueva fase en la obra de Marx, fase cualitativamente diferente de la que culminó en *La ideología alemana,* puesto que los

temas económicos e históricos relevan a la crítica de los filósofos neohegelianos, no es menos cierto que la "teoría del partido comunista", desarrollada en estas dos obras, es coherente con las premisas filosófico-políticas esbozadas en 1845-1856. En otras palabras, las concepciones de Marx sobre la relación entre los comunistas y el movimiento obrero y entre el partido comunista y el partido proletario, elaboradas en 1847-1848, no son totalmente comprensibles más que a condición de que se las inserte en la totalidad más amplia constituida por la teoría de la revolución de las *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana.*

En efecto, porque la revolución comunista sólo podrá ser obra de las masas obreras mismas, la relación entre los comunistas y el proletariado no puede ser la practicada por las sectas utópicas o jacobino-babouvistas.

Por una parte, el papel de los comunistas no consiste en mantenerse, como los "icarios", al margen del movimiento obrero, predicando la verdad al pueblo a través de la pura "propaganda pacífica", sino en participar estrechamente en el proceso de la lucha de clases, ayudando al proletariado a encontrar, en el transcurso de su propia práctica histórica, el camino de la revolución comunista.

Por otra parte, el partido comunista tampoco puede desempeñar el papel del jefe jacobino o el de la sociedad conspirativa babouvista; dicho de otra manera, no puede levantarse por encima de las masas y "hacer la revolución" en su lugar.

Como ya subrayamos en la Introducción, el "interés general", la totalidad, es alienada por los jacobinos y por Buonarroti en la persona de un "dictador incorruptible" o de una minoría ilustrada", colocados por encima de las masas, condenadas éstas al interés privado y al particularismo. Según Marx, por el contrario, el proletariado tiende hacia la to-

talidad, a través de su práctica de la lucha de clases, gracias al papel de *mediador* que ejerce su vanguardia comunista. El partido comunista, como lo define el *Manifiesto,* no es la cristalización alienada de la totalidad; es la mediación teórica y práctica entre esta totalidad (la meta final del movimiento obrero) y cada momento parcial del proceso histórico de la lucha de clases.

En pocas palabras, el partido de Marx no es el heredero del "salvador supremo" burgués y utopista; es la *vanguardia* del proletariado que lucha por emanciparse; es el *instrumento* de la toma de conciencia y de la acción revolucionaria de las masas. Su papel no es el de obrar en lugar o "por encima" de la clase obrera, sino el de *orientar* a ésta hacia el camino de su autoliberación, hacia la revolución comunista "de masas".

a] *La "Miseria de la filosofía"* [46]

Hemos visto el interés que Marx sentía, desde la época del Kommunistisches Korrespondenzkomitee (1846), por los nuevos partidos obreros que se constituían en Inglaterra y en los Estados Unidos. En la *Miseria de la filosofía* (1847) encontramos un primer análisis del proceso de organización política del proletariado, inspirado sobre todo en el ejemplo del movimiento obrero inglés.

Este análisis comienza con las *coaliciones,* "primeros intentos de los trabajadores para *asociarse*",[47] que son condenados no sólo por los economistas burgueses sino también por los "socialistas" (Marx

[46] Me limitaré al estudio de los dos textos principales de este período la *Miseria de la filosofía y el Manifiesto.* Ocasionalmente haré referencia a algunos de los artículos redactados por Marx durante 1847, para aclarar los problemas planteados por estas dos obras de importancia capital.

[47] K. Marx, *Miseria de la filosofía,* Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, s. f., p. 168.

designa probablemente con este término tanto a los socialistas utópicos como a Proudhon y a los "verdaderos socialistas") los cuales "quieren que los obreros dejen en paz a la vieja sociedad para poder entrar mejor en la sociedad nueva que ellos les tienen preparada con tanta previsión". Y Marx añade: "Pese a unos y a otros, pese a los manuales y a las utopías, las coaliciones no han cesado un instante de progresar y crecer con el desarrollo y el incremento de la industria moderna".[48] En pocas palabras, "cuando se trata de darse cuenta exacta de las huelgas, de las coaliciones y de otras formas en las que los proletarios efectúan ante nuestros ojos su organización como clase, los unos [los burgueses] son presa de verdadero espanto y los otros [los utópicos] hacen alarde de un desdén *trascendental*".[49]

Para Marx, el ejemplo significativo de este proceso de "organización del proletariado como clase" —expresión que tiene el mismo sentido que la "constitución del proletariado en clase" de Flora Tristan: organización centralizada y permanente de la clase obrera a escala nacional— es el movimiento obrero inglés: "En Inglaterra los obreros no se han limitado a coaliciones parciales, sin otro fin que una huelga pasajera y que desaparecen al cesar ésta. Se han formado coaliciones permanentes, tradeuniones que sirven a los obreros de baluarte en sus luchas contra los patronos. Actualmente todas estas tradeuniones locales están agrupadas en la National Association of United Trades, cuyo comité central reside en Londres y cuenta ya con 80 000 miembros. La organización de estas huelgas, coaliciones y tradeuniones se desenvuelve simultáneamente con las luchas políticas de los obreros, que constituyen hoy

[48] *Ibid.*, pp. 167-8.
[49] *Ibid.*, p. 169.

un gran partido político, bajo el nombre de *cartistas*".[50]

He aquí la conclusión general que Marx desprende de esta experiencia histórica: *no hay necesariamente solución de continuidad* entre la resistencia local contra el capitalista y la lucha política, entre la coalición y el partido proletario. El proceso de la lucha de clases eleva constantemente las formas de organización a niveles más altos, a conjuntos más amplios.[51]

En otros términos, "la dominación del capital ha creado a esta masa [de trabajadores] una situación común, intereses comunes. Así, pues, esta masa es ya una clase con respecto al capital, pero aún no es una clase para sí. En la lucha, de la que no hemos señalado más que algunas fases, esta masa se une, se constituye como clase para sí".[52] La expresión "en la lucha" es la clave de esta frase célebre que nos conduce de nuevo a los temas de *La ideología alemana*. Por su propia práctica, en el transcurso de su lucha histórica contra la burguesía, el proletariado se vuelve consciente y organizado, se transforma de masa ligada por una situación común en *clase para sí*.

El gran error de los utopistas —y sobre todo de sus discípulos en 1847— ha sido la ignorancia o el "desdén trascendental" de esta praxis autónoma del proletariado. Esos socialistas utópicos, que "para mi-

[50] *Ibid.*, p. 168.

[51] "Si el primer fin de la resistencia se reducía a la defensa del salario, después, a medida que los capitalistas se asocian a su vez movidos por las ideas de la represión, las coaliciones, en un principio aisladas, forman grupos, y la defensa de los obreros de sus asociaciones frente al capital, siempre unido, acaba siendo para ellos más necesario que la defensa del salario... En esta lucha —verdadera guerra civil— se van uniendo y desarrollando todos los elementos para la batalla futura. Al llegar a este punto, la coalición toma carácter político" (*ibid.*, pp. 168-9).

[52] *Ibid.*, p. 169.

tigar las penurias de las clases oprimidas", improvisan sistemas y andan entregados a la búsqueda de una ciencia regeneradora", "no ven en la miseria más que la miseria, sin advertir su aspecto revolucionario, destructor, que terminará por derrocar a la vieja sociedad". [53] Esta falta es comprensible en una época en que "la lucha misma del proletariado contra la burguesía no tiene todavía carácter político", pero, "a medida que la historia avanza, con ella empieza a destacarse, con trazos cada vez más claros, la lucha del proletariado, aquéllos no tienen ya necesidad de buscar la ciencia en sus cabezas: les basta con darse cuenta de lo que se desarrolla ante sus ojos y convertirse en portavoces de esa realidad". De tal manera se constituye una nueva ciencia que, "producto del movimiento histórico, en el que participa ya con pleno conocimiento de causa, deja de ser doctrinaria para convertirse en revolucionaria". [54]

Estos textos muestran que, para Marx, el papel del teórico comunista consiste en convertirse en "órgano de lo que ocurre". En un artículo publicado en la *Deutsche Brüsseler Zeitung* (28 de octubre de 1847) contra Karl Heinzen, Marx retoma esta idea con una fórmula lapidaria: "El escritor puede servir de órgano a un movimiento histórico, pero sobra decir que no podrá crearlo". [55] Por esta razón, la *ciencia revolucionaria* de este teórico difiere radicalmente de la ciencia doctrinaria de los utopistas (elaborada al margen del movimiento obrero) y de la "filosofía revolucionaria" propuesta por la *Introducción a la crítica de la filosofía del Estado de Hegel*: es una actividad *crítico-práctica,* en el sentido de las *Tesis sobre Feuerbach*: producida a partir de una práctica histórica, se convierte en la expresión

[53] *Ibid.,* p. 121.
[54] *Ibid.*
[55] *La crítica moralizante o la moral crítica,* en *Œuvres,* III, p. 162; véase *Werke,* 4, p. 357.

crítica, coherente y consecuente de esta práctica, y se asocia conscientemente a ella, como instrumento y guía de la acción revolucionaria.

b] *El "Manifiesto del Partido Comunista"*

Los dos temas de la *Miseria de la filosofía* que hemos analizado —constitución del partido proletario y el papel que desempeñan los escritores comunistas— se vuelven a tratar y se desarrollan en el *Manifiesto.*

El célebre esbozo histórico que conduce desde el ludismo a la organización política [56] —que se ins-

[56] "Al principio, la lucha es entablada por obreros aislados, después, por los obreros de una misma fábrica, más tarde por los obreros del mismo oficio de la localidad contra el burgués que los explota directamente. No se contentan con dirigir sus ataques contra las relaciones burguesas de producción, y los dirigen contra los mismos instrumentos de producción: destruyen las mercancías extranjeras que les hacen competencia, rompen las máquinas, incendian las fábricas, intentan reconquistar por la fuerza la posición perdida del trabajador de la Edad Media."

"Pero la industria, en su desarrollo, no sólo acrecienta el número de proletarios, sino que los concentra en masas considerables; su fuerza aumenta y adquiere mayor conciencia de la misma... las colisiones individuales entre el obrero y el burgués adquieren más y más el carácter de colisiones entre dos clases. Los obreros empiezan a formar coaliciones contra los burgueses y actúan en común para la defensa de sus salarios. Llegan hasta formar asociaciones permanentes para asegurarse los medios necesarios, en previsión de estos choques circunstanciales. Aquí y allá la lucha estalla en sublevación... A veces los obreros triunfan; pero es un triunfo efímero. El verdadero resultado de sus luchas no es el éxito inmediato, sino la unión cada vez más extensa de los obreros..."

¿Cómo se efectúa esta unión? Por la centralización de las "numerosas luchas locales" en una "lucha nacional, en una lucha de clases", es decir, una lucha política puesto que "toda lucha de clases es una lucha política". Esta centralización culmina en "la organización del proletariado en clase y, por tanto, en partido político". (*Manifiesto comunista,* Editorial Progreso, Moscú, s.f., pp. 36-8.)

pira, sobre todo, en la experiencia del movimiento inglés (y quizá en Flora Tristan)— muestra la importancia decisiva que Marx atribuía al proceso de *autoorganización* del proletariado, y al papel de la lucha de clases en la constitución del partido político obrero; proceso y papel ignorados o despreciados por las sectas utopistas y conspirativas.

La nueva teoría comunista, que parte de esta praxis proletaria real, es cualitativamente diferente de las doctrinas dogmáticas del socialismo "crítico-utópico".

"Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en ideas y 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." [57]

En lo que respecta a los escritores comunistas de origen burgués, Marx no plantea el problema en términos de una *alianza entre dos grupos* —el de los que piensan y el de los que sufren— como lo hacía en 1843, sino en términos de la *adhesión de algunos individuos a la clase revolucionaria.* "Finalmente, en los períodos en que la lucha de clase se acerca a su desenlace... 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 un sector de la burguesía se pasa al proletariado, particularmente es el sector de los ideólogos burgueses que se han elevado teóricamente hasta la comprensión del conjunto del movimiento histórico." [58]

Pero el *Manifiesto comunista* no se limita a des-

[57] *Ibid.*, p. 43.
[58] *Ibid.*, pp. 38-40.

arrollar los temas de la *Miseria de la filosofía* sino que aporta consideraciones fundamentales sobre un problema nuevo: el *partido comunista* y sus relaciones con el movimiento proletario.[59]

El punto de partida del concepto marxista de partido comunista es la crítica radical de los socialistas utópicos, de su actitud frente al movimiento obrero autónomo y a las organizaciones políticas del proletariado:

1) Los inventores de los sistemas crítico-utópicos (así como sus discípulos) "no advierten del lado del proletariado *ninguna iniciativa histórica* (*Selbsttätigkeit*), ningún movimiento político que les sea propio". "El proletariado no existe para ellos sino bajo

[59] Haré a un lado, aquí, el problema de las relaciones entre el partido comunista y los partidos burgueses; se trata del tema de la "revolución permanente" en Alemania, que merece un estudio aparte. Señalemos únicamente que, si el *Manifiesto* no tiene las mismas posiciones tácticas que la *Introducción a la crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1844) acerca de la revolución alemana —puesto que propone a los comunistas "luchar de acuerdo" con la burguesía, "en tanto que ésta actúa revolucionariamente" (*Manifiesto*, p. 64)— conserva, sin embargo, la misma concepción estratégica, es decir, sigue creyendo en la posibilidad de "saltar", en un país atrasado como Alemania, la etapa histórica burguesa por la que pasaron Francia e Inglaterra.

Al igual que en 1844, Marx subraya, en el *Manifiesto*, el atraso histórico de la burguesía alemana y saca la conclusión, no de la imposibilidad de la revolución burguesa en Alemania —como en la *Introducción* de 1844— sino del carácter efímero de tal revolución, simple "preludio inmediato de una revolución proletaria".

"Los comunistas cifran 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 progresistas 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 preludio inmediato de una revolución proletaria" (*Manifiesto comunista*, p. 64).

el aspecto de la clase que más padece",[60] al igual que para Marx en 1842-1843.

2) "En lugar de la organización gradual del proletariado en clase ponen una organización de la sociedad inventada por ellos'." [61]

3) "Por eso, no cesan de apelar a toda la sociedad sin distincion, e incluso *se dirigen con preferencia a la clase dominante.*" [62]

4) "Repudian, por eso, toda acción política, *y en particular, toda acción revolucionaria;* se proponen alcanzar su objetivo por medios pacíficos, intentando abrir camino al nuevo evangelio social valiéndose de la fuerza del ejemplo, por medio de pequeños experimentos, que, naturalmente, fracasan siempre." [63]

5) Consecuencia, desde el punto de vista de la organización, de esta tendencia sectaria: los utopistas "se oponen con encarnizamiento a todo movimiento político de la clase obrera, pues no ven en él sino el resultado de una ciega falta de fe en el nuevo evangelio"; así, por ejemplo, los owenistas en Inglaterra rechazan el cartismo. [64]

Detrás de esta crítica vemos dibujarse claramente la concepción de Marx que es precisamente lo opuesto del sectarismo utopista. Para él, la acción del partido comunista debe fundarse precisamente en la *Selbsttätigkeit* histórica del proletariado, en su organización progresiva en clase; debe integrarse al movimiento político obrero para orientarlo hacia la acción revolucionaria.

A partir de estas premisas es necesario interpretar las dos frases enigmáticas del *Manifiesto* que definen la relación organizativa entre los comunistas y el

[60] *Manifiesto comunista,* p. 60; subrayado por mí.
[61] *Ibid.*
[62] *Ibid.,* p. 61, subrayado por mí.
[63] *Ibid.,* subrayado por mí.
[64] *Ibid.,* p. 62.

partido proletario: "los comunistas no forman un partido aparte (*Besondere*), opuesto a los otros partidos obreros". [65]

"Prácticamente, los comunistas son, pues, el sector más resuelto de los partidos obreros de todos los países, el sector que siempre impulsa adelante a los demás; teóricamente, tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de su clara visión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario." [66]

¿Significa esto que los comunistas no constituyen un partido? Evidentemente no, ya que:

a) El texto se titula: *Manifiesto del Partido Comunista,* y en la introducción se trata de oponer "a la leyenda del fantasma del comunismo una manifiesto del propio *Partido*". [67]

b) En el mismo capítulo, encontramos esta expresión: "Los comunistas sólo se distinguen de los demás (*übrigen*) partidos proletarios [en dos cosas] en que... y, por otra parte, en que..."; [68] así, pues, el partido comunista es un *partido proletario* entre *otros* partidos proletarios.

c) La Liga de los Comunistas, de la que era miembro Marx y para la cual se escribió el *Manifiesto,* constituía un *partido* comunista.

¿Cómo resolver esta contradicción? Rubel, que es uno de los raros autores que examinan francamente el problema, propone la hipótesis siguiente: los comunistas no son un *partido obrero* sino una *élite intelectual*: "Los comunistas, según Karl Marx, son una especie de élite intelectual: 'teóricamente, tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de su

[65] *Ibid.,* p. 42.
[66] *Ibid.,* p. 42.
[67] *Ibid.,* p. 27; subrayado por mí.
[68] *Ibid.,* p. 42. Véase también en la misma página: "El objetivo inmediato de los comunistas es el mismo que el de todos los demás partidos proletarios".

clara visión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario' " (*Manifiesto comunista*).[69]

Ahora bien, tal concepción está en contradicción no sólo con las *Tesis sobre Feuerbach* y la "filosofía de la praxis", y no es por casualidad que Rubel cita en apoyo de su hipótesis una frase de Marx que aparece en la *Introducción a la crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1844): "la teoría se convierte en fuerza material cuando se apodera de las masas...",[70] sino con el texto mismo del *Manifiesto*. En efecto, Rubel cita solamente la segunda mitad de un párrafo del *Manifiesto,* y hace a un lado la primera parte, a saber: "prácticamente, los comunistas son, pues, el sector más resuelto de los partidos obreros de todos los países, el sector que siempre impulsa adelante a los demás".[71] La lectura del párrafo entero muestra claramente que, para Marx, los comunistas son una vanguardia *teórica y práctica,* cosas que, desde su punto de vista, son inseparables.

A mi juicio, la solución del problema sólo puede desprenderse de un análisis concreto de la relación entre los comunistas cercanos a Marx y el movimiento obrero en 1847-1848. El "partido comunista" del que habla el *Manifiesto* es un partido internacional cuyos embriones son la Liga de los Comunistas y los Fraternal Democrats, es decir, de una parte, una organización compuesta sobre todo de alemanes, pero dispersada por toda Europa, y, de otra parte, una organización concentrada en Londres, pero compuesta de representantes exiliados de grupos obreros y comunistas de varios países del continente. Como no existía partido obrero en Alemania, el problema

[69] Rubel, *Remarques sur le concept de parti prolétarien chez Marx,* en *Revue Française de Sociologie,* año II, núm. 3, julio-septiembre de 1961, p. 176.

[70] *Ibid.,* p. 169.

[71] *Manifiesto comunista,* p. 42.

se planteaba, sobre todo en Inglaterra, en la forma práctica siguiente: ¿cuáles deben ser los lazos entre los Fraternal Democrats, organización comunista de la que formaba parte la sección londinense de la Liga, y el gran partido proletario cartista? Sabemos que el 13 de diciembre de 1847 (es decir, precisamente en el momento en que Marx se encontraba en Londres) los Fraternal Democrats habían decidido, después de casi dos años de vacilación, organizarse formalmente, mediante la adopción de estatutos y la elección de un secretariado compuesto de Harney (Inglaterra), Shapper (Alemania), Jean Michelot (Francia), Peter Holm (Escandinavia), Nemetz (Hungría), A. Schabelitz (Suiza), Oborski (Polonia).[72] A partir de ese momento, los Fraternal Democrats se habían convertido, prácticamente, en "un partido dentro del partido" cartista.

La misma conclusión se desprende de un análisis de las declaraciones de Harney y Jones de que ya hemos hablado. Harney, al escribir sobre los Fraternal Democrats, afirmó: "Rechazamos la idea de la organización de un partido cualquiera *al lado* de los ya existentes en Inglaterra"; Jones, el otro dirigente "marxista" del cartismo, escribía, en febrero de 1848: "Se suponía que era [la Unión de los Fraternal Democrats] un intento de *sustituir al movimiento cartista por otro, de crear un partido dentro del partido*".[73] Es evidente que "sustituir al movimiento cartista por otro" y "crear un partido dentro del

[72] Rothstein, *Chartisme et Trade-unionisme*, p. 138. Es muy probable que Marx haya asistido a esta reunión. La *Chronik* (p. 42) señala "alrededor del 13 de diciembre" como la fecha de su salida de Londres. Sería por lo menos extraño que haya salido el mismo día de una reunión tan importante. Por el contrario, podríamos inclusive sustentar la hipótesis de un lazo entre su presencia en Londres y la decisión de organizar formalmente a los Fraternal Democrats.

[73] *Ibid.*, pp. 136-7, subrayado por mí.

partido" son dos políticas no sólo diferentes sino radicalmente opuestas; además, la descripción que hace Jones (en el mismo texto) de la Unión de los Fraternal Democrats es evidentemente la de un "partido dentro del partido" cartista: "En el momento actual, se sabe que todo miembro de esta Unión debe ser ante todo cartista y que ser cartista es una condición para ser admitido en la Unión".[74]

Volvamos a considerar ahora las frases del *Manifiesto*: "Los comunistas no forman un partido aparte, opuesto a los otros partidos obreros". "Prácticamente, los comunistas son, pues, el sector más resuelto de los partidos obreros", etc. Vemos ahora que estas frases resumen la táctica organizativa que Marx elaboró de común acuerdo con la sección londinense de la Liga y con el ala "marxista" del cartismo: el partido comunista no debe organizarse *al lado,* o en *lugar de,* sino *en* el partido proletario, en su calidad de "fracción" más resuelta y más consciente. En otros términos, los comunistas deben constituir un partido en el partido obrero, lo cual nos permite comprender por qué el *Manifiesto* habla de *partido comunista,* aunque niegue que constituya un "partido distinto, opuesto a los otros partidos obreros"...

Esta situación era no sólo la de los Fraternal Democrats en el cartismo, sino también la de los comunistas alemanes, emigrados a los Estados Unidos, en la National Reform Association, la segunda organización que el *Manifiesto* considera como "partido proletario". En efecto, al constituir una Social Reform Association afiliada a la National Reform Association, los comunistas alemanes de Nueva York formaron también, precisamente, un "partido dentro del partido".[75]

Al proponer la organización de la vanguardia en

[74] *Ibid.*, p. 137.

[75] Véase K. Obermann, *Die Amerikanische Arbeiterbewegung...*, p. 113.

el interior del movimiento de masas, la constitución del partido comunista en el interior del partido obrero, Marx deseaba evitar, a la vez, los escollos del sectarismo utópico, aislado y al margen de las luchas obreras, y los de la disolución pura y simple de los comunistas en la masa proletaria.

En el análisis de estas fórmulas del *Manifiesto* conviene distinguir, pues, la idea esencial: la organización de la vanguardia comunista de manera que se eluda tanto el sectarismo estéril como el "seguidismo" oportunista, de la forma circunstancial y adaptada a las condiciones históricas del momento que tomó en 1848: estructuración del partido comunista como fracción en el seno del partido proletario de masas.

En el siglo XX ha existido una situación semejante en algunos países, durante los años que precedieron y siguieron a la formación de la Tercera Internacional: en Alemania, desde 1917 hasta 1919, la Liga Espartaco (comunista) se mantuvo en el interior del Partido Socialdemócrata independiente ("centrista"). En Inglaterra, hacia 1919-1920, Lenin proponía la adhesión del partido comunista al Labor Party.

Nos queda por determinar qué es lo que asemeja y qué es lo que distingue, según Marx, en 1848, al partido comunista y al partido obrero.

El *Manifiesto* define de la siguiente manera el terreno común a los dos partidos: "El objetivo inmediato de los comunistas es el mismo que el de todos los demás partidos proletarios: constitución de los proletarios en clase, derrocamiento de la dominación burguesa, conquista del poder político por el proletariado".[76] Los dos únicos partidos que el *Manifiesto* considera como "proletarios" son los cartistas y los National Reformers.[77] En su artículo

[76] *Manifiesto comunista*, p. 42.

[77] *Ibid.*, p. 63: "Después de lo dicho en el capítulo II, la posición de los comunistas ante los partidos obreros ya cons-

contra Heizen, de octubre de 1847, Marx presenta a estos partidos de la manera siguiente: "Al igual que en Inglaterra los obreros constituyen un partido político con el nombre de cartistas, los obreros constituyen, en la América del Norte, un partido político con el nombre de National Reformers; y su grito de guerra no es, de ninguna manera: monarquía o república, sino dominio de la clase obrera". [78] El juicio de Marx no era falso: tanto los cartistas como los National Reformers luchaban abiertamente para conquistar el poder político para el proletariado; lo hemos visto ya en relación con los cartistas. Por lo que respecta a la National Reform Association, su congreso de fundación (octubre de 1845) se proponía "dirigir la organización de las masas, para que los obreros pudiesen oponerse al capital y hacer por sí mismos las leyes". [79]

Sin embargo, Marx era plenamente consciente de las limitaciones ideológicas de estos dos movimientos, limitaciones cuyo síntoma más flagrante era su "programa agrario", que pensaba en el retorno de los obreros a la tierra, mediante la compra de pequeñas propiedades. [80] Además, sólo el ala izquierda de estos partidos comprendía la importancia de la unión internacional del proletariado. Por consiguiente, la diferenciación de la vanguardia comunista en el interior del partido obrero era tan necesaria como

tituidos se explica por sí misma, y por tanto su posición ante los cartistas de Inglaterra y los partidarios de la reforma agraria en América del Norte".

[78] *La crítica moralizante o la moral crítica*, en *Œuvres*, III, p. 138; *Werke*, 4, p. 343.

[79] K. Obermann, *Die Amerikanische Arbeiterbewegung...*, p. 113.

[80] En lo que respecta al *Land Scheme* de Feargus O'Connor, véase E. Dolléans, *Le Chartisme*, p. 283. En lo que respecta a la reforma agraria propugnada por el grupo norteamericano, véase la circular de Marx contra Kriege, *Werke*, 4, pp. 8-10.

su participación en la organización política del proletariado.

¿Qué es lo que distigue al partido comunista de los partidos obreros? Marx responde a esta pregunta en un pasaje decisivo del *Manifiesto,* que aparecerá, casi sin cambio de palabra, en el programa de la Tercera Internacional:

"No tienen [los comunistas] intereses algunos que no sean los intereses del conjunto del proletariado.

"No proclaman principios especiales a los que quisieran amoldar el movimiento proletario.

"Los comunistas sólo se distinguen de los demás partidos proletarios en que, por una parte, en las diferentes luchas nacionales de los proletarios, destacan y hacen valer los intereses comunes a todo el proletariado, independientemente de la nacionalidad; y, por otra parte, en que, en las diferentes fases del desarrollo por que pasa la lucha entre el proletariado y la burguesía, representan siempre los intereses del movimiento en su conjunto." [81]

De este texto se desprende claramente que la distinción entre el partido comunista y el partido proletario no es, de ninguna manera, de la misma naturaleza que la que opone a las sectas utópicas y al movimiento obrero. A tales sectas se refiere Marx cuando habla de modelar el movimiento proletario de acuerdo con "principios especiales"; además, Engels, en la edición de 1888, sustituye la palabra "especiales" por la de "sectarios". [82] Ahora bien, los comunistas se sitúan, en relación con el movimiento de masas, precisamente en el polo opuesto de las sectas: representan, en este movimiento, no un principio *particular,* sino sus fines más generales y *universales.* La estructura de este pasaje del *Manifiesto* es la misma que la del texto de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* en la

[81] *Manifiesto comunista,* p. 42.
[82] *Werke,* 4, p. 474.

que al proletariado se le define no como una clase *especial* de la sociedad burguesa, que reclame derechos *especiales,* sino como una esfera que tiene un carácter *universal* por su sufrimiento, etc.

Así, pues, el partido comunista es el representante de los intereses históricos del proletariado internacional, es decir, de la *totalidad;* frente a cada movimiento *parcial,* puramente local o nacional, ideológicamente confuso, estrechamente reivindicativo, sin conciencia de los fines últimos de la lucha de clases, desempeña el papel decisivo de *mediador de esta totalidad.*

El partido comunista es la vanguardia del movimiento obrero, la fracción del proletariado consciente de su misión histórica. Pero no es una "minoría ilustrada" encargada de realizar esta misión en lugar de las masas proletarias:

"Todos los movimientos han sido hasta ahora realizados por minorías o en provecho de minorías. *El movimiento proletario es el movimiento independiente de la inmensa mayoría en provecho de la inmensa mayoría.*" [83]

[83] *Manifiesto comunista,* p. 78; subrayado por mí.

4

PARTIDO, MASAS Y REVOLUCIÓN DE MARX A NUESTROS DÍAS

I. MARX DESPUÉS DE 1848

La teoría de la autoemancipación revolucionaria del proletariado no es un "episodio de juventud", un momento transitorio, abandonado por el Marx de la "madurez". Durante todo el período que va desde 1848 hasta la muerte de Marx, es una de las premisas fundamentales de su actividad política; ilumina y contribuye a dar su verdadera significación a sus grandes combates políticos y político-ideológicos: la revolución alemana de 1848-1850, la lucha contra Lassalle y contra Bakunin, la Comuna de París, la crítica del oportunismo en la socialdemocracia alemana.

Es claro que no se trata, de ninguna manera, de emprender aquí el estudio detallado y preciso del período 1848-1883, sino tan sólo de trazar un programa de tal estudio llamando la atención sobre algunos textos clave, en los que está claramente implícita la teoría de la revolución autoemancipadora.

a] *El "Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas" (marzo de 1850)*

He señalado ya (cap. I) el paralelismo sorprendente entre la evolución de Marx desde la *Rheinische Zeitung* (1842-1843) hasta la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844) y la que lo condujo de la *Neue Rheinische Zeitung* (1848-

1849) hasta el *Mensaje del Comité Central a la Liga* (1850). En los dos casos, la capitulación de la burguesía liberal ante el poder feudal conduce a Marx a la idea de la revolución permanente, abstracta y "filosófica" aún en 1844, pero rigurosa y concreta en 1850; y, lo mismo en 1850 que en 1844, Marx cree que la señal de la revolución proletaria la dará el "canto del gallo galo", es decir, la clase obrera francesa. [1]

La idea central del *Mensaje* es "hacer permanente la revolución" hasta la toma del poder por el proletariado, arrojando del poder, una tras otra, a las clases poseedoras; [2] este tema no está en contradicción con el *Manifiesto,* lo cual sugiere también una continuidad del proceso revolucionario: la revolución burguesa como preludio inmediato de una revolución socialista. La diferencia esencial, en relación con 1848, es que ahora Marx ya no habla de "ponerse al lado de la burguesía", "cuando ésta toma una actitud revolucionaria", por la excelente razón de que ya no cree que la burguesía sea capaz de adoptar una "actitud revolucionaria".

Sin duda alguna, el *Mensaje* es una predicción genial de las revoluciones socialistas del siglo XX, comenzando con la de 1917, y está en contradicción

[1] *Mensaje del Comité Central a la Liga de los Comunistas,* en Marx-Engels, *Obras escogidas en dos tomos,* t. I, p. 111. "[los obreros alemanes] pueden por lo menos tener la seguridad de que esta vez el primer acto del drama revolucionario que se avecina coincidirá con el triunfo directo de su propia clase en Francia, lo que contribuirá a acelerarlo considerablemente".

[2] *Ibid.,* p. 104: "Mientras que los pequeñoburgueses democráticos quieren poner fin a la revolución lo más rápidamente que se pueda, después de haber obtenido, a lo sumo, las reivindicaciones arriba mencionadas, nuestros intereses y nuestras tareas consisten en deber hacer la revolución permanente hasta que sea descartada la dominación de las clases más o menos poseedoras, hasta que el proletariado conquiste el poder del Estado..."

flagrante con el mito arraigado según el cual Marx jamás habría previsto una revolución proletaria en un país capitalista atrasado y semifeudal.

Uno de los críticos burgueses del marxismo, George Lichtheim, sugiere que este esquema de "revolución ininterrumpida" de Marx se inspira en el desarrollo de la Revolución francesa desde 1789 hasta 1794 y que, por consiguiente, es esencialmente *jacobino*. Lichtheim llama al *Mensaje* de marzo de 1850 "breve aberración jacobino-blanquista" de Marx...[3]

Ahora bien, aun cuando es cierto que la teoría de la revolución esbozada en el *Mensaje* saca partido, entre otras cosas, de la experiencia de la Gran Revolución, es totalmente falso caracterizarla como "jacobina" o "jacobino-blanquista"; y esto por dos razones fundamentales:

1) El fin del proceso revolucionario preconizado por el *Mensaje* (la toma del poder por el proletariado) se sitúa precisamente *más allá* de la "democracia pequeñoburguesa", es decir, del jacobinismo;

2) El carácter de este proceso no es ni jacobino ni jacobino-blanquista, sino esencialmente *autoemancipador*.

En efecto, basta con una lectura atenta del *Mensaje* para observar que, en cada momento, el *sujeto* de la acción revolucionaria no es la Liga de los Comunistas, o una minoría de estilo jacobino, sino *los obreros*. Entiéndase bien que esto no significa que la Liga no tenga un papel por desempeñar, en su calidad de vanguardia comunista, ni que el proletariado no tenga necesidad de organizarse en un partido; el papel de la Liga es, precisamente, luchar por la organización del partido obrero de masas, en el interior del cual será la fracción más consciente y más activa, de acuerdo con las concepciones de organi-

[3] G. Lichtheim, *Marxism. An historical and critical study*, F. Praeger, Nueva York, 1962, p. 125.

zación del *Manifiesto*: "En vez de descender una vez más al papel de coro destinado a jalear 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 el núcleo de sociedades obreras, en las que la actitud y los intereses del proletariado puedan discutirse independientemente de las influencias burguesas".[4]

¿Cuáles son las formas que debe cobrar la lucha revolucionaria y autoliberadora de las masas proletarias? Según el *Mensaje,* los proletarios deben constituir su propio poder frente al poder burgués, mediante la constitución de consejos obreros: "Al lado de los nuevos gobiernos oficiales, los obreros deberán constituir inmediatamente gobiernos obreros revolucionarios, ya sea en forma de comités o concejos 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".[5] Subrayamos, de paso, la extraordinaria semejanza entre este programa y los acontecimientos de 1917: organización de los soviets, dualidad del poder, etc. Evidentemente, el poder de estos concejos no puede ejercerse sin armar a los obreros, sin la formación de una "guardia roja". Por consiguiente, "se procederá inmediatamente a armar al proletariado con fusiles, carabinas, cañones y municiones; es preciso oponerse al resurgimiento de la vieja milicia burguesa dirigida contra los obreros.

[4] *Mensaje,* p. 105; véase R. Schlesinger, *Marx, his time and ours,* Routledge and Kegan Paul, Londres, 1951, p. 270.

[5] *Mensaje,* p. 107; en la página 108 se habla de la socialización de los *clubes 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 concejos municipales revolucionarios creados por los mismos obreros". [6]

En conclusión, "la máxima aportación a la victoria final la harán los propios obreros alemanes cobrando conciencia de sus intereses de clase, ocupando cuanto antes una posición independiente de partido e impidiendo que las frases hipócritas de los demócratas pequeñoburgueses les aparten un solo momento de la tarea de organizar con toda independencia el partido del proletariado. Su grito de guerra ha de ser: ¡la revolución permanente!". [7]

En el fondo, el *Mensaje* vuelve a tratar, de manera *práctica, precisa y concreta* los principales temas revolucionarios de las obras de juventud: la teoría de la revolución permanente de 1844, la teoría de la revolución comunista proletaria de 1845-1846, la teoría del partido obrero de 1847-1848. Los vuelve a tratar a la luz de una experiencia histórica real —la revolución alemana de 1848-1850— y el conjunto, con sus desarrollos estratégicos y tácticos, constituye la más extraordinaria prefiguración de las revoluciones socialistas del siglo XX.

b] *Contra el "socialismo de Estado" de Lassalle*

Los historiadores burgueses o socialdemócratas presentan frecuentemente el conflicto entre Marx y Lassalle como una pelea personal o una simple divergencia táctica; un análisis más profundo del problema nos muestra, por el contrario, que su divergencia es fundamental y se sitúa al nivel de los

[6] *Ibid.*, p. 107.
[7] *Ibid.*, p. 111.

presupuestos esenciales de su actividad política.[8]

En efecto, la estructura del pensamiento político de Lassalle es, característicamente, la del socialismo "desde arriba", por gracia de un salvador; se sitúa, por consiguiente, en oposición radical a la teoría marxista de la revolución autoemancipadora.[9]

El punto de partida de este pensamiento es la filosofía de Hegel, que el joven Lassalle había estudiado en Berlín y de la cual conservará sobre todo la concepción del Estado y del papel decisivo de los *welthistorische Individuen.* Una de sus primeras obras, el drama histórico *Franz von Sickingen,* considera las grandes luchas político-religiosas de la Reforma desde el punto de vista de la acción de los "grandes hombres".

Pero fue en el transcurso de su actividad de agitación política de los años 1862-1864 donde sus ideas acerca de la liberación de los trabajadores por intervención del Estado o de un "individuo histórico" pasaron al terreno práctico. Llevado a la dirección de la Asociación General de los Obreros alemanes, Lassalle lanza el lema de "constitución de cooperativas de producción con la ayuda del Estado";

[8] Después de la visita de Lassalle a Londres, en julio-diciembre de 1862, Marx conoció de manera más precisa los planes de Lassalle y afirma en una carta a Engels (7 de agosto de 1862): "Desde el punto de vista político, no estamos de acuerdo en nada, con excepción de algunos fines muy alejados" (Marx, Engels, *Correspondance,* Costes, París, 1933, t. VII, p. 141).

[9] No por casualidad vuelven a Lassalle las tendencias que han abandonado, explícita o implícitamente, la teoría marxista de la autoemancipación revolucionaria del proletariado (tengan o no conciencia de ello).

Acerca del "lassallismo" de la moderna socialdemocracia alemana, véase el artículo de Carlo Schmid (miembro del comité, director de la SPD) sobre el centenario del Partido, aparecido en el periódico *Le Monde* (29 de mayo de 1963). Por lo que respecta al paralelismo entre Lassalle y Stalin, véase L. Goldmann, *Pour une approche marxiste des études sur le marxisme,* en *Annales,* enero-febrero de 1963, p. 116.

éste es, según él, el proceso capaz de culminar en el establecimiento del socialismo. Al mismo tiempo, "coquetea" públicamente con el gobierno real y sostiene conversaciones secretas con Bismarck, al cual promete el apoyo de la Asociación obrera a cambio de una intervención "social" del Estado prusiano.

Por otra parte, íntimamente convencido de su papel mesiánico de "Gran Liberador" de los obreros, Lassalle concentró en sus manos todos los poderes de la Asociación; impuso una estructura de organización ultracentralista, autoritaria, antidemocrática, dictatorial inclusive, que arrebató toda iniciativa, toda actividad, toda autonomía a los miembros y a las secciones locales. [10]

El lazo íntimo entre su mesianismo, la organización autoritaria de la Asociación General de los Obreros alemanes y su relación con Bismarck —tres elementos que se articulan en una estructura coherente de "socialismo desde arriba"— aparece claramente en la carta de Lassalle al "Canciller de Hierro", con fecha del 8 de julio de 1863. En esta carta Lassalle envía, como anexo, los estatutos de la Asociación General, a la que llama "la constitución de mi reino" y que presenta a Bismarck como prueba de la "tendencia instintiva de la clase obrera a la dictadura" y de la posibilidad de que los trabajadores acepten la monarquía como "portador natural de la dictadura social". [11]

La crítica de Marx, cuyas concepciones esenciales son rigurosamente contradictorias de las tendencias de Lasalle, se dirige no sólo contra la táctica de éste,

[10] A. K. Worobjowa, *Aus der Geschichte der Arbeiterbewegung in Deutschland und des Kampfes von Karl Marx und Friedrich Engels gegen Lassalle und das Lassalleanertum 1862-1684*, en *Aus der Geschichte des Kampfes von Marx und Engels für die Proletarische Partei*, Dietz Verlag, Berlín, pp. 264-5.

[11] *Ibid.*, p. 268.

sino también contra los fundamentos mismos de su actividad política.

Al parecer, su primera polémica tuvo lugar en 1859, a propósito del drama de Lassalle titulado *Franz von Sickingen*. En una carta del 19 de abril de 1859, Marx acusa a Lassalle de haberse identificado con su héroe y de haber "puesto a la oposición noble-luterana por encima de la plebeya, *münzeriana*".[12] Algunos años más tarde, Marx compara el papel de Lassalle, que quería "obligar" a Bismarck a anexarse el Schleswig-Holstein, con el de "su propio Sickingen, que quiere obligar a Carlos V a 'ponerse a la cabeza del movimiento' ".[13]

En carta a Kugelmann, del 23 de febrero de 1865, Marx compara igualmente a Lassalle con el marqués de Posa, personaje de Schiller que "defiende al pueblo" ante Su Majestad, Felipe II: "Lassalle quiso desempeñar el papel del marqués de Posa del proletariado con Felipe II de la Marca Ukerana [el rey de Prusia], reservando a Bismarck el papel de alcahuete entre él y la corona prusiana".[14] Lassalle y Bismarck, Von Sickingen y Carlos V, el marqués Posa y Felipe II: el "gran jefe" que quiere convencer al Rey de que libere al pueblo, he ahí la actitud que la ironía corrosiva de Marx condena.

Según Marx, no es la intervención "socialista" de la monarquía prusiana, ni la "ayuda del Estado" las que podrán emancipar a los trabajadores, sino la acción autónoma y revolucionaria del movimiento obrero. En carta a Schweitzer (discípulo de Lassalle, dirigente de la Asociación General de los Obreros alemanes), Marx señala que el "punto central de

[12] *Ibid.*, p. 299.

[13] Carta a Engels, 25 de enero de 1865, en Marx, Engels, *Correspondance*, Costes, París, 1934, t. VIII, p. 216; véase Worobjowa, *op. cit.*, p. 339.

[14] En Marx, *Carta a Kugelmann*, en *Obras escogidas en dos tomos*, t. II, p. 485.

la agitación" de Lassalle era "ayuda del Estado contra acción autónoma", es decir, el mismo lema que "Buchez, jefe del socialismo francés *católico,* había lanzado en 1843 y en los años siguientes contra el movimiento obrero real en Francia". [15] En la *Crítica del programa de Ghota* (1875), Marx escribió: "La 'organización socialista de todo el trabajo' no resulta del proceso revolucionario de transformación de la sociedad, sino que 'surge' de 'la ayuda del Estado', ayuda que el Estado presta a cooperativas de producción *'creadas'* por *él* y no por los obreros. ¡Esta fantasía de que con empréstitos del Estado se puede construir una nueva sociedad como se construye un nuevo ferrocarril es digna de Lassalle!" [16] Estos textos sitúan el verdadero meollo del conflicto entre Marx y el "lassallismo": por una parte, la *ayuda del Estado,* la *intervención de la realeza* prusiana; por otra parte, la *acción autónoma* del movimiento obrero real y la *transformación revolucionaria* de la sociedad.

En la carta a Kugelmann mencionada anteriormente, Marx compara las maniobras de Lassalle con la *Realpolitik* de Miquel y los demás dirigentes del National Verein, partido burgués aliado a la monarquía prusiana. Pero muestra al mismo tiempo que, si tal compromiso es normal para la burguesía, no tiene sentido que la clase obrera, "por la propia naturaleza de las cosas, debe ser sinceramente 'revolucionaria' ". [17] Este mismo tema se encuentra en una carta del 13 de febrero de 1865 a Schweitzer. Marx observa que el partido burgués "se ha des-

[15] En Marx, *Pages choisies pour une éthique socialiste,* Marcel Rivière, París, 1948, p. 222. (Carta a J. B. Schweitzer, 13 de octubre de 1868.)

[16] Marx, *Crítica del Programa de Gotha,* en *Obras escogidas en dos tomos,* t. II, p. 23.

[17] En Marx, *Carta a Kugelmann,* p. 486. Cf. Marx, *Briefe an Kugelmann,* Dietz Verlag, Berlín, 1952, pp. 22-3.

acreditado tristemente al creer que con 'la nueva era' " de Bismarck el gobierno, "por gracia del Príncipe Regente, le había caído del cielo"; pero, añade: "el partido obrero se desacreditará *mucho más aún* al imaginarse que gracias a la era bismarckiana o a cualquiera era prusiana las golondrinas, por gracia del Rey, le caerán asaditas en la boca". Porque —a diferencia de la burguesía— "la clase obrera es *revolucionaria* o no es nada". [18]

Estas tomas de posición de Marx no se expresaron solamente en su correspondencia. En dos declaraciones públicas de febrero de 1865, aparecidas en el *Sozialdemokrat,* órgano de la Asociación General de los Obreros alemanes, firmadas por Marx y Engels, se condenan las maniobras de los discípulos de Lassalle que dirigían la Asociación. En la primera, la crítica es indirecta aún: Marx habla del proletariado parisiense "irreconciliable siempre con el bonapartismo", y que se niega a vender por un plato de lentejas "su progenitura histórica de representante de la revolución"; añade: "recomendamos este modelo a los obreros alemanes". [19] La segunda declaración consagra la ruptura formal entre Marx, Engels y la redacción del *Socialdemokrat;* rechaza firmemente el "socialismo gubernamental real prusiano"; el artículo de Marx en la *Deutsche Brüsseler Zeitung* acerca del comunismo del *Rheinische Beobachter* (12 de septiembre de 1847) se cita como expresión de "la opinión de los suscritos" acerca de la alianza del proletariado con el gobierno. [20] En este artículo, Marx afirmaba que "los comunistas no pueden aliarse con el gobierno, por la simple razón

[18] Citado en la carta a Engels del 18 de febrero de 1865; en Marx, Engels, *Correspondance, loc. cit.,* p. 165; subrayado por mí.

[19] Citado en la carta a Engels del 6 de febrero de 1865, en *ibid.,* pp. 144-5.

[20] Citado en la carta a Engels del 18 de febrero de 1865, en *ibid.,* pp. 166-7.

de que los comunistas son los más revolucionarios entre los partidos revolucionarios alemanes"; y añadía: "Se imaginan que el proletariado desea que lo ayuden, no piensan que no espera ayuda más que de sí mismo". [21]

Finalmente, Marx critica también dos aspectos de la actividad de Lassalle, que lo emparentan con el socialismo utópico premarxista: el mesianismo y el sectarismo. En la carta a Kugelmann, Marx escribe que Lassalle se presentaba a los obreros como un "salvador charlatanesco que les ofrecía llevarles, de un solo salto, a la tierra prometida". [22] y, en carta a Schweitzer, del 13 de octubre de 1868, muestra que, "como todo individuo que pretende llevar en la bolsa una panacea para los sufrimientos de los obreros, él [Lassalle], dio en primer lugar un carácter sectario religioso a su agitación... Cayó en el error de Proudhon al buscar la base real de su agitación no en los elementos reales del movimiento de clases sino pretendiendo prescribir a este último su marcha conforme a una determinada receta doctrinal..." [23]

c] *La Primera Internacional*

Marx definió el sentido que atribuía a la Internacional en el primer considerando del preámbulo a los Estatutos de la Asociación: "la emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos".

[21] *Der Kommunismus des "Rheinischen Beobachters"*, en *Werke*, 4, pp. 191, 195.

[22] En Marx, *Carta a Kugelmann*, p. 486.

[23] En Marx, *Pages choisies...*, p. 223. En su luminoso estudio de 1925 acerca de Lassalle, Lukács muestra: a) que la relación "dirigentes-masas" entrevista por Lassalle es precisamente la que Marx criticaba en Bruno Bauer; b) que el dualismo entre la ciencia y el movimiento obrero en Lassalle encuentra su fundamento metodológico en su "neohegelianismo fichteano". Véase G. Lukács, *Die neue Ausgabe von Lassalles Briefen*, en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Leipzig, 1925, XI, pp. 411, 419.

En nombre de este principio se opuso con intransigencia a todas las tendencias que, en el interior de la Asociación Internacional de Trabajadores, querían constituir sectas utópicas, dogmáticas o conspiradoras al margen del movimiento obrero real.

En carta del 29 de noviembre de 1871 a Bolte, Marx resume la significación de las luchas internas de la Primera Internacional: "La Internacional fue fundada para remplazar las sectas socialistas o semisocialistas por una organización real de la clase obrera con vistas a la lucha. Los estatutos iniciales y el manifiesto inaugural lo muestran a simple vista. Por otra parte, la Internacional no hubiera podido afirmarse si el espíritu de secta no hubiese sido ya aplastado por la marcha de la historia. El desarrollo del sectarismo socialista y el desarrollo del movimiento obrero real se encuentran siempre en proporción inversa. Las sectas están justificadas (históricamente) mientras la clase obrera aún no ha madurado para un movimiento histórico independiente. Pero en cuanto ha alcanzado esa madurez, todas las sectas se hacen esencialmente reaccionarias. Por cierto, en la historia de la Internacional se ha repetido lo que la historia general nos muestra en todas partes. Lo caduco tiende a restablecerse y a mantener sus posiciones dentro de las formas recién alcanzadas. La historia de la Internacional también ha sido una *lucha continua del consejo general* contra las sectas y los experimentos de diletantes que tendían a echar raíces en la Internacional contra el verdadero movimiento de la clase obrera". Como ejemplos de estas "sectas reaccionarias" Marx cita a los proudhonianos mutualistas franceses, a los lassallianos alemanes y a la alianza de la democracia socialista de Bakunin.[24]

[24] En Marx, *Carta a Bolte,* en *Obras escogidas en dos tomos,* t. II, pp. 495-6.

El mismo tema reaparece en la circular contra Bakunin, del Consejo General de la AIT, *Las presuntas escisiones en la Internacional* (1872), en la cual Marx subraya la diferencia esencial entre el "movimiento sectario" —que Bakunin quería restablecer mediante sus múltiples asociaciones secretas— y la "organización real y militante" del proletariado: "La primera fase de la lucha del proletariado contra la burguesía está marcada como movimiento sectario. Tiene su razón de ser en una época en que el proletariado no está todavía lo suficientemente desarrollado como para actuar como clase. Pensadores individuales realizan la crítica de los antagonismos sociales y proponen soluciones fantásticas que la masa de los obreros no tiene más que aceptar, propagar, llevar a la práctica. Por su misma naturaleza, las sectas formadas por estos iniciadores son abstencionistas, extrañas a toda acción real, a la política, a las huelgas, a las coaliciones, en pocas palabras, a todo movimiento de conjunto. La masa del proletariado permanece indiferente siempre o inclusive hostil a su propaganda... Frente a las organizaciones fantasiosas y antagónicas de las sectas, la Internacional es la organización real y militante de la clase proletaria en todos los países, ligados unos con otros, en su lucha común contra los capitalistas, los grandes propietarios de tierras y su poder de clase organizada en el Estado". [25]

Por otra parte, para Marx autoemancipación y revolución eran dos caracteres inseparables de la lucha proletaria. Y si combatió a las tendencias sectarias que olvidaban a la primera, rompió también con las tendencias oportunistas que rechazaban la segunda: por ejemplo, los sindicalistas ingleses Lucraft y Odger, que no querían solidarizarse con la Comuna de París.

[25] En Marx, *Pages choisies*, p. 226.

Los autores burgueses que, como Lichtheim, quieren oponerse al "realismo" de Marx, de 1864, su "utopismo" de 1871,[26] no han comprendido el verdadero sentido de la actividad política de Marx. Lo que ellos llaman "equívoco" es precisamente la unidad indisoluble —cuyos fundamentos filosóficos hemos descubierto en las obras de juventud— entre la revolución comunista y la autoemancipación de los trabajadores, así en la teoría como en la práctica de Marx.

d] *La Comuna de París*

Para Marx, la Comuna de París fue nada menos que la primera manifestación histórica y concreta de aquella revolución comunista "de masas" que había definido en sus obras de juventud como primer momento del proceso en el cual coincide el cambio de los hombres y de las circunstancias: "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 a 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".[27]

Había sido la obra no de una minoría "ilustrada" o de una secta secreta, sino de las *masas obreras* de París: "ya no era posible a los hombres de la defensa reducirla a algunos esfuerzos aislados de las fracciones revolucionarias más conscientes de la clase obrera de París".[28] En respuesta a las calumnias de

[26] G. Lichtheim, *Marxism*, p. 105.

[27] Marx, *La guerra civil en Francia en 1871*, en *Obras escogidas en dos tomos*, Ed. Progreso, Moscú, s.f., t. I, p. 547.

[28] *Premier essai de rédaction*, en *La guerre civile en France, 1871*, Éd. Sociales, París, 1953, p. 208.

la reacción, que presentaba a la Comuna como una conspiración tramada por la Internacional, Marx escribió: "Naturalmente, las cabezas burguesas, con su contextura policiaca se representan a la Asociación Internacional de los Trabajadores como una especie de conspiración secreta con un organismo central que ordena de vez en cuando explosiones en diferentes países. En realidad, nuestra Asociación no es más que el lazo internacional que une a los obreros más avanzados de los diversos países del mundo civilizado. Dondequiera que la lucha de clases alcance cierta consistencia, sean cuales fueren la forma y las condiciones en que el hecho se produzca, es lógico que los miembros de nuestra Asociación aparezcan en la vanguardia". [29]

La Comuna no era ni una conspiración, ni un "golpe de mano": era "el pueblo que actúa por y para sí mismo". [30] El corresponsal del *Daily News* en París no encontró ningún jefe que ejerciese la "autoridad suprema", lo que dio lugar a un comentario irónico de Marx: "Esto extraña al burgués que tiene una inmensa necesidad de ídolos políticos y de 'grandes hombres' ". [31]

En efecto, el poder instaurado por esta revolución autoemancipadora no podía ser un poder de tipo jacobino: era y no podía ser sino, "esencialmente, un gobierno de la clase obrera", "un gobierno del pueblo por el pueblo". [32] "La recuperación por el pueblo y para el pueblo de su propia vida social". [33] Y esto era evidente desde su primer decreto: la supresión del ejército permanente y su sustitución por el pueblo en armas.

Y mientras que los jacobino-blanquistas concebían

[29] *La guerra civil en Francia en 1871*, p. 567.
[30] *Premier essai*, p. 192.
[31] *Premier essai*, p. 206.
[32] *La guerra civil*, pp. 546, 551.
[33] *Premier essai*, p. 212.

la toma del poder como la simple conquista del aparato del Estado, Marx muestra, a partir de la experiencia de la Comuna, que la revolución comunista, obra de los propios trabajadores, no puede más que *romper* este aparato —adecuado para el dominio parasitario *sobre* el pueblo— y poner en su lugar instituciones adecuadas al autogobierno popular. Esto se desprende claramente de la célebre carta a Kugelmann (12 de abril de 1871), que habla de destruir la "máquina burocrática y militar" como "condición previa de toda verdadera revolución popular en el continente", [34] así como del primer ensayo de redacción de *La guerra civil en Francia,* donde Marx escribió: "La Comuna se deshace totalmente de la jerarquía política y sustituye a los amos altaneros del pueblo por servidores a los que siempre puede revocar... sujetos siempre al control del pueblo". [35] El texto definitivo de la circular habla, también él, de "esta nueva Comuna, que viene a destruir el poder estatal moderno", y de "los simples obreros" que, por primera vez, "se atrevieron a violar el monopolio de gobierno de sus 'superiores naturales' ", los poseedores. [36]

Si Marx apoyó, ayudó y defendió a la Comuna, a pesar de su convicción de que estaba condenada al fracaso, a pesar de sus divergencias ideológicas con las corrientes que predominaban en ella (proudhonianos, blanquistas, etc.), a pesar de la oposición de los sindicalistas ingleses miembros de la Internacional, es porque veía en ella la primera manifestación real de aquella autoemancipación comunista y revolucionaria del proletariado cuya forma había prefigurado desde 1846. [37]

[34] Marx, *Carta a Kugelmann,* en *Obras escogidas en dos tomos,* t. II, p. 493.

[35] *Premier essai,* p. 214.

[36] *La guerra civil,* pp. 544, 547.

[37] Shlomo Avineri, en su brillante obra (aunque a veces demasiado neokautskiana) sobre el pensamiento político de

e] *Marx, Engels y la socialdemocracia alemana*

La interpretación, muy corriente, que identifica a Marx y a Engels con la dirección del partido socialdemócrata alemán de los años 1875-1883 no resiste un análisis, por somero que sea, de los acontecimientos.

En efecto, desde la fundación del Partido en 1875 —por la fusión entre el grupo de Eisenach (Liebknecht, Bebel, etc.) y los lassallianos— Marx y Engels llevaron a cabo, juntos, una lucha política rigurosa e intransigente contra las tendencias oportunistas, reformistas y pequeñoburguesas que se manifestaron en la socialdemocracia alemana, tendencias a las

Marx, sostiene la hipótesis extravagante de que los borradores de *La guerra civil en Francia* "ofrecen indicaciones claras de que Marx consideraba la Comuna no como un asunto de la clase obrera sino como una asonada pequeñoburguesa y democrático-radical", lo cual no expresó en la versión final (publicada) del *Manifiesto* porque, después de todo, "una elegía no es el momento oportuno para una autopsia". (S. Avineri, *The social and political thought of Karl Marx,* Cambridge University Press, 1969, p. 247.)

Ahora bien, los borradores de *La guerra civil* muestran que, para Marx, la Comuna era no una "asonada pequeñoburguesa", sino, al contrario, "la mayor revolución del siglo" (Marx, *Entwürfe zum "Bürgerkrieg in Frankreich",* en *Werke,* 17, p. 538), cuyo carácter *obrero* se afirma explícitamente: "La bandera roja enarbolada por la Comuna no corona, en verdad, más que al gobierno de los obreros de París. ¡Han proclamado la emancipación del trabajo y la subversión de la sociedad como su fin! ¡Pero el verdadero carácter 'social' de su República no consiste más que en esto: en que los obreros han gobernado la Comuna!" (*Werke,* 17, p. 556).

También según Avineri, "en efecto, no hay nada proletario en la legislación social de la Comuna, con excepción de la abolición del trabajo nocturno en las panaderías. En la sección del borrador que se ocupa de la legislación relativa a la clase obrera, Marx no puede mostrar más que algunas leyes contra la prostitución y la abolición de algunos pagos que eran vestigios de la legislación feudal. En cambio, dedica mucho más espacio a un subcapítulo titulado 'Medidas para la

cuales inclusive sus más íntimos colaboradores (Liebknecht y Bebel) hacían graves concesiones.

Si hacemos a un lado el asunto del programa de Ghota, que se relaciona aún con la lucha contra el lassallismo, el episodio más representativo de las divergencias entre Marx, Engels y los sectores reformistas del Partido es el combate librado hacia 1877-1880 contra los intelectuales "contrarrevolucionarios" (grupo de Zurich) y el ala derecha de la fracción parlamentaria, combate que estuvo a punto de culminar en la ruptura formal y pública con la dirección del PSD alemán.

En carta del 19 de octubre de 1877 dirigida a F. A. Sorge, Marx se queja de que "en Alemania haya prevalecido un espíritu 'podrido' en nuestro Partido, no tanto en la masa como entre los jefes". Critica en particular las concesiones hechas por los "jefes" a "toda una banda de estudiantes inmaduros y de doctores demasiado sabios que quieren darle al socialismo un giro 'ideal más alto' ". El representante típico de la "banda", según Marx, era el doctor Höchberg, que editaba en Zurich el periódico *Zu-*

clase obrera, pero sobre todo para la clase media' " (Avineri, *ibid.*, p. 248).

Esto merece algunas observaciones:

a) En primer lugar, el espacio consagrado a subcapítulos difícilmente puede ser un argumento concluyente, pero de todas maneras el subcapítulo titulado "Medidas para la clase obrera" cuenta (en la edición alemana, *Werke*) 51 líneas y el de las "Medidas para la clase obrera, pero sobre todo para la clase media", solamente 31...

b) Una de las medidas mencionadas por Marx en la sección acerca de la legislación relativa a la clase obrera (medida que es mucho más significativa que los decretos sobre los panaderos, y otros, citados por Avineri) es la creación, por la Comuna, de un comité encargado de estudiar los medios mejores para "transferir los talleres y fábricas abandonados a cooperativas de obreros" (*Werke*, 17, p. 528).

c) Marx, en varias ocasiones, insistió en que no fue tanto la legislación social lo que dio su carácter de clase a la Comuna como la naturaleza obrera del poder.

kunft (Porvenir), persona a la cual Marx calificó de "miserable".[38]

El mismo Höchberg publicó, en 1879, en el *Jahrbuch für Sozialwissenschaft und Socialpolitik* —que editaba con el seudónimo de "doctor Ludwig Richter"— un artículo redactado por él, C. A. Schramm y E. Bernstein (desde entonces...), artículo que propone una "revisión" de la política del Partido, la renuncia a su carácter "estrechamente obrero", a sus tendencias demasiado revolucionarias, etc.

En esa misma época, un diputado socialdemócrata, Max Kayser, pronunció en el Reichstag un discurso favorable a las leyes proteccionistas de Bismarck. Habiendo sido severamente criticado su discurso por un amigo de Marx y Engels, Hirsch, en su periódico titulado *La Linterna,* la fracción parlamentaria y la dirección del Partido se declararon solidarias de Kayser.

Frente a estos dos síntomas graves del "espíritu podrido" en la dirección del Partido, Marx y Engels decidieron que había llegado el momento de declararse, exigiendo del grupo de Leipzig (Bebel, Liebknecht, Bracke, etc.) la condena de las tendencias reformistas (en particular, del *Jahrbuch* de Höchberg) o, dado el caso, desconociendo públicamente la dirección del Partido. En carta a Engels, del 10 de septiembre de 1879, Marx escribió: "Comparto totalmente tu punto de vista, de que no se puede perder más tiempo en hacer saber, brutalmente y sin miramientos, nuestra opinión sobre el carácter obsoleto del *Jahrbuch,* es decir, *pro nunc* en 'notificar', en negro sobre blanco, a las gentes de Leipzig. Si continúan de la misma manera con su 'órgano del Partido', debemos desconocerlos públicamente. En

[38] En Marx, Engels, *Critique des Programmes de Gotha et d'Erfurt* (1891), Éd. Sociales, París, 1950, p. 107.

estos asuntos no se puede andar con contemplaciones". [39]

Una semana más tarde, Marx y Engels enviaban a Bebel y a los demás dirigentes de Leipzig una carta circular, que exponía "en negro sobre blanco su punto de vista". Este escrito, que pertenece a la categoría de los documentos olvidados del marxismo, [40] ofrece un interés considerable: las tendencias que se critican son precisamente las que caracterizarán a la socialdemocracia reformista del siglo XX y, por casualidad, se enjuicia especialmente al precursor del revisionismo, Bernstein... A mi juicio, la circular de septiembre de 1879 es decisiva: vemos a Marx en una de las últimas batallas políticas de su vida, defender, con claridad e intransigencia, los mismos principios políticos que hemos puesto al descubierto en sus obras de juventud: revolución socialista y autoemancipación del proletariado.

En primer lugar, la carta circular se ocupa del asunto Kayser; después de manifestar su conformidad con las críticas de Hirsch, Marx y Engels afirman que estas críticas no perdieron nada de su valor, antes bien todo lo contrario, porque la fracción parlamentaria se haya solidarizado con Kayser. Preguntan a sus amigos de Leipzig: "¿La socialdemocracia alemana padece realmente la enfermedad parlamentaria y cree que gracias al sufragio universal el Espíritu Santo desciende sobre los elegidos y transforma las sesiones de las fracciones en concilios infalibles, y las resoluciones de las fracciones en dogmas inviolables?" [41]

[39] En Marx-Engels, *Briefwechsel 1868-1883, MEGA,* III/4, Marx-Engels Verlag, Berlín, 1931, p. 497.

[40] Fue publicado por primera vez en 1931, en la revista *Die Kommunistische Internationale.* No hay traducción al francés, salvo algunos extractos publicados por Rubel en *Pages choisies pour une éthique socialiste.*

[41] *Pages choisies,* pp. 231-2; véase *Werke,* 19, p. 157.

Pero, sin duda, la parte más significativa del documento es la que trata del asunto Höchberg-Bernstein-Schramm. Resumiendo irónicamente las tesis del artículo del *Jahrbuch*, Marx y Engels escriben:

"De creer a estos señores, el partido socialdemócrata no debe ser un partido exclusivamente obrero, sino un partido universal, abierto a 'todos los hombres llenos de un verdadero amor por la humanidad'. Lo demostrará, ante todo, abandonando las vulgares pasiones proletarias y colocándose bajo la dirección de burgueses instruidos y filántropos 'para difundir el buen gusto' y 'para aprender el buen tono'...

"El socialismo alemán 'se ha preocupado demasiado por conquistarse a las *masas,* olvidándose de hacer una propaganda enérgica (!) en las llamadas capas superiores de la sociedad'. Pues el partido 'carece aun de hombres capaces de representarlo en un parlamento'. Sin embargo es 'deseable y necesario confiar los mandatos a hombres que dispongan de tiempo suficiente para familiarizarse plenamente con los temas principales. El simple obrero y el pequeño artesano... muy rara vez cuentan con el ocio necesario'.

"Así, pues, ¡votad por los burgueses!

"En pocas palabras, la clase obrera, por sí misma, es incapaz de liberarse. Por consiguiente, debe caer bajo la dirección de burgueses 'instruidos y desahogados' que son los únicos que tienen 'oportunidad y tiempo' para familiarizarse con los intereses de los obreros. Además, no hay que combatir para nada a la burguesía sino que, al contrario, hay que *conquistársela* mediante una propaganda enérgica.

"Si se quiere conquistar a las capas superiores de la sociedad, o a sus elementos bien intencionados, al menos, no se les debe asustar de ninguna manera. Los tres hombres de Zurich creen haber realizado un descubrimiento tranquilizador:

" 'El Partido muestra precisamente ahora, bajo el peso de la ley antisocialista, que *no está dispuesto* a seguir el camino de la revolución violenta, sangrienta, sino... el camino de la legalidad, es decir, de la *reforma*'.

"...Si Berlín fuese, una vez más, tan inculto como para realizar un 18 de Marzo (1848), los socialdemócratas, en lugar de participar en la lucha como 'mendigos apasionados de barricadas' (p. 88) deberían seguir más bien el 'camino de la legalidad', retirar las barricadas y, en caso de necesidad, marchar junto al magnífico jefe supremo del ejército contra las masas estrechas, rudas, incultas. O bien, si estos señores afirman que no quisieron decir tal cosa, ¿qué es lo que quisieron decir?...

"El programa no será *abandonado* sino simplemente aplazado, por tiempo indeterminado. Se lo adopta no por sí mismo y para el presente sino a título póstumo, como un legado destinado a futuras generaciones. Mientras espera, se emplea 'toda su fuerza y toda su energía' en toda suerte de remiendos y composturas de la sociedad capitalista, para hacer creer que se está haciendo algo y para que la burguesía no se asuste." [42]

La circular termina con una verdadera declaración de fe de Marx y de Engels, y con una amenaza, nada velada, de ruptura:

"Por lo que a nosotros respecta, y en virtud de todo nuestro pasado, sólo nos queda abierto un camino. Desde hace cerca de 40 años hemos señalado que la lucha de clases es el motor más decisivo de la historia y sobre todo hemos señalado que la lucha social entre la burguesía y el proletariado es la gran palanca de la revolución social moderna. Por consiguiente, de ninguna manera podemos asociarnos con personas que quieren suprimir del mo-

[42] *Pages choisies,* pp. 232-5, y *Werke,* 19, pp. 157-62.

vimiento esta lucha de clases. En ocasión de la creación de la Internacional, formulamos la divisa de nuestro combate: la emancipación de la clase obrera será obra de la propia clase obrera. Por consiguiente, no podemos hacer viaje común con personas que declaran abiertamente que los obreros son demasiado incultos para liberarse a sí mismos, y que deben ser liberados desde arriba, es decir, por grandes y pequeños burgueses filántropos. Si el nuevo órgano del Partido adopta una actitud que corresponda a la opinión de estos señores (Höchberg y compañía), se vuelve burgués y no proletario, la único que nos restará, por doloroso que sea para nosotros, será declararnos públicamente en contra y romper la solidaridad, gracias a la cual hemos representado al Partido alemán frente al extranjero".[43]

Señalemos, de pasada, que el parlamentarismo reformista de Höchberg y Bernstein, aunque en apariencia sea exactamente lo contrario del jacobino-babouvismo, comparte con él un rasgo decisivo: emancipación de los trabajadores, no por ellos mismos, sino "desde arriba" gracias a una minoría ilustrada. Para los discípulos de Buonarroti, esta minoría es la secta conspirativa y los "dictadores sociales"; para los prerrevisionistas de 1879, son los "burgueses cultivados" y los diputados del Reichstag...

Contra la "banda" de Höchberg y Bernstein, Marx y Engels, en la circular de 1879, se declaran decididamente revolucionarios (ni siquiera renuncian a las tradicionales barricadas...) e irreductiblemente fieles a la divisa de la Internacional (a la que llaman francamente "divisa de nuestro combate"), es decir, al principio de la autoemancipación proletaria. Esta resolución y esta fidelidad se manifiestan "rotundamente y sin contemplaciones", aun corriendo el riesgo de una ruptura con sus mejores amigos y discípulos en Alemania.

[43] *Pages choisies*, p. 235, y *Werke*, 19, pp. 165-6.

En carta a Sorge, escrita dos días después de la circular, Marx vuelve a tratar las ideas esenciales. A propósito de la actitud de la dirección del partido en el asunto Kayser, escribe especialmente: "Hasta qué punto se los ha tragado ya el parlamentarismo lo podrás ver, entre otras cosas, en esto: acusan a Hirsch de un gran crimen. ¿De cuál? De haberle pegado un poquito a Kayser, en su *Linterna,* por razón de su discurso relativo a la ley aduanera de Bismarck... Sea lo que fuere, están desde ahora hasta tal punto afectados de idiotismo parlamentario que creen estar *por encima de la crítica,* y truenan contra la crítica como si fuese un crimen de lesa majestad". [44]

Por lo que respecta al grupo de Zurich (Höchberg, Bernstein, Schramm, Viereck y Singer), los define diciendo que son personas que "en teoría, cero, en la práctica, buenos para nada, que quieren arrancarle los dientes al socialismo (que arreglan para su conveniencia según las recetas de la Universidad) y sobre todo al partido socialdemócrata, ilustrar a los obreros o, como dicen, suministrarles 'elementos de educación' mediante su confusa semiciencia, y, sobre todo, hacer respetable al Partido ante los ojos de los burgueses conformistas (*Spiessbürger).* Son pobres habladores contrarrevolucionarios". [45]

El jefe de la "banda", Höchberg, es presentado por Marx como "un hombre de evolución 'pacífica' ", que "espera la emancipación proletaria, propiamente dicha, únicamente de los 'burgueses cultos', es decir, de sus iguales". Por lo que respecta a su artículo en

[44] Carta de Marx a Sorge, 19 de septiembre de 1871, en *Correspondance F. Engels, K. Marx et divers,* Costes, París, 1950, t. I, p. 247.

[45] *Ibid.,* p. 245. Véase el original en *Briefe und Auszüge aus Briefen von J.P. Becker, J. Dietzgen, F. Engels, K. Marx u. a. an F.A. Sorge u. a.* Dietz Verlag, Stuttgart, 1960, pp. 162-6.

el *Jahrbuch,* Marx considera "que nunca se ha impreso nada más deshonroso para el Partido".[46]

En resumen, "tal vez ocurra que Engels y yo nos veamos obligados a lanzar una 'declaración pública' contra las gentes de Leipzig, y sus aliados de Zurich..."[47]

El conflicto se prolongó hasta 1880, y Marx y Engels se negaron a colaborar en el nuevo órgano central del Partido, el *Sozialdemokrat,* mientras participasen en él las tendencias oportunistas, a pesar de las invitaciones repetidas e insistentes de Bebel y Liebknecht. Todavía en noviembre de 1880 Marx escribía a Sorge para quejarse de la "manera miserable" como se dirigía el "sedicente órgano del partido, el *Sozialdemokrat* de Zurich".[48]

II. DESPUÉS DE MARX: DE LENIN AL CHE GUEVARA

Es evidente que no se trata, de ninguna manera, de emprender aquí el estudio general de las teorías marxistas del siglo XX, consagradas a la problemática de la autoemancipación revolucionaria y de la relación masas proletarias-partido comunista. El cuadro que trazamos será muy parcial: faltará, entre otros, el estudio de los principales pensadores de la socialdemocracia de la preguerra (Plejanov, Kautski, etc.), así como el de Stalin y sus discípulos; faltará sobre todo un análisis del pensamiento tan rico y complejo de Mao Tse-tung, que en mi opinión debe estudiarse en otro contexto. Esbozaremos también algunas hipótesis y sugerencias —una vez más, muy someras— en lo que respecta a los marcos sociales de las diversas teorías. Por lo que toca a las teorías

[46] *Ibid.,* p. 246.
[47] *Ibid.,* p. 244.
[48] *Ibid.,* p. 250.

mismas, las analizaremos a través de tres temas esenciales, estrechamente vinculados entre sí: 1) niveles de la conciencia de clase; 2) relación entre el partido y las masas, particularmente en el transcurso de la revolución; 3) estructura interna del partido.

Me parece que los pensadores elegidos (Lenin, Rosa Luxemburgo, Gramsci, Lukács, Trotski, Guevara) pertenecen a una misma "corriente" en el interior del marxismo, corriente que vuelve a tomar, a la luz de las condiciones del siglo XX, las tesis de Marx sobre la revolución comunista y la autoemancipación del proletariado; corriente contradictoria y matizada, en el interior de la cual Lenin y Rosa Luxemburgo representan dos polos parcialmente opuestos, parcialmente complementarios, pero fundamentalmente *homogéneos.*

a] *El centralismo de Lenin*

Los escritos de Lenin sobre los problemas de organización del partido socialdemócrata ruso en el período 1900-1904 —particularmente *¿Qué hacer?* (1902) y *Un paso adelante, dos pasos atrás* (1904)— constituyen un conjunto coherente que expresa una concepción típicamente "centralista" del movimiento socialista.

Se suele explicar esta tendencia en razón de las "fuentes rusas del bolchevismo": el maquiavelismo y la omnisciencia de los jefes de Netchaiev, el "subjetivismo" de Lavrov y Mijailovski, el jacobino-blanquismo de Tkatchev, etc.[49] En efecto, es indiscutible que las tradiciones del siglo XIX ruso —sobre todo estructura conspirativa del grupo terrorista Na-

[49] Véase Michel Collinet, *Du bolchevisme,* Éd. Le livre Contemporain, Amiot-Dumont, París, 1957; Nicolas Berdiaev, *Les sources et le sens du communisme russe,* Gallimard, París, 1963; David Shub, *Lenin,* Mentor Book, Nueva York, 1951; G. Lichtheim, *Marxism,* Praeger, Nueva York. 1962.

rodnaia Volia ("la voluntad del pueblo") son uno de los marcos socioculturales de las teorías desarrolladas en *¿Qué hacer?* El propio Lenin lo reconoce, en la medida en que no oculta su admiración por el grupo Tierra y Libertad (precursor de la Narodnaia Volia formado en 1876 por los populistas y Plejanov) al cual consideraba como una "magnífica organización" "que debería servirnos a todos de modelo".[50] Por último, los herederos directos de los "narodniki", los socialrevolucionarios, futuros enemigos mortales del bolchevismo, aprobaban entusiastamente el centralismo de Lenin antes de 1905.[51]

Sin embargo, hay que cuidarse de las caricaturas del tipo "Lenin igual Netchaiev" y, sobre todo, no hay que olvidar que las "fuentes" no explican gran cosa, sino que, por el contrario, piden ser explicadas. O dicho de otra manera, hay que mostrar por qué Lenin se inspiró, precisamente en el período 1901-1904, en los esquemas centralistas de los "blanquistas" rusos del siglo XIX.

Me parece que en las condiciones particulares del movimiento socialdemócrata ruso, antes de 1905, hay que buscar las bases sociales de las teorías de Lenin:

a) Carácter aislado, cerrado, extremadamente minoritario y principiante de la socialdemocracia, reducida a unos cuantos círculos pequeños de "revolucionarios profesionales", relativamente separados del movimiento de masas, que entonces era de tendencia más "economicista" que política;

b) dispersión, división y desorganización de los núcleos socialdemócratas;

[50] V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, Editorial Progreso, Moscú, s.f., p. 133.

[51] Véase Isaac Deutscher, *Trotsky. 1: Le prophète armé*, Julliard, París, 1962, p. 137. Uno de ellos escribió a propósito de *¿Qué hacer?*: "Aquí se borra toda línea de demarcación entre las narodo-voltny y los socialdemócratas" (véase *Qué faire?*, Éd. du Seuil, 1966, p. 248: *"Que faire?" et les socialistes révolutionnaires*).

c) clandestinidad rigurosa del movimiento, frente a la represión policiaca del régimen zarista y, por consiguiente, carácter restringido, "profesional" y no democrático de la organización. Además, el propio Lenin presenta las exigencias de la lucha clandestina como una de las principales justificaciones de sus tesis centralistas; [52]

d) el combate de los dirigentes socialdemócratas reunidos en la vieja *Iskra* de antes de 1903 —y de Lenin en particular— contra la tendencia "economicista" (Martinov, Akimov, los periódicos *Rabotachaia Misl* y *Rabotcheie Dielo*), que tendían a reducir el movimiento obrero al sindicalismo y a la lucha por las reformas, y se negaban a poner en la orden del día el combate político revolucionario. Los "economicistas" se caracterizaban por el culto de la espontaneidad sindicalista de las masas obreras no politizadas y, por consiguiente, negaban la necesidad de una organización clandestina centralizada. Más tarde, Lenin subrayará en varias ocasiones que no se puede comprender *¿Qué hacer?* más que en el contexto específico de una polémica contra el "economicismo".

El fundamento teórico más general de las concepciones, en materia de organización, de *¿Qué hacer?* y de *Un paso adelante, dos pasos atrás* es la distinción radical que Lenin establece entre dos formas de la conciencia de clase del proletariado, diversas por su naturaleza y por su origen histórico:

1) Las formas "espontáneas" de esta conciencia, que brotan orgánicamente de las primeras luchas proletarias, al principio con carácter emocional —"expresión de la desesperación y de la venganza"— para alcanzar más tarde su pleno desarrollo en "una conciencia tradeunionista, es decir, la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchar contra

[52] *¿Qué hacer?*, pp. 132, 139, 156, 164, etc.

los patronos, reclamar del gobierno la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para los obreros, etc." [53] Estas reacciones constituyen el nivel más elevado de la conciencia que la clase obrera puede alcanzar por sí misma, entregada a sus propias fuerzas, en el interior de la esfera limitada de las luchas económicas y de las relaciones entre obreros y patronos. Inclusive cuando esta conciencia cobra carácter político, es totalmente extraña a la política socialista, pues se limita a la lucha en pro de reformas jurídico-económicas (derecho de huelga, leyes de protección del trabajo, etc.).

2) La conciencia socialdemócrata, que no surge espontáneamente en el movimiento obrero, sino que es introducida "desde fuera" por los intelectuales socialistas, originarios de las clases poseedoras. No se impone sino a través de un combate ideológico, contra la espontaneidad y las tendencias "sindicalistas" del proletariado, que lo conducen a una esclavización respecto de la ideología burguesa. [54] La con-

[53] *Ibid.*, p. 31.

[54] *Ibid.*, pp. 31, 40, 41-2. En sus orígenes, la tesis de la introducción del socialismo "desde fuera" no es de Lenin, sino de Kautsky. En *¿Qué hacer?* Lenin cita aprobativamente la frase siguiente de Kautsky (al que, en aquel tiempo, consideraba como *el* gran marxista ortodoxo): "Pero el portador de la ciencia no es el proletariado, sino la *intelectualidad burguesa*: es del cerebro de algunos miembros de esta capa de donde ha surgido el socialismo moderno, y han sido ellos quienes lo han trasmitido a los proletarios destacados por su desarrollo intelectual, los cuales lo introducen luego en la lucha de clase del proletariado allí donde las condiciones lo permiten. De modo que la conciencia socialista es algo introducido desde fuera (*von Aussen Hineingetragenes*) en la lucha de clase del proletariado, y no algo que ha surgido espontáneamente (*urwüchsig*) dentro de ella. De acuerdo con esto, el viejo programa de Heinfeld decía, con todo fundamento, que es tarea de la socialdemocracia el llevar al proletariado la *conciencia* de su situación (literalmente: llenar al proletariado de ella) y de su misión" (*¿Qué hacer?*, p. 39).

ciencia socialista es, esencialmente, la conciencia del antagonismo fundamental entre los intereses del proletariado y el régimen político social existente. Atrae no sólo la atención de la clase obrera sobre sí misma, sino también sobre las relaciones de todas las clases entre sí, sobre el conjunto de la sociedad de clases, e inserta cada acontecimiento singular en el marco general de la explotación capitalista. [55]

A partir de este análisis de la estructura de la conciencia de clase del proletariado construirá Lenin su teoría del partido, la cual se propone la institucionalización, en términos organizativos, de los diferentes niveles de conciencia.

En primer lugar, Lenin establece una línea clara de demarcación entre el partido y la clase, la vanguardia-organización y el movimiento-masa, la minoría consciente y la mayoría vacilante en el seno del proletariado; al mismo tiempo, trata de crear lazos entre los dos compartimientos. En *Un paso adelante, dos pasos atrás,* sugiere cinco niveles jerarquizados, según el grado de organización y de conciencia.

En el partido:

1) las organizaciones revolucionarias (profesionales);

2) las organizaciones de obreros (revolucionarios).

Fuera del partido:

1) las organizaciones de obreros ligadas al partido;

2) las organizaciones de obreros no ligadas al partido, pero sometidas de hecho a su control y dirección;

3) los elementos no organizados de la clase obrera que obedecen, durante las grandes manifestaciones de la lucha de clases, a la dirección de la socialdemocracia. [56]

Los principios que constituyen el esquema de las

[55] *¿Qué hacer?,* pp. 29-98.

[56] *Un paso adelante, dos pasos atrás,* en *Obras escogidas en tres tomos,* Editorial Progreso, Moscú, s.f., t. 1, p. 334.

relaciones entre el partido y las masas son aplicados igualmente por Lenin a la estructura interna de la organización revolucionaria, mediante la elaboración de las reglas siguientes:

a) el contenido político de la lucha socialdemócrata y la clandestinidad obligatoria de su acción exigen que la organización de los revolucionarios "debe estar formada, en lo fundamental, por hombres entregados profesionalmente a las actividades revolucionarias", a diferencia de las grandes organizaciones adaptadas a la lucha económica, que deben ser lo más amplias posible; [57]

b) por las mismas razones, es imposible dar un carácter "democrático" al partido (con elecciones, control sobre los dirigentes, etc.). La estructura del partido debe ser "burocrática" y centralista, fundada en el principio de la construcción del partido desde "la cúspide hasta la base", de "arriba abajo". El democratismo, el autonomismo, el principio de organización "de abajo arriba" son patrimonios del oportunismo en la socialdemocracia; [58]

c) por consiguiente, la dirección del partido debe quedar en manos de un grupo de jefes "firmes y resueltos", "profesionalmente preparados e instruidos por una larga práctica". Los peores enemigos de la clase obrera son los demagogos que siembran la desconfianza respecto de los jefes y "excitan los malos instintos, de la multitud"; [59]

d) finalmente, una disciplina de hierro debe regir la vida interna del partido, disciplina para la cual los obreros están naturalmente preparados gracias a la "escuela" de la fábrica, pero a la cual la pequeña burguesía, anárquica por el hecho de sus propias condiciones de existencia, trata de escapar. [60]

[57] *¿Qué hacer?*, p. 123.
[58] *Un paso adelante*, pp. 282-3, 447.
[59] *¿Qué hacer?*, p. 121.
[60] *Un paso adelante*, p. 442.

Frente a sus adversarios en la socialdemocracia, que lo acusaban de "jacobinismo" en el plano de la organización, Lenin respondía que el socialdemócrata revolucionario no era más que un "jacobino, indisolublemente ligado a *la organización* del proletariado". [61]

Sin duda, los escritos de Lenin durante el período 1902-1904 constituyen un todo coherente, que debe estudiarse como tal; sin embargo, ¿acaso este todo constituye "lo esencial del bolchevismo" o "la expresión acabada del leninismo", como pretenden muchos de sus partidarios y de sus adversarios?

Durante la época "staliniana" *¿Qué hacer?* fue traducido y difundido por todo el movimiento comunista internacional como la última palabra de Lenin acerca de los problemas de organización. [62] Ahora bien, Lenin, en 1921, consideraba que la traducción de esta obra no era "deseable", y exigía que una eventual publicación en lenguas no rusas fuese acompañada por lo menos de un "buen comentario", "para evitar falsas interpretaciones". [63]

Desde 1907, en un nuevo prólogo, Lenin expresaba sus reservas acerca de este texto, y subrayaba que contenía expresiones "más o menos torpes o imprecisas", que no se le debería separar "de la situación determinada que le dio nacimiento, en un período ya lejano del desarrollo de nuestro partido", y por último que era "una obra de polémica dirigida contra los errores del economicismo y que es desde este punto de vista como hay que apreciarla". Por otra parte,

[61] *Ibid.*, p. 435.

[62] En la historia del Partido Comunista de la Unión Soviética (bolchevique), escrita por inspiración directa de Stalin, se dice que "las tesis teóricas expuestas en *¿Qué hacer?* se han convertido en el fundamento de la ideología del partido bolchevique" (véase, *History of the CPSU (b)*, curso breve, Moscú, 1939, p. 38).

[63] Tony Cliff, *Rosa Luxemburg*, International Socialism, Londres, 1959, p. 48.

Lenin proclama que nunca pensó en "erigir el programa, en principios especiales, a las fórmulas de *¿Qué hacer?*". Sugiere que estas fórmulas correspondían a la época en que la socialdemocracia estaba encerrada en el marco estrecho de los "círculos", y añade: "Sólo la afluencia de elementos *proletarios* en el partido así como la acción de masas abierta hará que desaparezca toda huella de la mentalidad de los círculos, que en el momento actual no es más que una traba. Y el principio de una organización democrática, proclamado por los bolcheviques, en noviembre de 1905, en la *Novaia Xizn,* cuando las circunstancias permitieron la acción abierta, ha sido ya, en el fondo, una ruptura irreparable con lo que había de periclitado en los antiguos círculos".[64]

Evidentemente, este cambio profundo de las tesis de Lenin entre 1904 y 1907 guarda relación estrecha con un acontecimiento histórico que se sitúa entre estas dos fechas y que ha mostrado la prodigiosa iniciativa política de las masas obreras rusas: la revolución de 1905-1906. Para convencerse de esto basta con leer los escritos de Lenin durante 1905, que esbozan toda una nueva visión de conjunto del movimiento obrero y socialdemócrata, concepción que no es lejana, en ocasiones, de la de Rosa Luxemburgo.

En primer lugar, Lenin ya no habla de conciencia "introducida desde fuera", sino de una toma de conciencia de las masas por su *propia práctica,* por su experiencia revolucionaria concreta: "las masas... intervienen activamente en la escena y combaten. Estas masas se educan a través de la práctica, ante los ojos de todos, a fuerza de ensayos, de tanteos, a jalones, poniéndose a prueba y poniendo a prueba a sus ideólogos... nada se podrá comparar jamás, por lo que respecta a la importancia, a esta educación directa de las masas y de las clases en el trans-

[64] Lenin, Prefacio (1907) de *Que faire?,* Librairie de l'Humanité, París, 1925, pp. ix-xv.

curso mismo de la lucha revolucionaria".[65] En su célebre artículo de enero de 1905. "El comienzo de la revolución en Rusia", escribió, a propósito del "domingo sangriento" del 9 de enero en San Petesburgo: "La educación revolucionaria del proletariado, en el espacio de un día, ha hecho más progresos que los que podría haber realizado en meses y años de existencia monótona, gris y sumisa".[66] Hacia fines de 1905, llega hasta el extremo de afirmar que "*la clase* obrera es socialdemócrata *por instinto, de modo espontáneo,* y en diez años largos bajo la socialdemocracia ha hecho mucho, muchísimo, para convertir esa espontaneidad en conciencia".[67] Ve ahora la relación entre los dirigentes y la clase de una manera nueva, y subraya, en un comentario de 1906 sobre la insurrección de Moscú (diciembre de 1905), que "la modificación de las condiciones objetivas de la lucha, y, por consiguiente, la necesidad de pasar de la huelga a la insurrección fueron sentidas por el proletariado antes de serlo por sus dirigentes. Como siempre, la práctica precedió a la teoría".[68]

[65] "Jornada revolucionaria" (enero, 1905), en *Œuvres complètes,* Éd. Sociales Internationales, París, 1928, vol. VII, p. 105.

[66] Lenin *Œuvres,* Éd. Sociales, París, 1964, t. 8, p. 90.

[67] Lenin, *Sobre la reorganización del partido* (1905), en *Obras escogidas en tres tomos,* t. 1, p. 585 (subrayado por mí). Véase también el articulo de noviembre de 1905, "Partido socialista y revolucionarios sin partido": "La situación particular del proletariado en la sociedad capitalista conduce al hecho de que la aspiración de los trabajadores al socialismo y a su unión con un partido socialista surgió con fuerza espontánea desde las primeras etapas del movimiento" (en R. Garaudy, *Lénine,* PUF, París, 1968 pp. 27-8).

[68] En un ensayo de 1907, Lenin compara la actitud de Marx respecto de la Comuna con la de los dirigentes socialdemócratas respecto de la revolución de 1905, y exclama: "Marx estima por encima de todo *la iniciativa histórica* de las masas. ¡Ah, si nuestros socialdemócratas rusos hubiesen aprendido en Marx a apreciar la *iniciativa histórica* de los obreros y de los campesinos rusos en octubre y diciembre de 1905!" (sub-

Por consiguiente, aparece en Lenin una nueva concepción de la relación entre el partido y las masas, que subraya con insistencia el papel decisivo de la *iniciativa propia de las masas*: "Ahora, la iniciativa de los obreros se manifestará en proporciones en las que ni nos atrevíamos a soñar los conspiradores y los 'circuladores' ".[69] Por esta razón propone —en oposición a los "comiteros" del Partido— la transformación del soviet de diputados obreros en centro político de la revolución, en gobierno provisional revolucionario; esboza inclusive una proclama pública de este futuro gobierno, alrededor del tema central siguiente: "No nos aislamos del pueblo revolucionario, sino al contrario, sometemos a su veredicto cada uno de nuestros pasos, cada una de nuestras decisiones, nos apoyamos total y exclusivamente en la iniciativa libre que emana de las propias masas trabajadoras".[70]

Por último, el "nuevo curso" se manifiesta también al nivel de la organización interna del partido, que recibe la adhesión en masa de los obreros revolucionarios. Se convoca un cuarto congreso del partido y Lenin exige que se admita a delegados de los nuevos adherentes obreros, al lado de los representantes de los antiguos "comités". Por lo demás, ve en la decisión de convocar el cuarto congreso "un paso decisivo hacia la aplicación total del principio democrático en nuestras organizaciones".[71]

Es instructivo comparar la actitud de Lenin ante el estallido de la revolución, en enero de 1905, con la de Stalin, que es típica de los "comiteros" del

rayado en el original), en *Marx, Engels, marxisme,* Moscú, p. 204.

[69] *Sobre la reorganización del Partido,* p. 589.

[70] *Our tasks and the soviet of workers' deputies* en *Collected Works,* Foreign Languages Publishing House, Moscú, 1962, página 27.

[71] *Sobre la reorganización del Partido,* p. 568.

Partido: en un folleto dirigido a los "obreros del Cáucaso", Stalin escribía: "¡Tendámonos la mano y *agrupémonos estrechamente en torno a los comités del Partido!* ¡No debemos olvidar ni un momento que *sólo los comités del Partido pueden dirigirnos dignamente, que sólo ellos* nos alumbrarán el camino hacia esa 'tierra de promisión' que se llama mundo socialista!" [72] En la misma época, Lenin incitaba a la formación de *comités revolucionarios* —es decir, de comités en los que se reunirían *todos* los revolucionarios, socialdemócratas o no— "en cada fábrica, en cada distrito urbano, en cada localidad importante". [73]

b] *El "espontaneísmo" en Rosa Luxemburgo*

Las fórmulas organizativas de Rosa Luxemburgo, expuestas en los artículos publicados en 1903-1904

[72] Stalin, *¡Obreros del Cáucaso, ha llegado la hora de la venganza!*, en *Obras*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1953, t. 1, p. 81.

[73] Lenin, *El comienzo de la revolución en Rusia* (enero de 1905), *Obras escogidas en tres tomos*, t. 1, p. 474.

Véase a este respecto, también, los escritos de Lenin del año de 1917. Inmediatamente después de su llegada en abril, Lenin lanzaba el lema "todo el poder para los soviets" (que escandalizó a la mayoría de los dirigentes del partido bolchevique...), poder que definió en los términos siguientes: "Es una dictadura revolucionaria, es decir, un poder que se apoya directamente en la conquista revolucionaria, en la iniciativa directa de las masas populares, desde abajo, y *no en la ley* promulgada por el poder centralizado del Estado" (véase *La dualidad de poderes*, en *Obras escogidas en tres tomos*, t. 2, p. 40). De igual manera algunas semanas antes de la Revolución de Octubre, escribió: "No temáis la iniciativa y la independencia de las masas, confiaos a sus organizaciones revolucionarias... Falta de fe en las masas, miedo a su iniciativa, miedo a que actúen por sí mismas, estremecimiento ante su energía revolucionaria, en lugar de un apoyo total y sin reservas: tales han sido los mayores pecados de los jefes escristas y mencheviques (véase *Uno de los problemas fun-*

en la *Neue Zeit,* órgano teórico de la socialdemocracia alemana y en el folleto titulado *Huelga general, partido y sindicatos,* de 1906, se oponen radicalmente al centralismo de Lenin de antes de 1905, por su insistencia en la iniciativa revolucionaria de las masas mismas y por la reserva que manifiestan respecto de la concentración del poder en manos del núcleo dirigente del partido.

Una vez más, nos parece que es en la situación del movimiento alemán en general y, en particular, de su ala revolucionaria, donde hay que buscar las raíces de las tesis de Rosa Luxemburgo:

a) El partido socialdemócrata alemán era una organización *de masas,* legal y altamente organizada.

b) Tendencias oportunistas y "revisionistas" se manifestaban ya en esta época (1903-1906) en la dirección del partido, sobre todo en el grupo parlamentario. El ala radical del PSD cifraba sus esperanzas en las potencialidades revolucionarias de las masas, y no en la capacidad de iniciativa de los dirigentes burocráticos, los cuales eran, a su juicio, un elemento esencialmente timorato y conservador. En los sindicatos (ligados al PSD), la minoría de izquierda libraba desde hacía mucho tiempo un combate encarnizado contra las tendencias antidemocráticas y *centralistas* de la burocracia sindical reformista.[74] Por otra parte, algunos intelectuales revisionistas (Georg Bernhard, Maximilien Harden) subrayaban con gusto en sus ensayos político-literarios la superioridad de los "dirigentes cultivados" respecto de la "masa ciega", lo cual atraía sobre sí los rayos de la crítica de Rosa Luxemburgo.[75]

damentales de la revolución, en *Obras escogidas en tres tomos,* t. 2, pp. 288-9\

[74] Véase Carl E. Schorske, *German Social-Democracy 1905-1917,* J. Wiley, Nueva York, 1965, pp. 10-1, 133, 249.

[75] *Esperanzas quebrantadas,* en *Neue Zeit,* 1903-1904; ed. fr. *Masses et chefs,* en Rosa Luxemburg, *Marxisme contre dictature,* Spartacus, París, 1946.

c) Para Rosa Luxemburgo, lo mismo que para toda la tendencia marxista del PSD, "el derrumbamiento" del capitalismo en Alemania se concebía, sobre todo, en términos *económicos,* a diferencia de la Rusia zarista, donde los únicos límites imaginables del capitalismo eran *políticos.* Esto nos permite comprender mejor no sólo las divergencias entre Rosa Luxemburgo y Lenin acerca de la acumulación del capital [76] sino también el desacuerdo en lo tocante a la organización: según Rosa Luxemburgo, la crisis "catastrófica" de la economía capitalista conduciría a las más grandes masas a una posición revolucionaria, independientemente de la acción "consciente" de los dirigentes y aun contra los dirigentes, si se convirtiesen en un obstáculo.

d) La tradición en que se inspiraba la izquierda marxista del partido alemán era la del "partido obrero socialdemócrata" fundado en 1869, en Eisenach (con apoyo de Marx y Engels). La tendencia democrática y "autonomista" se oponía al centralismo dictatorial de la Asociación General de los Obreros alemanes, fundada por Lassalle. [77]

Las tesis de Rosa Luxemburgo no cambiaron de 1903 a 1906, pues la Revolución rusa de 1905 no hizo más que confirmar sus esperanzas en la capacidad revolucionaria de las masas proletarias. Sus dos artículos sobre los problemas de organización, aparecidos en la *Neue Zeit,* así como su folleto acerca de

[76] Véase L. Goldmann, *Sciences humaines et philosophie,* pp. 72-3.

[77] Véase Rosa Luxemburgo, *Cuestiones de organización de la socialdemocracia rusa,* en *Neue Zeit,* 1903-1904; ed. fr. *Centralisme et democratie,* en *Marxisme contre dictature,* p. 29; ed. esp. *Centralismo y democracia,* en *Síntesis,* núm. 1, mayo de 1971.

Según T. Cliff (*op. cit.,* p. 42) una de las fuentes posibles de las concepciones de Rosa Luxemburgo es su lucha contra el partido socialista polaco de tendencia "social-patriota", por una parte, y conspiradora y terrorista, por otra.

la huelga general, expresan la misma teoría, a través de tres temas característicos: conciencia de clase, relaciones partido-masas, organización interna del partido.

Para Rosa Luxemburgo, el proceso de toma de conciencia de las masas obreras se desprende menos de la propaganda de los folletos y volantes del partido que de la experiencia de la lucha revolucionaria, de la acción directa y autónoma del proletariado: "Mediante el proletariado será revocado el absolutismo en Rusia. Pero para esto el proletariado tiene necesidad de un grado elevado de educación política, de conciencia de clase y de organización. Todas estas condiciones... provendrán de la escuela política viviente, de la lucha y en la lucha, en el transcurso de la revolución en marcha... El repentino levantamiento del proletariado en enero, gracias al fuerte impulso de los acontecimientos de San Petesburgo, era, en su acción hacia el exterior, un acto político de declaración de guerra revolucionaria al absolutismo. Pero esta primera acción general directa de clase no tuvo más que un contragolpe más poderoso hacia el interior, al despertar por primera vez, como por una sacudida eléctrica, al sentimiento y a la conciencia de clase en millones de hombres".[78] Aquí, Rosa Luxemburgo se muestra discípula fiel de la teoría de la revolución de Marx: es en la praxis revolucionaria de las masas donde cambian, al mismo tiempo, el "exterior", las "circunstancias", y el "interior", la conciencia de clase; la conciencia revolucionaria no puede generalizarse más que en el transcurso de un movimiento "práctico", el cambio "masivo" de los hombres no puede operarse más que en la revolución misma.[79] La categoría de la praxis

[78] *Grève générale, parti et syndicats* (1906), Maspero, pp. 114 *ss.*

[79] Esto vale igualmente, según Rosa Luxemburgo, para la edificación del socialismo. La nueva moral comunista (tema

—que es, en ella como en Marx, la unidad dialéctica de lo objetivo y de lo subjetivo, la *mediación* por la cual la clase *en sí* se convierte en *para sí*— le permite superar el dilema estático y metafísico de la socialdemocracia alemana, entre el moralismo abstracto de Bernstein y el economismo mecanicista de Kautski (mientras que, para el primero, el cambio "subjetivo" moral y espiritual del pueblo es la condición del advenimiento de la "justicia social", para el segundo es la evolución económica objetiva la que conduce "fatalmente" al socialismo). Esto permite comprender mejor por qué Rosa Luxemburgo se oponía no sólo a los revisionistas neokantianos sino también (a partir de 1905) a la estrategia de espera pasiva propugnada por el "centro ortodoxo". De igual manera, es la dialéctica de la praxis lo que le permite superar el dualismo tradicional encarnado en el Programa de Erfurt, entre las reformas, el "programa mínimo" y la revolución, "el fin final". Mediante la estrategia de la huelga de masas que propone en 1906 (contra la burocracia sindical) y en 1910 (contra Kautsky) Rosa Luxemburgo encuentra precisamente un camino capaz de transformar las luchas económicas o el combate por el sufragio

hoy en día central en las discusiones del movimiento comunista internacional...) no tiene para ella mejor garantía que la participación activa y democrática de las masas en la construcción de la sociedad del futuro: "El más alto idealismo en interés de la colectividad, el espíritu de iniciativa de un verdadero civismo son, para la sociedad comunista, una base moral indispensable, como lo son para el capitalismo el embrutecimiento, el egoísmo y la corrupción. Todas las virtudes cívicas del socialismo, al igual que los conocimientos y las capacidades necesarias para la dirección de las empresas socialistas, la masa obrera no puede adquirirlas más que a través de su propia actividad, en su experiencia propia". (*Que veut Spartacus? Programme de la Ligue Spartacus,* en *Spartacus et la Commune de Berlin 1918-1919,* Éd. Spartacus, París, 1949, p. 80.)

universal en un movimiento revolucionario general.[80]

Por otra parte, según Rosa Luxemburgo, en el transcurso de una sublevación radical de las masas obreras desaparece la separación que la "pedantería esquemática" quiere establecer entre la lucha económica (sindical) y la lucha política (socialdemócrata): se convierten en dos caras entremezcladas de la lucha de clases, y se borra el límite artificial trazado entre sindicato y partido socialista.[81] Al rechazar, de tal manera, la oposición entre "conciencia sindicalista" y "conciencia socialdemócrata" (Lenin), sugiere una distinción entre la conciencia *teórica latente* característica del movimiento obrero durante el período de dominación del parlamentarismo burgués y la conciencia *práctica y activa* que surge en el proceso revolucionario, cuando la masa misma (y no sólo los diputados y dirigentes del partido) aparece en la escena política, cristalizando su "educación ideológica" directamente en la *praxis*. Gracias a esta conciencia práctico-activa las capas atrasadas y no organizadas constituirán, en un período de lucha revolucionaria, el elemento más radical y no el elemento que va a la zaga.[82]

Evidentemente, esta teoría de la conciencia de clase conduce a una concepción de las relaciones

[80] Stalin, en un artículo de 1931 ("Sobre algunos problemas de la historia del bolchevismo"), compara a Rosa Luxemburgo con Lenin y critica a la primera por no haber roto con Kautsky antes de 1914. Ahora bien, la verdad es que Rosa Luxemburgo había atacado a Kautsky mucho antes que Lenin, lo cual este último reconoció generosamente en una carta del 27 de octubre de 1914 a Chliapnikov: "Rosa Luxemburgo tenía razón cuando comprendió, desde hace mucho tiempo, que Kautsky no era más que un 'teórico servil' o, para decirlo sencillamente, un lacayo de la mayoría del partido, del oportunismo". Véase Léon Trostki, *Bas les pattes devant Rosa Luxemburg* (1932), en *Écrits*, 1928-1940, t. I, Marcel Rivière, París, 1955.

[81] *Grève générale, parti et syndicats*, pp. 129, 154.

[82] *Ibid.*, p. 60.

entre el partido y las masas muy diferente de la esbozada en *¿Qué hacer?* y en *Un paso adelante, dos pasos atrás.* Aunque se opone a las tendencias del parlamentarismo oportunista, que pretende borrar toda distinción entre el partido y las capas populares no organizadas, para "ahogar a la élite activa y consciente del proletariado en la masa amorfa del 'cuerpo electoral' ", Rosa Luxemburgo se niega a levantar compartimientos estancos entre el núcleo socialista, sólidamente enmarcado por el partido, y las capas circundantes del proletariado, "arrastradas ya a la lucha de clases y en las que la conciencia de clase aumenta cada día". [83]

Por esta razón, critica a quienes fundan su estrategia política sobre lo que ella considera que es una sobrestimación del papel de la organización en la lucha de clases —la que se complementa comúnmente con una subestimación de la madurez política del proletariado aún no organizado— olvidándose de la acción educadora de la "tempestad de las grandes luchas de clases" durante la cual la influencia de las ideas socialistas va mucho más allá de los límites que sugieren las listas de las organizaciones, o inclusive las estadísticas electorales de los tiempos tranquilos. Esto no significa, evidentemente, que la vanguardia consciente deba permanecer cruzada de brazos, esperando la llegada "espontánea" de un movimiento revolucionario; por el contrario, su papel es precisamente *"adelantarse* a la evolución de las cosas y tratar de *precipitarlas".* [84]

Por último, resumiendo en una frase sus tesis organizativas y respondiendo a la célebre imagen de Lenin, que compara al socialdemócrata con un "jacobino indisolublemente ligado a la organización del proletariado", Rosa Luxemburgo proclama: "En rea-

[83] *Centralisme et démocratie, op. cit.,* pp. 21, 28.
[84] *Grève générale,* pp. 59, 61.

lidad, la socialdemocracia no está ligada a la organización de la clase obrera, sino que es el *movimiento propio* de la clase obrera". [85]

Por otra parte, según Rosa Luxemburgo, la socialdemocracia tiene como tarea la abolición de la antítesis entre "dirigentes" y "masa dirigida", entre los "jefes", hombres de Estado consumados, y la blanda arcilla humana del "rebaño ciego", antítesis que constituye el fundamento histórico de todo dominio de clase. [86] La conciencia clara que las masas tienen de sí mismas es "para la acción socialista una condición histórica indispensable, tal y como la inconsciencia de la masa fue, antaño, la condición de las acciones de las clases dominantes". [87] Por consiguiente, el papel de los dirigentes debe ser precisamente el de despojarse de su calidad de "jefe", "en la medida en que hacen de la masa al dirigente, y de sí mismos a los órganos ejecutivos de la acción consciente de la masa". [88] En resumen, el único "sujeto" al cual incumbe el papel de dirigente es el "yo" colectivo de la clase obrera revolucionaria, cuyos errores son mucho más fecundos históricamente que la infalibilidad del mejor comité central. [89]

Partiendo de estas tres suposiciones, Rosa Luxemburgo rechaza lo que llama el "ultracentralismo" de Lenin en *Un paso adelante*... A su juicio, este centralismo tiene un carácter claramente "jacobino-blanquista" que tiende a hacer del comité central el

[85] *Centralisme et démocratie, op. cit.*, p. 21.

[86] *Masses et chefs, op. cit.*, pp. 37-9.

Estas observaciones de Rosa Luxemburgo no están dirigidas contra Lenin, sino contra los revisionistas alemanes, franceses (Jaurès) e italianos (Turati). Cita como ejemplo histórico de esta actitud a Bruno Bauer, que veía en la "masa" al peor enemigo del "espíritu".

[87] *Ibid.*, p. 37.

[88] *Ibid.*

[89] *Centralisme et démocratie, op. cit.*, p. 33. Esta vez la crítica se dirige contra Lenin.

único núcleo activo del partido. "Impregnado del espíritu estéril del velador", el núcleo director se preocupará más por controlar y enmarcar al movimiento que por desarrollarlo y fecundarlo. A esta clase de centralismo, adecuado a una organización de conjurados, opone el centralismo socialista, que no podrá ser otra cosa que un "autocentralismo": el reinado de la mayoría en el interior del partido, la concentración imperiosa de la voluntad de la vanguardia, contra los particularismos de orden nacional, religioso o profesional.[90] Por otra parte, la disciplina adquirida en la "escuela de la fábrica", disciplina que, según Lenin, adapta naturalmente al proletario a la disciplina del partido es, para Rosa Luxemburgo, "la docilidad regulada de una clase oprimida". No tiene nada en común con la autodisciplina libremente consentida de la socialdemocracia, que la clase obrera no puede adquirir más que extirpando, hasta la última raíz, los hábitos de obediencia y de servidumbre impuestos por la sociedad capitalista.[91]

En conclusión: si es verdad que Rosa Luxemburgo subestimó el papel de la organización en la lucha revolucionaria, hay que subrayar que ella (a diferencia de algunos "luxemburguistas") no erigió el espontaneísmo de las masas en principio absoluto y abstracto. Aun en su obra más "espontaneísta", que es la titulada *Huelga general, partido y sindicatos* (1906), reconoce que el partido socialista debe tomar "la dirección *política*" de la huelga de masas, lo cual consiste en "dar a la batalla su lema, su tendencia, reglar la táctica de la lucha política, etc." Reconoce inclusive que la organización socialista es "la vanguardia directora de todo el pueblo trabajador" y que "la claridad política, la fuerza, la unidad

[90] *Ibid.*, pp. 19-25.
[91] *Ibid.*, pp. 22-3.

del movimiento se derivan precisamente de esta organización".[92] Hay que añadir que la organización polaca dirigida por Rosa Luxemburgo (SDKPiL), clandestina y revolucionaria, se parecía mucho más al partido bolchevique que a la socialdemocracia alemana...[93] Por último, un aspecto al que no se le ha prestado atención, y que debe ser tomado en consideración, es el de la actitud de Rosa Luxemburgo frente a la Internacional (sobre todo después de 1914), a la que concebía como un *partido mundial centralizado y disciplinado.* Es por demás irónico que Karl Liebknecht, en una carta a Rosa Luxemburgo, haya criticado su concepción de la Internacional por considerarla "demasiado centralista-mecánica" con "demasiada 'disciplina' y demasiada poca espontaneidad", y porque consideraba a las masas "demasiado como instrumentos de la acción, no como portadoras de la voluntad; como instrumentos de la acción querida y decidida por la Internacional y no como queriendo y decidiendo ellas mismas".[94]

[92] *Grève générale,* pp. 49, 58.

[93] Véase Trotski, *Rosa Luxemburgo y la Cuarta Internacional* (1935): "La propia Rosa jamás se restringió a la teoría pura de la espontaneidad a la manera de Parvus, que más tarde debería cambiar su fatalismo socialista-revolucionario por un oportunismo repugnante. A diferencia de Parvus, Rosa Luxemburgo se dedicó a educar de antemano al ala revolucionaria del proletariado y a consolidar, en la medida de lo posible, la organización. Construyó en Polonia una organización independiente muy rígida... Era demasiado realista, en la acepción revolucionaria del término, para sacar de los elementos de su teoría de la espontaneidad un sistema metafísico acabado" (en *La Vérité,* París, 1º de febrero de 1959).

[94] Véase Karl Liebknecht, *À Rosa Luxemburg: remarques à propos de son project de thèse pour le groupe 'Internationale',* en *Partisans,* núm. 45, enero de 1969, p. 113. Las tesis de Rosa Luxemburgo fueron escritas en la cárcel en 1915 y publicadas como anexo del "folleto *Junius*" en 1916. Los párrafos a los que apunta la crítica de Karl Liebknecht son los siguientes:

"3) El centro de gravedad de la organización del proletariado como clase es la Internacional. La Internacional decide

El fracaso del 9 de enero de 1919 mostró claramente los límites del espontaneísmo y el papel vital desempeñado por una vanguardia revolucionaria poderosa. Tal vez Rosa Luxemburgo, en sus últimos artículos de 1919, se dio cuenta de esto como nunca antes, puesto que en esta ocasión insistió en el hecho de que "las masas tienen necesidad de una dirección clara y de dirigentes despiadadamente resueltos". [95]

c] *Gramsci: del consejo obrero a Maquiavelo*

Las ideas de Antonio Gramsci sobre los problemas de organización sufrieron, entre 1919 y 1934, una evolución tan profunda y tan radical que podríamos hablar casi de "ruptura ideológica". Mientras que sus artículos, publicados durante los años que precedieron a la fundación del partido comunista italiano (1921), en la edición piamontesa de *Avanti* (órgano oficial del partido socialista italiano) y en el semanario *Ordine Nuovo* (periódico del ala comunista del PSI), plantea los problemas de organización en términos muy semejantes a los del "luxemburguis-

en tiempos de paz, las tácticas que deben ser adoptadas por las secciones nacionales sobre las cuestiones del militarismo de la política colonial, de la política comercial, de la celebración del 1º de mayo y, finalmente, la táctica colectiva que hay que seguir en caso de guerra.

"4) La obligación de ejecutar las decisiones de la Internacional precede a todo. Las secciones nacionales que no obedezcan se colocan fuera de la Internacional.

"5) Sólo la movilización de las masas del proletariado de todos los países es decisiva en las luchas contra el imperialismo y contra la guerra. Por consiguiente, la táctica principal de las secciones nacionales tiene como fin hacer a las masas capaces de acción política y de iniciativa resuelta... de manera que la voluntad de la Internacional se materializa en la acción de la mayoría de las masas obreras de todo el mundo." (Véase R. Luxemburg, *The Junius pamphlet*, The Merlin Press, Londres, 1967, pp. 85-6.)

[95] En J. P. Nettl, *Rosa Luxemburg*, Oxford University Press, Londres, 1966, vol. II, p. 765.

mo"; los cuadernos redactados en la cárcel, hacia 1933-1934 (publicados después de la guerra por Einaudi con el título de *Note sul Machiavelli*) rebasan el "jacobino-blanquísmo" y se sitúan directamente bajo la égida del "Príncipe" de Maquiavelo.

Algunos indicios sugieren claramente que esta evolución ideológica se deriva de las transformaciones profundas que el movimiento obrero y comunista sufrió en el transcurso de estos 15 años, en el mundo en general y en Italia en particular.

En primer lugar, para comprender el "espontaneísmo" implícito en los escritos de Gramsci durante el período de 1919-1920, es preciso insertarlos en su contexto histórico-social:

a) en todo el Continente, después de la guerra, y por influencia de la revolución soviética, el movimiento obrero se encontraba en un período de "surgimiento de masas" con el estallido ininterrumpido de movimientos de huelga, de revoluciones sociales e inclusive de levantamientos comunistas (Alemania y Hungría, en 1919);

b) en Italia, en particular, las masas proletarias mostraban mucha más iniciativa y combatividad que las direcciones de los sindicatos o del partido socialista. [96]

En Turín, en el transcurso de un movimiento histórico, del cual Gramsci fue testigo directo y participante, los obreros sublevados llegaron incluso a ocupar las fábricas y organizar espontáneamente consejos de obreros.

[96] Gramsci subraya la "paradoja histórica en virtud de la cual, en Italia, son las masas las que empujan y 'educan' al Partido de la clase obrera y no es el Partido el que guía y educa a las masas". Y añade: "Este partido socialista, que se proclama guía y maestro de las masas, no es sino un pobre notario que registra las operaciones ejecutadas espontáneamente por las masas". (*Ordini Nuovo*, Einaudi, Turín, 1954, pp. 161-2.)

c) La dirección del partido, dominada por elementos "centristas", estaba muy atrasada en relación con el nivel revolucionario de las masas, hasta el punto de que, en el transcurso de la huelga general de Turín, negó su apoyo íntegro al movimiento, al que criticó ásperamente como "desviación anarquista". Como Rosa Luxemburgo en 1904, Gramsci se encontraba ante un partido formalmente revolucionario —el partido socialista italiano pretendía ser una "sección de la Tercera Internacional"—, pero estaba minado interiormente por el parlamentarismo y el reformismo.

Por consiguiente, no es sorprendente que Gramsci emplee, en sus artículos de los años 1919-1920, fórmulas muy semejantes a las del programa de la Liga Espartaco [97] y que mencione a Rosa Luxemburgo, al lado de Marx y de Lenin, como inspiradora de su convicción fundamental: "La revolución comunista no puede ser realizada más que por las masas y no por un secretario de partido o por un presidente de la república, a fuerza de decretos". [98]

Para Gramsci, lo mismo que para Rosa Luxemburgo, son movimientos espontáneos e incoercibles de las masas trabajadoras los que indican el sentido preciso del desarrollo histórico. Estos movimientos se preparan subterráneamente, en la oscuridad de las fábricas y de la conciencia de las multitudes, donde se forjan poco a poco la autonomía espiritual y la iniciativa histórica de las masas. [99]

En Italia, la gran manifestación histórica de la espontaneidad revolucionaria del proletariado se con-

[97] *Ordine Nuovo,* p. 399: "La sociedad comunista no puede construirse imperativamente con leyes y decretos: nace espontáneamente de la actividad histórica de la clase obrera..." (Véase *Que veut Spartacus,* en A. y D. Prudhommeaux, *Spartacus et la Commune de Berlin 1918-1919,* Éd. Spartacus, París, 1949, pp. 89-98.

[98] *Ordine Nuovo,* p. 489.

[99] *Ordine Nuovo,* pp. 96, 124, 139.

cretó en los consejos obreros de 1919-1920, en los cuales los trabajadores se preparaban para la gestión social, para el autogobierno en el Estado obrero.[100] Por consiguiente, el poder político de las masas, el poder de guiar al movimiento, debe pertenecer a los organismos representativos de la masa misma —el consejo y el sistema de los consejos—, en tanto que los técnicos de la organización (los cuales, en su calidad de técnicos, de especialistas, no pueden destituirse) deben limitarse a funciones puramente administrativas, sin ningún poder político.[101]

¿Cuál debe ser el papel del partido en esta situación? Según Gramsci, el partido nunca debe tratar de limitar mecánicamente el movimiento al marco estrecho de su organización: inconscientemente, se convertiría en órgano de conservación y vería cómo el proceso revolucionario escapaba a su control y a su influencia. En el caso concreto del consejo de fábrica, el partido y los sindicatos no deben hacer las veces de tutores o de superestructuras, constituidas de antemano, de estas nuevas instituciones.[102] Al contrario, el partido debe ser el instrumento del "proceso de liberación íntima en virtud del cual el obrero de ser *ejecutor* pasa a ser *iniciador,* de ser *masa* pasa a ser *jefe y guía,* de ser brazo pasa a ser cerebro y volundad".[103] En resumen: el partido comunista no debe ser un conjunto de doctrinarios "pequeños maquiavelos" ni "un partido que se valga de la masa para intentar una imitación heroica de los jacobinos franceses", sino "el partido de las masas que quieren liberarse por sus propios medios, de manera autónoma", de la esclavitud capitalista.[104]

Esta estructura de las relaciones entre el partido

[100] *Ibid.,* p. 95.
[101] *Ibid.,* p. 100.
[102] *Ibid.,* pp. 70, 127.
[103] *Ibid.,* p. 157.
[104] *Ibid.,* pp. 139-40.

y la masa se refleja al nivel de su organización interna, la que, según Gramsci, debe constituirse "desde la base hasta la cúspide": "En cada fábrica [de Turín] existe un grupo comunista permanente con su propio cuerpo dirigente. Los grupos aislados se reúnen según la posición topográfrica de sus fábricas en grupos de barrio, los cuales crean un comité dirigente en el seno de la sección del partido..." [105]

Durante el período que va de 1927 a 1935, el movimiento obrero en Europa sufrió el impacto de transformaciones radicales, tanto en su relación de fuerzas con el adversario como en su propia estructura:

a) Retroceso general del movimiento revolucionario, estancamiento político de las masas, derrotas repetidas del comunismo, lo que provoca en los dirigentes una tendencia a conceder importancia extrema al partido y a los "jefes". [106]

b) La derrota de los partidos obreros coincide, en Italia y en Alemania, con la toma del poder por el fascismo, apoyado por grandes capas populares políticamente atrasadas de la ciudad y de los campos, acontecimientos que producirán, en algunos sectores de la *intelliguentsia* socialdemócrata (Karl Mannheim, Erich Fromm) un profundo resentimiento y una gran desconfianza respecto de las "tendencias irracionales" y del "miedo a la libertad" de las grandes masas, y, paralelamente, en los dirigentes comunistas, un "repliegue" hacia el aparato del partido y un reforzamiento de la autoridad de los "jefes" sobre la "masa".

c) Por último, hacia esta época (1927-1935), comenzaba a cristalizar el proceso de burocratización interna del movimiento comunista —el "stalinismo" que alcanzó uno de sus puntos culminantes en 1935,

[105] *Ibid.*, p. 178.

[106] Véase Claude Lefort, *Le marxisme et Sartre*, en *Les Temps Modernes*, núm. 89, abril de 1953, p. 1566.

con los procesos de Moscú y la liquidación de la antigua dirección bolchevique.

Estos tres acontecimientos: retroceso de las masas, victoria del fascismo y desarrollo del stalinismo, constituyen, a mi juicio, la clave para la comprensión de la metamorfosis de las ideas políticas de Gramsci.

Uno de los síntomas más claros de esta "metamorfosis" es su posición ante las tesis de Rosa Luxemburgo, las cuales, explícitamente aprobadas en 1919, ahora se clasificarán como teorías "precipitada y aun superficialmente" desarrolladas, a partir de la experiencia de 1905. Sobre todo, reprocha a Rosa Luxemburgo el haber subestimado los elementos "voluntarios" y organizativos de la lucha revolucionaria, por causa de sus prejuicios "economicistas" y espontaneístas; de tal manera, desembocaba en una forma de rígido determinismo económico, agravado por un verdadero "misticismo histórico".[107] Según las *Note sul Machiavelli* (escritas por Gramsci en la cárcel), el espontaneísmo que parte de supuestos mecanicistas ignora la resistencia de la "sociedad civil" a las irrupciones del elemento económico inmediato (crisis, etc.) y olvida que las premisas objetivas no conducen a consecuencias revolucionarias más que cuando son "activadas" políticamente por partidos y hombres capaces.[108]

Para el Gramsci de 1933, el partido debe ejercer el papel de un "principe moderno", heredero legítimo de la tradición de Maquiavelo y de los jacobinos. Como tal, "ocupa el lugar, en las conciencias, de la divinidad o del imperativo categórico", y se convierte en el punto de referencia para definir lo que es útil o perjudicial, lo que es virtuoso o degenerado. Por último, cumple una "función de policía

[107] Gramsci, *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Einaudi, Turín, 1955, 4a. ed., p. 65.

[108] *Ibid.*, pp. 5, 66, 78.

progresista".[109] En otras palabras: "Partiendo del principio de que existen dirigidos y dirigentes, gobernantes y gobernados, la verdad es que los 'partidos' han sido hasta ahora el medio más adecuado para la elaboración de dirigentes..."[110]

La organización interna del partido revolucionario, a su vez, obedecería los principios del centralismo democrático, definido como "la inserción continua de los elementos que nacen del fondo de las masas en la estructura sólida del aparato de dirección..."[111] Esto implica, necesariamente, una jerarquía interna bien delimitada: en la base, un elemento difuso, de "hombres comunes, cuya participación está caracterizada por la disciplina y por la fidelidad y no por el espíritu creador"; en la cúspide, el grupo dirigente, "dotado de una fuerza muy coherente, centralizadora y disciplinadora y, quizá por esto, inventiva"; entre los dos, un elemento intermedio que articula los extremos.[112] Añadamos, sin embargo, que Gramsci no era insensible a los peligros de tal programa organizativo: sus críticas respecto del "centralismo burocrático", de los hábitos conservadores de las burocracias dirigentes y del fetichismo alienador del partido[113] sugieren, a pesar de todo, una determinada continuidad entre el autor de las *Note sul Machiavelli* y el de los editoriales de *Ordine Nuovo.*

d] *La síntesis teórica de Lukács*

La idea de efectuar una síntesis que superase dialécticamente al espontaneísmo y al sectarismo le fue sugerida probablemente a Georg Lukács por su

[109] *Ibid.*, pp. 6-8, 26.
[110] *Ibid.*, p. 18.
[111] *Ibid.*, p. 76.
[112] *Ibid.*, p. 53.
[113] *Ibid.*, pp. 51, 76, 157.

propia experiencia como "comisario del pueblo" en la efímera república de los Consejos Obreros de Bela Kun, en Hungría (marzo-julio de 1919). En esta experiencia revolucionaria, "las energías revolucionarias espontáneas de la clase obrera representaban una fuerza inmensa", pero su rápida derrota mostró que, "si la espontaneidad revolucionaria de la clase obrera constituye la base de la revolución proletaria, no puede fundarse sobre esta única fuerza la dictadura del proletariado". [114]

Por otra parte, después de la victoria de la Revolución bolchevique de Octubre y del fracaso del levantamiento "espartaquista" de enero de 1919, era necesario establecer un balance ideológico de las tesis organizativas que sufrieron, en el proceso revolucionario, una prueba decisiva. En esta situación histórica, este balance no podría ser sino desfavorable al "luxemburguismo". Sin embargo, la obra de Lukács *Historia y conciencia de clase* fue escrita en un período de transición (1919-1922), durante el cual la situación en Alemania era todavía potencialmente revolucionaria y el "luxemburguismo" una corriente todavía poderosa del movimiento comunista europeo. Añadamos que su autor vivía en esta época en Alemania, donde esta corriente era particularmente influyente. Todo esto nos permite comprender por qué, a pesar de sus reservas, esta obra está profundamente "impregnada" de las concepciones de Rosa Luxemburgo.

Para Lukács, los errores fundamentales del espontaneísmo luxemburguista son, por una parte, la convicción de que la toma de conciencia del proletariado es la simple "actualización" de un contenido latente y, por otra parte, el olvido de la influencia ideológica de la burguesía, gracias a la cual, inclusive

[114] E. Molnar, *Le rôle historique de la République Hongroise des Conseils*, en *Acta Historica*, revista de la Academia de Ciencias de Hungría, t. VI, 1959, pp. 234-5.

durante las peores crisis económicas, algunas capas de la clase obrera permanecen políticamente atrasadas. Las acciones espontáneas de las masas son la expresión psicológica de las leyes económicas, pero la verdadera conciencia de clase no es el producto automático de las crisis objetivas.[115]

De esta manera, introduce una distinción, que constituye uno de los temas centrales de la obra, entre las "conciencias psicológicas" de los obreros, es decir, los pensamientos empíricos efectivos de las masas, psicológicamente descriptibles y explicables, y la verdadera "conciencia de clase del proletariado", que es "el sentido, que se ha hecho consciente, de la situación histórica de la clase". Esta verdadera conciencia de clase no es la suma o el promedio de lo que los miembros de la clase piensan, sino una "posibilidad objetiva": la reacción racional más adecuada que se podría "atribuir" (*zurechnen*) a esta clase, es decir, la conciencia que la clase tendría si fuese capaz de captar la totalidad de su situación histórica.[116]

Sin embargo, la conciencia de clase "atribuida" no constituye una entidad trascendental, un "valor absoluto" que flote en el mundo de las ideas sino que cobra, por el contrario, una figura histórica, concreta y revolucionaria: el partido comunista.

En efecto, para Lukács el partido comunista es la forma organizativa de la conciencia de clase que, como portadora de la más alta posibilidad objetiva de conciencia y de acción revolucionaria, ejerce una mediación entre la teoría y la práctica, entre el hombre y la historia.[117] En el debate acerca de las relaciones entre este partido y las grandes masas no

[115] G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Malik Verlag, Berlín, 1923; ed. fr. *Histoire et conscience de classe*, Éd. de Minuit, París, 1960, pp. 343-50.

[116] *Ibid.*, pp. 73, 99.

[117] *Ibid.*, pp. 338, 358, 368.

organizadas hay que evitar, sobre todo, la tendencia característica de la visión burguesa de la historia: considerar el proceso histórico real por separado de la evolución de las masas. En este error caen tanto el sectarismo del partido como el espontaneísmo, los cuales, al plantear el falso dilema: terrorismo contra oportunismo, se encuentran, en última instancia, dentro del dilema burgués: voluntarismo o fatalismo. [118]

El sectarismo, al sobrestimar el papel de la organización en el proceso revolucionario, tiende a poner al partido *en lugar* de las masas, a actuar *por* el proletariado (como los blanquistas) y a fijar en escisión permanente la separación organizativa, históricamente necesaria, entre el partido y la masa; de tal manera se disocia artificialmente la conciencia de clase "correcta" de la vida y de la evolución de la clase. Por otra parte, el espontaneísmo, al subestimar la importancia de los elementos organizativos, sitúa en el mismo plano la conciencia de clase del proletariado y los sentimientos momentáneos de las masas, nivelando las estratificaciones reales de la conciencia hasta su grado más bajo o, en el mejor de los casos, hasta el nivel medio; de esta manera, se renuncia a hacer avanzar el proceso de unificación de estas estratificaciones hasta el más alto nivel posible. [119]

La solución dialéctica del problema de la organización, que superará la opción jacobinismo del partido o "autonomía" de las masas, se encontraría, según Lukács, en la interacción viviente entre el partido y las masas no organizadas. La estructura de esta interacción quedaría moldeada por el proceso de evolución de la conciencia de clase. En otros términos, la separación de organización entre el partido comunista y la clase se desprendería de la heterogeneidad del proletariado desde el punto de vista

[118] *Ibid.*, pp. 367, 373.
[119] *Ibid.*, pp. 363, 367.

de la conciencia, pero sería solamente un momento del proceso dialéctico de unificación de la conciencia de toda la clase. La autonomía de la organización de la vanguardia sería un medio para igualar la tensión entre la más alta posibilidad objetiva y el nivel de conciencia efectivo del promedio, en un sentido que haga avanzar al proceso de toma de conciencia revolucionaria.[120]

Al considerar el problema desde el punto de vista de la estructura interna del partido comunista, Lukács, una vez más, trata de evitar los esquemas reificados del centralismo burocrático y del "autonomismo" a ultranza. Subrayando que la capacidad de iniciativa revolucionaria supone una gran centralización y una intensa división del trabajo, señala, sin embargo, los peligros de burocratización que representa la oposición entre una jerarquía cerrada de funcionarios y una masa pasiva de adherentes que siguen con alguna indiferencia, en la que se mezclan confianza ciega y apatía. En conclusión, Lukács insiste en la necesidad de una interacción concreta entre la voluntad de los miembros y la de la dirección central del partido. Mediante esta relación puede abolirse la oposición violenta, heredada de los partidos burgueses, entre jefes activos y masa pasiva, entre dirigentes que actúan en lugar de las masas y masas contemplativas y fatalistas.[121]

e] *Trotski y el bolchevismo*

Trotski consideraba su desconfianza respecto del bolchevismo leninista, antes de 1917, como uno de los grandes errores de su vida política.[122] Esta descon-

[120] *Ibid.*, pp. 367-9, 381.
[121] *Ibid.*, pp. 378-80.
[122] Lenin, en cambio, insistía en su "Testamento" de diciembre de 1922 en que no había que reprocharle a Trotski su "no-bolchevismo" pasado.

fianza, que se expresó por primera vez durante el histórico congreso de la ruptura en 1903, ha sido justificada por él (en términos muy semejantes a los que encontramos en Rosa Luxemburgo) en el folleto titulado *Nuestras tareas políticas* (1904). Al igual que Rosa Luxemburgo, el joven Trotski subrayaba que era necesario elegir entre el jacobinismo y el marxismo, porque el socialdemócrata revolucionario y el jacobino representan "dos mundos, dos doctrinas, dos tácticas y dos mentalidades opuestas". El leitmotiv del folleto era el peligro del "sustitucionismo" representado por los métodos propugnados por Lenin, métodos que tienden a sustituir a la clase obrera por el partido, y que, en el interior del propio partido, desembocan en que "la organización del partido (un pequeño comité) comienza por sustituir al conjunto del partido; después el comité central sustituye a la organización y, finalmente, un 'dictador' sustituye al comité central". Contra este peligro, Trotski proclama enérgicamente su esperanza de que "un proletariado capaz de ejercer su dictadura sobre la sociedad no tolerará un poder dictatorial". [123]

Aunque critica a los bolcheviques, no se adhiere, cierto es, a las tesis puramente espontaneístas de los "economicistas", sino que trata de derribar a los dos: ninguno de ellos puede dirigir al proletariado; los primeros (a los que llama "los políticos") porque quieren sustituirlo, los otros porque van a la zaga de él; mientras que los "economicistas" "van a la cola de la historia", los "políticos" "tratan de transformar la historia en su propia cola". [124] Esta

[123] En Deutscher, *Trotsky. 1: Le prophète armé,* pp. 134, 132, 135. En opinión de Deutscher, este folleto era completamente injusto con Lenin, pero constituía, en cambio —gracias a una intuición visionaria—, un espejo fiel del porvenir stalinista de la URSS (véase *ibid.,* pp. 138-40).

[124] Trotski, *Nos tâches politiques,* P. Belfond, París, 1970, p. 127.

doble demarcación aparece también en sus escritos acerca de la revolución de 1905, en los que opone al socialdemócrata marxista —para el cual la toma del poder es "la acción consciente de una clase revolucionaria"—, a la vez, al blanquismo, que confía sólo en la iniciativa de las organizaciones de conspiradores formadas independientemente de las masas, y al anarquismo, que se atiene a la erupción espontánea y elemental de las masas. En realidad, detrás de esta "simetría" aparente se oculta una tendencia visible a borrar el papel del partido en el proceso revolucionario, tendencia que se expresa claramente en pasajes como éste: "La voluntad subjetiva del partido... no es sino una fuerza entre mil y está muy lejos de ser la más importante". [125]

Otro tema común a Trotski y a Rosa Luxemburgo que surgió después de 1905 —tema que no será abandonado por Trotski en su fase bolchevique, sino todo lo contrario— es el del conservadurismo o inercia de organización de los grandes partidos socialistas, de los que el proletariado europeo, según piensa, sin embargo, sabrá librarse, gracias a la influencia de la futura revolución rusa. [126]

El proceso de "conversión" de Trotski al bolchevismo comenzó sobre todo durante la guerra mun-

[125] Véase *Results and prospects (1906)*, New Park Publications, Londres, 1962, p. 229; y *1905* (1909), Librairie de l'Humanité, París, 1923, p. 221.

[126] "Los partidos socialistas de Europa, sobre todo el más grande de ellos, el partido socialdemócrata alemán, han desarrollado su conservadurismo a medida que las grandes masas han abrazado el socialismo y se han vuelto organizadas y disciplinadas... La enorme influencia de la Revolución rusa muestra que destruirá la rutina y el conservadurismo de partido, y pondrá la cuestión de la prueba de fuerza abierta entre el proletariado y la reacción capitalista a la orden del día." (Trotski, *Results and propects*, p. 246.) Veremos más tarde que Trotski citará el comienzo de este pasaje en 1917, pero esta vez con otra conclusión.

dial. Los principales hitos de esta larga "marcha hacia Lenin" fueron:

a) la ruptura, en febrero de 1915, del "bloque de agosto" (del que formaba parte Trotski, desde 1912, al lado de los mencheviques y de algunos bolcheviques disidentes);

b) la orientación pro bolchevique del diario de Trotski, *Nache Slovo,* a partir de 1916;

c) la colaboración de Trotski, exiliado en los Estados Unidos con el círculo bolchevique que publicaba *Novyi Mir* (1917).

La adhesión final se realizó en el fuego de la revolución, en julio de 1917. No se puede comprender la "bolchevización" de Trotski más que a la luz de los acontecimientos del año de 1917, que le mostraron: 1) las limitaciones del movimiento espontáneo de las masas, el cual, abandonado a sí mismo, permite las maniobras de los "moderados" burgueses (febrero) o desemboca en derrotas terribles (julio); 2) la necesidad urgente de una *organización* de vanguardia sólidamente arraigada en el proletariado y capaz de *dirigir* la insurrección para la toma del poder.

Otras dos consideraciones permiten aclarar la decisión de Trotski:

1) Puesto que su "conciliacionismo" de 1912-1914 se fundaba sobre todo en la hipótesis de que una crisis revolucionaria conduciría a la fusión de las dos fracciones de la socialdemocracia rusa, la crisis de 1917, al abrir una profunda brecha entre el reformismo menchevique y la radicalización revolucionaria del partido de Lenin, lo obligaba a abandonar esta premisa errónea y a elegir una de las dos corrientes. Por esta razón Lenin subrayó, en un discurso del 14 de noviembre de 1917, que desde que Trotski había comprendido que la unidad con los mencheviques era imposible "no ha habido mejor bolchevique que Trotski".

2) El partido bolchevique al cual se adhería no

era idéntico al de 1904. No sólo se había convertido en un partido insertado en el movimiento de las masas, sino que bajo el impulso de las tesis de abril, de Lenin, había dado un paso hacia la izquierda que incorporaba lo esencial de la estrategia de la revolución permanente de Trotski (algunos "antiguos bolcheviques" acusaron a Lenin, inclusive, de haberse vuelto "trotskista"...).

Por otra parte, esta adhesión no podía efectuarse sin una "desgarradora revisión", por parte de Trotski, de sus antiguas concepciones en materia de organización; revisión no sólo en relación con el bolchevismo, sino, en general, a propósito del papel correspondiente a la organización de la vanguardia en la revolución proletaria. Una lectura "sintomática" de los primeros artículos "bolcheviques" de Trotski, en 1917, permite descubrir el comienzo del punto de inflexión en su pensamiento. Especialmente esclarecedor es un ensayo sobre la "táctica internacional", de septiembre de 1917, donde cita sus observaciones de 1906 (del libro *Results and prospects*) acerca del conservadurismo de los partidos socialistas europeos. Pero mientras que en 1906 este análisis culminaba en una declaración vaga acerca de la capacidad del proletariado para romper la cadena de la rutina burocrática conservadora, ahora, en 1917, Trotski llega a una conclusión completamente diferente: "Tiempos nuevos exigen *organizaciones nuevas*. En el bautismo de fuego, *partidos revolucionarios* se están *creando ahora por doquier*". [127]

El fracaso de los espartaquistas alemanes, de 1919,

[127] Trotski, *What next?* (1917), A Young Socialist Publication, Colombo, Ceilán, 1967, p. 42; subrayado por mí. En otro artículo del mismo período Trotski declara, en su calidad de bolchevique: "Incumbe ahora a nuestro partido, a su energía, a su solicitud, a su insistencia, sacar todas las conclusiones inexorables de la situación presente y, a la cabeza de las masas agotadas y desheredadas, librar una batalla decidida para su dictadura revolucionaria". (*What Next?*, p. 33.)

probablemente fue, a juicio de Trotski, la confirmación final del valor de los principios de organización del bolchevismo: descubre la causa principal de las dificultades por las que pasa la revolución alemana, precisamente, en "la falta de un partido revolucionario centralizado, que tenga como cabeza una dirección de combate cuya autoridad sea aceptada universalmente por las masas trabajadoras".[128]

A partir de esta época (1917-1919), hasta su muerte, la convicción de la importancia decisiva del partido como dirección revolucionaria de las masas, como condición absolutamente necesaria para la toma del poder por el proletariado, se convierte en uno de los ejes centrales del sistema teórico de Trotski.

Durante un breve período (1920-1921), esta convicción cobró una forma exagerada, caracterizada por un ultracentralismo autoritario (condenado, por lo demás, por Lenin y por la mayoría del partido bolchevique): la militarización del trabajo y la estatización de los sindicatos.

Durante este breve interludio, las concepciones "centralistas administrativas" de Trotski en el terreno económico-social se expresan también al nivel de sus concepciones políticas, particularmente en lo relativo a la problemática de la relación partido-masa. Por ejemplo, en sus discursos ante el Décimo Congreso del PCUS (marzo de 1921) Trotski propuso abiertamente la tesis de que el partido debe mantener su dictadura (sin tomar en cuenta cambios transitorios en la reacción espontánea de las masas, ni las vacilaciones momentáneas de la clase obrera). Y en una intervención en el Segundo Congreso mundial de la Komintern (julio de 1920) desarrolló esta espléndida muestra de ideología "sustitucionista".

[128] Trotsky, *Une révolution qui traîne en longueur,* en *Pravda,* 23 de abril de 1919, en *La révolution allemande de 1918-1919,* suplemento a *La Vérité,* 1º de febrero de 1959, París, p. 13.

"Hoy en día hemos recibido una proposición del gobierno polaco para hacer la paz. ¿Quién decide en estas cuestiones? Tenemos el Consejo de los comisarios del pueblo, pero también él debe estar sujeto a un determinado control. ¿Control por quién? ¿Control por la clase obrera, como masa informe, caótica? No. El comité central del partido se reúne para discutir la proposición y decidir cuál debe ser la respuesta. Y cuando tenemos que llevar a cabo la guerra, organizar nuevas divisiones y encontrar los mejores elementos para las mismas, ¿a quién acudimos? Al partido, al comité central." [129]

Hay que señalar que, inclusive durante este período, Trotski tenía una actitud mucho más matizada respecto de los problemas que se le planteaban a la Internacional. Su visión de la relación partido-masa en Europa era muy diferente, y hasta contradictoria, de la que proponía para la URSS. En un discurso del mismo período, subraya cuidadosamente, a propósito de Italia, que "la idea de sustituir la voluntad de las masas por la determinación de la llamada vanguardia es absolutamente inaceptable y no es marxista"; y en noviembre de 1920, en una intervención sobre Alemania en el comité ejecutivo de la Komintern, defendió el principio de la reciprocidad dialéctica entre dirigentes y masas: "La

[129] En Deutscher, *op. cit.*, p. 669, y L. Trotski, *The first five years of the Communist International,* Pionner Publisher, Nueva York, 1945, vol. I, pp. 99-100. Sin embargo, a veces trata de dar una justificación democrática a sus tesis sobre la militarización del trabajo: "La militarización del trabajo cuando los obreros se oponen es la esclavitud de Estado de Arakeheyev [ministro de la Guerra de Nicolás I que organizó colonias agrícolas militares]. La militarización del trabajo por propia voluntad de los trabajadores es la dictadura socialista". (Discurso pronunciado ante al Tercer Congreso panruso de los sindicatos, en *Terrorism and Communism* (1920), The University of Michigan Press, 1961, p. 147. Véase también P. Broué, *Le Parti Bolchévique,* Éd. de Minuit, París, 1963, p. 140.)

educación de las masas y la selección de los dirigentes, el desarrollo de la acción autónoma de las masas y el *establecimiento de un control correspondiente sobre los dirigentes* son ambos procesos y fenómenos mutuamente ligados y mutuamente condicionados". [130]

Con la superación del episodio "autoritario-militarista", Trotski comienza a desarrollar una concepción nueva del partido, al que considerará siempre como la continuación auténtica del bolchevismo (su movimiento de oposición en la URSS, y después en el exilio, se llamará "bolchevique-leninista"). Esta concepción reúne la confianza más inquebrantable en la potencialidad revolucionaria de las masas con la atribución de una importancia absolutamente decisiva al partido de vanguardia. El tema que une a estas tesis aparentemente contradictorias es el del papel conservador de las direcciones burocráticas en el seno del movimiento obrero.

Este tema es también el primero que aparece en sus escritos después del interludio de 1920-1921. Surgió desde 1922, casi insensiblemente, [131] y se convirtió en el centro de sus preocupaciones en 1923, cuando denunció en *Cours nouveau* la tendencia progresiva del aparato a "oponer... los cuadros dirigentes al resto de la masa, que no es para ellos más que un objeto de acción", así como el peligro del "sustitucionismo", que surge cuando los métodos del aparato borran la democracia viviente y activa en el interior del partido, es decir, cuando "la dirección por el partido cede su lugar a la administración por sus órganos ejecutivos (comité, buró, secretario, etc.)". [132]

[130] Trotski, *The first five years of the Communist International*, pp. 301, 149; subrayado por mí.

[131] Véase, a este respecto, Deutscher, *Trotsky. 2: Le prophète desarmé*, Julliard, París, 1964, pp. 84-7.

[132] Trotski, *Cours noveau* (1923), en *Les bolchéviks contre*

La primera formulación articulada y desarrollada de la teoría trotskista del partido se encuentra en la *Historia de la Revolución rusa* (1932), donde estudia el problema del papel de la dirección y de las masas en la crisis revolucionaria, a la luz de la experiencia de 1917 (pero también la de los fracasos de 1919 y 1923 en Alemania, de 1925-27 en China y de 1931 en España). Esta teoría está construida sobre dos ejes dialécticamente complementarios: a) el rasgo más indiscutible de toda revolución es la intervención directa de las masas en la historia; b) "tal y como un herrero no puede coger, con la mano desnuda una hierro calentado al rojo, el proletariado no puede, con las manos desnudas, apodararse del poder: le hace falta una organización adecuada a esta tarea": el partido, *instrumento* necesario e insustituible de las masas obreras revolucionarias.

A principios de la revolución, las masas se ponen en movimiento, sobre todo por "el amargo sentimiento de no poder seguir tolerando al antiguo régimen". Sólo la dirección de la clase, el partido, posee un programa político claro. Pero este programa, a su vez, no se vuelve efectivo más que cuando ya está probado por las masas; cuando las masas toman conciencia de los problemas *gracias a su experiencia concreta,* en el curso del proceso revolucionario. A la luz de esta dialéctica compleja partido-clase hay que comprender el papel de los bol-

Staline 1923-1928, Cuarta Internacional, París, 1957, pp. 13-19. Se oye aquí el eco del folleto de Trotski de 1904, con la diferencia de que contaba ahora (1922-1923) con Lenin como su principal aliado contra el aparato burocrático representado por Stalin. Véase también la plataforma de la oposición de izquierda de 1927: "Si aceptamos realmente que 'el partido debe ser considerado desde arriba' [expresión utilizada por un partidario de Stalin] esto significaría que el *partido de Lenin,* el partido de las *masas obreras,* ya no existe" (en *Les bolchéviks contre Staline,* p. 120.)

cheviques en 1917: por una parte "el bolchevismo era absolutamente extraño al desprecio aristocrático de la experiencia espontánea de las masas. Por el contrario, los bolcheviques partían de esta experiencia y construían sobre ella. Y esto era una de sus grandes ventajas"; por otra parte, en octubre, el partido supo combinar la *conspiración* con la insurrección de las masas, una conspiración que no era de estilo blanquista, *en lugar* de la insurrección, sino al contrario, *en el interior* de esta última y regida según el estado del espíritu de las masas.[133]

[133] Véase Trotski, *Histoire de la Révolution Russe,* Le Seuil París, 1962, pp. 13, 908, 13, 717, 909-911. Krassó afirma en su ensayo sobre "el marxismo de Trotski" que en la *Historia de la Revolución rusa* el "sociologismo" de Trotski encuentra "su expresión más vigorosa", la cual "desemboca en una concepción de la revolución que rechaza explícitamente la importancia permanente de las variables políticas y económicas", en *Les Temps Modernes,* junio-julio de 1969, p. 2216). Ahora bien, uno de los leitmotiv de la *Historia de la Revolución rusa* es, *explícitamente,* el papel capital y decisivo de las "variables políticas", en particular del partido bolchevique y de Lenin, sin las cuales es perfectamente evidente que "la victoria de octubre hubiese sido imposible" (Trotski, *Histoire de la R. R.,* p. 906). El error fundamental de Krassó es ignorar la "ruptura teórica" en el pensamiento de Trotski, en 1917, y construir artificialmente una "unidad coherente... desde su primera juventud hasta su vejez", unidad que estaría dada por "la subestimación de la eficacia específica de las instituciones políticas" (*Les Temps Modernes,* p. 2217). Trata de atribuir a este "sociologismo" hasta las tesis de Trotski que le parecen ser justas: por ejemplo, las relativas al nazismo y la línea de la Komintern en 1929-1933 ("tercer período"). Ahora bien, lo que caracteriza a los escritos de Trotski acerca de Alemania en esta época es precisamente el análisis "apretado" de los problemas *políticos* (por qué la socialdemocracia no es el "socialfascismo", etc.) y la importancia dominante se atribuye a la "eficacia específica de las instituciones políticas", en este caso, concretamente el partido comunista alemán, al cual cree capaz aún, mediante una línea *política* correcta (el frente de los *partidos* obreros contra el fascismo), de romper la ola de asalto nazi (véase E.

En 1933, después del fracaso catastrófico del PC alemán (o, más exectamente, de la "línea alemana" de la Komintern), Trotski decidió emprender la construcción de un nuevo partido mundial, la Cuarta Internacional. La crítica implacable de las direcciones burocráticas (socialdemócratas stalinianas) será, pues, uno de los temas políticos característicos del movimiento trotskista que se iba a constituir. En esta crítica, Trotski reivindica altamente la herencia espiritual de Rosa Luxemburgo, la que "opuso apasionadamente la espontaneidad de las acciones de las masas a la política conservadora de la dirección socialdemócrata, particularmente después de la revolución de 1905". Oposición que era, "de cabo a rabo, revolucionaria y progresista". [134]

Si le rinde homenaje de buen grado a Rosa Luxemburgo, Trotski considera su movimiento, sobre todo, como heredero legítimo del bolchevismo, al que defiende en un texto polémico contra Boris Suvarin y otros, rechazando categóricamente la tesis que hace a los bolcheviques responsables del stalinismo, y subrayando de nuevo el papel que desempeña un partido de tipo bolchevique como *instrumento indispensable de la autoemancipación de*

Mandel, *Trotsky's marxism: an anti-critique,* en *New Left Review,* núm. 47, enero-febrero de 1968).

[134] Trotski, *Rosa Luxemburg et la Quatrième Internationale* (1935), en *La Révolution allemande de 1919-1920,* suplemento de *La Verité,* 1º de febrero de 1959, p. 14. En este escrito Trotski trata de hacer un balance históricamente justo del pensamiento de Rosa Luxemburgo, una de las "tres L" (con Lenin y Liebknecht) en que se apoya la Cuarta Internacional. Reconoce, por una parte, que "comprendió y comenzó a combatir mucho antes de Lenin el carácter de freno del aparato osificado del partido y de los sindicatos". Por otra parte, subraya que "toda la historia sucesiva de Alemania ha demostrado ampliamente que con la sola espontaneidad no se puede salir de apuros; el régimen de Hitler es un argumento contundente contra la afirmación de que, fuera de la espontaneidad, no hay salvación" (*ibid.,* p. 15).

las masas.[135] Esta problemática se vuelve a encontrar en un célebre folleto de la misma época, *Su moral y la nuestra* (1938), donde defiende la tradición bolchevique contra las acusaciones de "inmoralismo maquiavélico". Su punto de partida metodológico es el de la interdependencia dialéctica del fin y de los medios. Ahora bien, como "la emancipación de los obreros no puede ser obra más que de los obreros mismos", un verdadero partido revolucionario no puede emplear medios, procedimientos y métodos que "tratan de lograr la felicidad de las masas sin su propio concurso o que disminuyen la confianza de las masas en sí mismas y su organización sustituyéndola por la adoración de los 'jefes' ".

Haciendo hincapié, de tal manera, en el lazo fundamental entre la vanguardia y las masas. Trotski resiente cruelmente el aislamiento de su propia organización. Del esfuerzo por romper este aislamiento nació en 1934 la táctica conocida como "entrismo": la inserción de la vanguardia en un partido obrero de masas, táctica que se parece notablemente a la propuesta por Marx en el *Manifiesto comunista.* Por lo demás, Trotski era consciente de esta analogía y la reconocía explícitamente en un escrito polémico de 1935, en defensa del "entrismo": "El *Manifiesto comunista* de Marx y Engels, directamente dirigido contra todos los tipos de socialismo utópico-sectario, subraya enérgicamente que los comunistas *no se oponen* a los movimientos obreros reales, sino que participan en ellos como una vanguardia". Al mismo tiempo, el *Manifiesto* era el programa de un *"nuevo partido* nacional e internacional"[136]

[135] Trotski, *Bolchevisme ou stalinisme* (1937): "En la vanguardia revolucionaria del proletariado organizado en partido se cristaliza la tendencia de las masas hacia su liberación. Sin la confianza de la clase en la vanguardia, sin apoyo de la vanguardia por parte de la clase, no se puede ni hablar de conquista del poder".

[136] En Trotski, *Against the stream,* University of Sussex So-

Otra estrategia de "*mediación* entre los revolucionarios y la masa que se inspira en el *Manifiesto* es el "Programa de transición" (presentado por Trotski en el Congreso de fundación de la Cuarta Internacional, en 1938), que consiste en un sistema de reivindicaciones ("transitorias") que, partiendo del nivel actual de la conciencia de las grandes capas de la clase obrera, debe dirigirlas cada vez más abiertamente contra las bases mismas del régimen burgués.

El último balance del bolchevismo realizado por Trotski se encuentra en sus escritos de 1939-1940, donde estudia el pasado a la luz retrospectiva de las grandes purgas stalinianas de 1936-1938.

En primer lugar hay que señalar que, en vísperas de su asesinato, Trotski afirmó, más categóricamente que nunca, su identificación con la teoría leninista del partido de vanguardia; en un escrito de enero de 1940, Trotski analiza su actitud de 1912, confesando que en esta época "me oponía al 'régimen' leninista, porque todavía no había comprendido que, para alcanzar la meta revolucionaria, es indispensable un partido sólidamente soldado y centralizado"; añade que, al incorporarse al partido bolchevique en 1917, "reconocí completamente y de todo corazón la validez de los métodos leninistas de construcción del partido".[137] Sin embargo, Trotski no identifica de ninguna manera los "métodos leninistas de construcción del partido" con algunas tesis de *¿Qué hacer?*, "cuyo carácter unilateral y, por consiguiente, erróneo, el propio autor reconoció más tarde".[138]

cialist Club, 1965, p. 9. Véase nuestro análisis del *Manifiesto*. Sin embargo, añadamos que algunos años más tarde (1938-1939) Trotski hizo a un lado la táctica entrista.

[137] Trotski, *In defense of Marxism* (1940), New Park Publications, Londres, 1966, pp. 175, 177.

[138] Trotski, *Stalin* (1940), Panther, Londres, 1969, vol. 1, p. 97.

Además, cree inclusive que su crítica del centralismo bolchevique en 1904 (*Nuestras tareas políticas*) no era totalmente falsa: si es cierto que el folleto era injusto con Lenin, no dejaba de contener una apreciación correcta de las actitudes de los "hombres-de-comité" del aparato bolchevique.

Así, pues, Trotski pasa revista a los "aspectos nenegativos de las tendencias centrípetas del bolchevismo" que se manifestaron desde el Tercer Congreso de la socialdemocracia rusa (en 1905) y critica el papel contemporizador del aparato bolchevique en 1917, cuando "las masas eran más revolucionarias que el partido y el partido más revolucionario que su aparato". [139]

Una vez dicho esto, Trotski descarta, una vez más, por considerarla vacía y desprovista de fundamento histórico, la tesis según la cual "el stalinismo futuro estaba arraigado ya en el centralismo bolchevique". No hay que buscar las raíces del stalinismo en el "principio" abstracto del centralismo, ni en la jerarquía clandestina de los revolucionarios profesionales, sino en las condiciones concretas de Rusia antes y después de 1917. [140] Las purgas mismas, a su juicio, ofrecen paradójicamente la respuesta más contundente a los críticos del bolchevismo: Stalin sólo pudo establecer definitivamente su poder después de la matanza de toda la vieja guardia bolchevique.

f] *La dialéctica pueblo y guerrilla en el Che Guevara*

La teoría de la guerrilla de Guevara (lo mismo que todo el castrismo) introduce, como ha señalado con

[139] *Ibid.*, pp. 102, 101, 209. Por lo que respecta a Lenin, "representaba menos a la máquina del partido que a la vanguardia del proletariado"; ejerció una influencia decisiva porque representaba "la influencia de la clase sobre el Partido y la del Partido sobre su máquina" (*ibid.*, p. 229).

[140] *Ibid.*, p. 102.

razón Régis Debray,[141] una *problemática* nueva, un "cambio de terreno en todas las acepciones del término"; en efecto, significa una ruptura radical con el "campo ideológico" de la izquierda latinoamericana tradicional, ruptura que se produce tanto en el nivel de la teoría como en el de la práctica política, y cuyo principio motor hay que buscar en la historia reciente de la América Latina.

Guevara no se limitó a dar respuestas nuevas a las preguntas que la izquierda del continente se formulaba desde hacía 20 años. Formuló *preguntas nuevas,* sobre todo una, que no era "nueva", sino que había desaparecido, más o menos, del universo ideológico de esta izquierda. *¿Cómo romper el aparato militar del Estado existente?* Esta problemática, formulada por Marx y Lenin, a la luz de la experiencia histórica de la Comuna de París y de la Revolución rusa, es "redescubierta", renovada y adaptada a las condiciones específicas de la América Latina por el Che a la luz de su experiencia concreta y personal en Guatemala, donde el gobierno de izquierda (Arbenz) fue entregado al enemigo por su ejército, en 1954, y en Cuba, donde, por el contrario, la Revolución triunfó después de haber roto y disuelto completamente el ejército del régimen de Batista.

El escepticismo irónico del Che respecto a las "vías electorales y pacíficas" se funda en un axioma realista y lúcido: un movimiento popular auténtico, aun si conquista el poder mediante un proceso electoral —posibilidad muy dudosa, dado el carácter falseado de este proceso en la mayoría de los países del continente—, será derrocado muy rápidamente por un golpe de Estado, más o menos sangriento, puesto que el ejército ha sido siempre un instrumento de la oligarquía dominante. Mediante un aná-

[141] R. Debray, *Révolution dans la révolution?,* Maspero, 1967.

lisis político-social del papel del ejército en la historia moderna del continente —historia dominada por la presencia endémica, continua y brutal del golpe de Estado militar— Guevara llega a la misma conclusión que Marx y Lenin: la revolución de los trabajadores no puede realizarse sin la destrucción del aparato militar-policiaco-burocrático del Estado burgués, sin la ruptura sistemática y total de las estructuras del ejército profesional del antiguo régimen. La masa del pueblo (indígenas, campesinos y obreros analfabetos sin derecho de voto, o con un derecho que nunca se les deja ejercer efectivamente) se encuentra al margen del "país legal", y éste está sometido a un mecanismo de violencia institucionalizada (el golpe militar): he ahí la tesis que constituye la fuente de la adhesión rigurosa, obstinada e intransigente de Guevara a una estrategia de lucha armada.

Este *problema,* "cómo eliminar la máquina de represión estatal", rige y gobierna las respuestas: es el fundamento constitutivo de toda la teoría revolucionaria del Che, de toda su doctrina de la guerra de guerrillas.

Una de las respuestas más importantes es la que se encuentra en la primera página de *La guerra de guerrillas* (1960): en la América subdesarrollada, el terreno de la lucha armada debe ser fundamentalmente el campo. Esta respuesta implica un cambio radical de terreno "en todas las acepciones del término": no sólo geográfico (el campo) sino también *sociológico* (los campesinos). El campesinado considerado como sujeto activo estaba —con raras excepciones (Mariátegui, etc.)— *fuera del campo de visibilidad* de la "vieja izquierda" de la América Latina. Los grandes movimientos armados de campesinos que conmocionaron al continente fueron dirigidos por jefes exteriores a esta izquierda: Zapata en México, Sandino en Nicaragua, Galán en Co-

lombia, Fidel en Cuba, etc. Una de las razones por las cuales la izquierda tradicional no supo "ver" al campesino revolucionario es la de que se planteaba un *problema* en la que éste no tenía lugar: el problema del frente con la burguesía progresista para la revolución (pacífica) nacional-democrática.

Guevara, por el contrario, proclamó, desde 1961, que la burguesía nacional en la América Latina era un aliado del imperialismo y del latifundismo contra la revolución popular, a la que temía más que a cualquiera otra cosa. En su artículo de 1963, *La guerra de guerrillas: un método,* subraya la unión entre las burguesías locales y el imperialismo norteamericano, así como la polarización general de los antagonismos de clases en el continente; su conclusión lógica es rigurosamente coherente con el análisis de las contradicciones sociales: la revolución se dirige, simultáneamente, contra los monopolios extranjeros y los explotadores nacionales; es una revolución *socialista.* El carácter socialista de la revolución latinoamericana es afirmado de nuevo por Guevara en su último mensaje público, la carta a la Tricontinental (p. 644): "No hay más cambios que hacer; o revolución socialista o caricatura de revolución", [142] fórmula lapidaria que rompe con una tradición de 30 años de antigüedad, durante los cuales la mayoría de la izquierda latinoamericana se encerró en el marco estrecho y paralizador de una falsa problemática: la de la "revolución por etapas".

La doctrina de Guevara sobre el papel de los campesinos (en la acepción amplia del término de trabajadores rurales) en la revolución latinoamericana se funda en dos tesis, una económico-social, otra político-militar:

[142] Guevara, *Cuba: excepción histórica o vanguardia en la lucha anticolonialista,* 1961; *La guerra de guerrillas;* 1960; *Mensaje a la Tricontinental,* 1967, en *Obra revolucionaria,* Ediciones ERA, 1968.

1) Los campesinos (en muchos países del continente, la mayoría de la población) constituyen la clase más pobre, la más miserable, la más explotada y la más oprimida de la sociedad latinoamericana. Su situación inhumana en el régimen existente (y la imposibilidad de una verdadera solución en el marco de este régimen) la constituyen en una enorme fuerza revolucionaria en potencia.

2) La mejor base para un largo combate revolucionario armado contra la policía y el ejército gubernamental es el campo, los bosques (el maquis), las montañas. Sólo allí la vanguardia revolucionaria puede refugiarse y, con apoyo de los campesinos, librar una guerra popular prolongada en el terreno y en las condiciones menos favorables al ejército regular.[143]

Sin embargo, según Guevara el triunfo de la guerrilla campesina no se realizará sino a través de *su unión con la clase obrera,* que enriquece y desarrolla ideológicamente el movimiento revolucionario y le permite alcanzar su última y suprema etapa: la huelga general proletaria.[144] Además, Guevara se apropia, y cita en sus artículos, dos afirmaciones importantes de la Segunda Declaración de La Habana:

1) El campesino forma parte de una clase que, por causa del estado de ignorancia en el que se le mantiene y del aislamiento en que vive, tiene necesidad de la dirección revolucionaria y política de la clase obrera y de los intelectuales revolucionarios.

2) Gracias al reforzamiento de la guerrilla, el movimiento de masas brota, el orden viejo se rompe poco a poco y entonces llega un momento en que la clase obrera y las masas urbanas deciden la batalla.

Esta visión del golpe final asestado al poder del

[143] Véase *La guerra de guerrillas* y *Cuba:* excepción histórica..., etc.

[144] Véase *La guerra de guerrillas* y *Cuba: excepción histórica...,* etc.

Estado, por la acción del proletariado, que completa y remata el proceso de la guerra revolucionaria, aparece en varios de sus escritos. Guevara sugiere, en un discurso del 27 de enero de 1959, que él y sus compañeros de armas de la Sierra Maestra captaron por primera vez, plenamente, la importancia de los trabajadores urbanos y la posibilidad de una huelga obrera insurreccional, después de la huelga general política que estalló en agosto de 1957, en respuesta al asesinato, por la policía, del joven dirigente del Movimiento 26 de Julio, Frank Pais. Esta huelga, descrita por el Che como *espontánea,* sin dirección, preparación o control, paralizó Santiago y la provincia de Oriente, y repercutió en todas las ciudades del país (Camagüey, Las Villas, La Habana), con lo que demostró a los combatientes de la Sierra que nuevas fuerzas se levantaban contra el régimen y que el espíritu combativo del pueblo despertaba.[145]

¿Nunca consideró Guevara la posibilidad de una revolución *esencialmente obrera y urbana* en los países más industrializados de América Latina? La pregunta aparece en algunos de sus escritos, pero prefirió dejarla abierta, sin darle respuesta "definitiva". En su artículo "Cuba: ¿caso excepcional o vanguardia de la lucha contra el imperialismo?" (1961), la aborda en términos muy matizados: reconoce abiertamente que en estos países es mucho más difícil formar grupos de guerrillas; no obstante, cree que el núcleo político de la lucha *puede* situarse, inclusive en los países urbanizados, en el campo (por razones de seguridad); pero afirma igualmente la *posibilidad* de éxito de una rebelión popular fundada en una guerrilla urbana. Añadamos que Debray, en su ensayo de 1965 sobre el castrismo, menciona a la Argentina como un país primordialmente urbano, en el cual

[145] Véase *Proyecciones sociales del ejército rebelde* (1959), p. 287, y *Pasajes de la guerra revolucionaria.*

"la importancia del proletariado agrícola, en razón de sus efectivos, de su dispersión, de su valor en la vida económica del país, es mínima; un foco guerrillero en el campo, por consiguiente, sólo puede desempeñar un papel subordinado en la ciudad, en Buenos Aires, donde el proletariado industrial es la fuerza principal". Debray atribuye a la falta de enlace político con la clase obrera el fracaso de la guerrilla del Ejército Guerrillero del Pueblo en el norte argentino.[146] Lo cual nada resta a la validez de la guerrilla rural como regla general para el continente, pero sugiere que la relación jerárquica exacta entre la guerrilla y el movimiento obrero de las ciudades debe establecerse según las condiciones concretas de cada país.

La Revolución cubana mostró que las fuerzas populares pueden ganar una guerra contra el ejército, y que no siempre es necesario esperar a que se reúnan todas las condiciones de la revolución: el foco insurreccional puede crearlas. Estas tesis, con las que comienza el célebre "manual" de Guevara sobre la guerrilla, que se dirige contra la táctica de espera de "revolucionarios o seudorrevolucionarios que se refugian, y refugian su inactividad, en el pretexto de que contra el ejército profesional nada se puede hacer, y algunos otros que se sientan a esperar a que, en una forma mecánica, se den todas las condiciones objetivas y subjetivas necesarias, sin preocuparse de acelerarlas".[147]

La crítica de Guevara se dirige contra la posición "fatalista" a la que podríamos llamar "kautskiana" o "plejanovista" de gran parte de los círculos dirigentes de la izquierda tradicional en el continente, círculos cuyo materialismo-determinismo-mecanicista rechaza. En sus sorprendentes *Notas para el estudio de la ideo-*

[146] R. Debray, *Essais sur l'Amérique Latine,* Maspero, París, 1967, pp. 73-4.

[147] Che Guevara, *La guerra de guerrillas,* p. 27.

logía de la Revolución cubana, publicadas en octubre de 1960 en la revista del ejército cubano *Verde Olivo* —quizá uno de los primeros textos marxistas de la Revolución cubana—, Guevara considera como la contribución más importante de Marx el pensamiento social de su concepción del hombre: no como esclavo e instrumento de la naturaleza, sino como arquitecto de su propio destino.[148]

Esto no significa que Guevara se pierda en una visión puramente voluntarista de la revolución y de la guerrilla: "Naturalmente, cuando se habla de las condiciones para la revolución no se puede pensar que todas ellas se vayan a crear por el impulso dado a las mismas por el foco guerrillero. Hay que considerar siempre que existe un mínimo de necesidades que hagan factible el establecimiento y consolidación del primer foco".[149] La estructura de la teoría de Guevara es la del pensamiento dialéctico de Marx, que niega tanto el materialismo metafísico ("las condiciones forman al hombre") como el voluntarismo utópico. Al igual que Marx, el Che rechaza el dilema clásico fatalismo / subjetivismo, al postular el principio de la dialéctica histórica: al mismo tiempo que las condiciones crean al hombre, el hombre crea condiciones nuevas de su *praxis revolucionaria.* Este principio inspira la doctrina de la guerra de guerrillas del Che, así como todo su pensamiento económico y social.[150]

[148] En *Obra revolucionaria,* p. 508. En este sentido hay que interpretar el célebre lema de Fidel: "El deber de un revolucionario es hacer la revolución".

[149] Che Guevara, *La guerra de guerrillas,* p. 27.

[150] Guevara rechaza la ideología materialista vulgar que considera el pleno desarrollo de la economía socialista y de las fuerzas productivas como "condición primera" para la creación de una conciencia comunista; ideología según la cual el hombre nuevo aparecerá por sí solo, automáticamente, *en el momento en que las condiciones económicas lo permitan,* como un fruto que madura cuando llega la estación. Se-

En varias ocasiones, la teoría de la guerrilla de Guevara ha sido criticada por considerarla contraria a la tradición marxista, y como un retorno a la concepción blanquista (o bakuninista, o "aventurerista", etc.), según la cual una banda de revolucionarios decididos puede derrocar el aparato de Estado existente, quedarse con el poder y arrastrar después al pueblo tras de sí.

De hecho, Guevara nunca creyó que el pequeño núcleo que desencadena la guerrilla pudiese "hacer la revolución" o "quedarse con el poder"; para él, no era sino el foco catalizador que desencadenaba la guerra del pueblo. Por esta razón, rechaza la significación etimológica de la pa'abra "guerrilla", es decir, "guerra pequeña"; lejos de ser la guerra pequeña de un grupo reducido contra un ejército, la guerrilla es, para Guevara, *la guerra del pueblo entero contra la dominación opresiva.* El pueblo es el corazón del ejército de guerrilla, que está detrás de cada operación; su apoyo es la condición *sine qua non* de las actividades de las guerrillas, y le da el carácter de *una lucha de masas,* de una lucha del pueblo por su liberación. La guerrilla no es sino la *vanguardia armada* de la población combatiente, la

gún el Che, no es sino en una praxis revolucionaria de construcción del socialismo con *métodos socialistas* y con la participación activa de las masas donde los hombres transformarán las estructuras económicas y se transformarán a sí mismos (en su conciencia, su carácter, su moral). El cambio de las condiciones y de los hombres deben ir de la mano, ligados el uno al otro, reforzándose el uno al otro en un proceso de reciprocidad dialéctica. Los métodos del mercado libre, del cálculo de la rentabilidad y el uso generalizado de los estimulantes materiales individuales bloquean este proceso y afectan nocivamente al desarrollo de una nueva conciencia social en el seno del pueblo. "En este período de construcción del socialismo podemos ver el hombre nuevo que va naciendo... el proceso marcha paralelo al desarrollo de formas económicas nuevas" (Guevara, *El socialismo y el hombre en Cuba* [1965], en *Obra revolucionaria,* p. 632).

cual le da su fuerza *y la transforma progresivamente en un poderoso ejército popular.*[151]

¿Cuál es, entonces, la relación entre esta vanguardia y las masas populares, sobre todo campesinas? Guevara no entiende que esta relación sea unilateral, de "arriba hacia abajo", o como estática, inmovilizada en un marco rígido cualquiera. Por el contrario, la concibe como un proceso dialéctico, contradictorio y cambiante, de interpenetración entre el núcleo armado y el pueblo. En primer lugar, la guerrilla debe reflejar la protesta radical del pueblo contra el poder y las clases dominantes; debe ser el intérprete fiel y consecuente de los deseos, de las aspiraciones, de los sueños, de las necesidades y de las exigencias de las masas populares en general y campesinas en particular. Por otra parte, lleva al seno de la población rural la ideología revolucionaria urbana y cumple la función de *agente catalizador,* que cristaliza las "condiciones subjetivas" al suscitar la conciencia revolucionaria y el entusiasmo combativo. Este papel de "catálisis", que revela el carácter *político* de la guerrilla (sin descuidar, sin embargo, su dimensión militar...), se desempeña a dos niveles: no sólo el del ambiente inmediato (campesino) del núcleo armado (al despertar la conciencia de la *posibilidad* de la victoria, por las armas, sobre el poder establecido) sino también en la arena social y política a escala nacional (y a veces, inclusive, internacional). El 13 de junio de 1967, después de algunas victorias espectaculares de la guerrilla, el Che anotaba en su diario boliviano: "Lo interesante es la convulsión política del país, la fabulosa cantidad de pactos y contrapactos que hay en el ambiente. Pocas veces se ha visto tan claramente la posibilidad de catalización de la guerrilla".[152]

[151] Véase *La guerra de guerrillas; ¿Qué es un guerrillero?*
[152] *Diario del Che en Bolivia,* Siglo XXI, México, 1968, 3ª ed., p. 159.

De tal manera se produce, según el Che, "una verdadera interacción entre estos directores [de la guerrilla] que enseñan al pueblo con los hechos la importancia fundamental de la lucha armada y el pueblo mismo que se alza en lucha y enseña a los dirigentes esas necesidades prácticas de que hablamos [de la revolución]. Así del producto de esta interacción del guerrillero con su pueblo surge la radicalización progresiva que va acentuando las características revolucionarias del movimiento y le van dando una amplitud nacional".[153] En sus *Pasajes de la guerra revolucionaria* Guevara describe cómo se desenvolvió en Cuba, en el transcurso de la lucha armada, este proceso de reciprocidad que condujo, poco a poco, a la fusión de la guerrilla y de las masas campesinas en un conjunto político-militar relativamente homogéneo; gracias a este proceso se afirma y desarrolla no sólo la conciencia revolucionaria de los campesinos analfabetos sino también la de los cuadros urbanos de la guerrilla. Esta unidad íntima e indisoluble de la guerrilla y el pueblo no es un dato inmediato: es precisamente el producto de la *praxis revolucionaria,* en el transcurso de la cual la guerrilla se vuelve popular y el pueblo revolucionario. La praxis "transformadora" (*umwälzende*) de la guerrilla conduce no sólo a la destrucción del poder de las clases dominantes (la policía, el ejército, el aparato de Estado) sino también de los lugares internos que ocupa en la conciencia del pueblo (el miedo, la pasividad, el fatalismo apático, la obediencia servil).

En conclusión, podemos plantear la hipótesis de que el pensamiento de Guevara contiene, en una síntesis original (adaptada a las condiciones históricas y específicas de la revolución latinoamericana), dos tendencias *aparentemente contradictorias*:

[153] *La guerra de guerrillas,* p. 48.

1) la tesis leninista de 1902 del núcleo de revolucionarios profesionales fuertemente estructurado, disciplinado y jerarquizado, que se convierte, aquí, en el foco de guerrilla;

2) la tesis luxemburguista acerca de la toma de conciencia de las grandes masas populares por su práctica revolucionaria concreta. Según Guevara, el enfrentamiento violento con los poderes establecidos es "la escuela de los pueblos"; y añade esta frase que encontramos, con algunas variaciones, en los escritos de Lenin y de Rosa Luxemburgo sobre la revolución de 1905: "Un día de lucha armada para la defensa de sus realizaciones o para la adquisición de sus aspiraciones sociales enseña a un pueblo mucho más que cualquiera otra cosa". [154]

Guevara resolvió dialécticamente esta contradicción tomando estas dos concepciones como *dos momentos de un proceso*: el que conduce desde la preparación clandestina del núcleo de guerrilla hasta la toma del poder por la huelga de las masas.

El primer momento es la etapa de organización de la guerrilla, tarea conspirativa por excelencia, alejada de la acción del pueblo y reducida a un pequeño grupo de iniciados, de un partido que actúa clandestinamente. Este carácter conspirativo marca también, en cierta medida, el comienzo de las operaciones de la guerrilla, separada aún de las masas campesinas por la desconfianza recíproca y por el miedo. La guerrilla arraiga poco a poco entre los campesinos, se desarrolla y se refuerza con su apoyo: la guerra lanzada por un pequeño grupo armado se convierte en una lucha revolucionaria de las masas populares del campo.

Finalmente, la última etapa es aquella en que la clase obrera y los trabajadores urbanos desencadenan

[154] Che Guevara, conferencia del 6 de enero de 1961 en *Pensamiento Crítico,* núm. 9, 1967, p. 101.

la huelga general que corona y remata a la revolución. Ya he mencionado cómo el carácter espontáneo de la huelga política en Santiago, de agosto de 1957, había impresionado al Che. Esto no lo condujo a un determinado "culto a la espontaneidad" —puesto que subraya la necesidad de preparar cuidadosamente la huelga obrera insurreccional mediante el trabajo clandestino— sino más bien a una comprensión de la huega general como movimiento popular fundado en la iniciativa y la actividad de las masas populares mismas. Esta convicción quedó particularmente reforzada en él después del fracaso de la huelga revolucionaria proclamada por el Movimiento 26 de Julio, el 9 de abril de 1958. El Che somete este desafortunado ensayo a una crítica radical; la causa del fracaso proviene, a su juicio, de que los organizadores de la huelga no captaron los principios, la significación y la táctica de la lucha de masas; pretendieron dar un golpe de mano clandestino, incitando a la huelga por radio, por sorpresa, sin conservar una base de lazos con los obreros, y, sobre todo, "no se buscó que los trabajadores, en el ejercicio mismo de su actividad revolucionaria, eligieran el momento preciso".[155] No podemos menos de comparar este análisis del Che con los escritos de Rosa Luxemburgo sobre la huelga general, donde critica la concepción de la huelga de masas de los dirigentes socialdemócratas en Alemania, "ese esquema rígido y hueco de una seca 'acción' política ejecutada, con plan y método, sobre la decisión de los comités dirigentes". La experiencia de las huelgas revolucionarias de 1905 muestra, según Rosa Luxemburgo, que "la huelga en masa no puede provocarse en todas sus partes aunque la decisión pro-

[155] Guevara, *Pasajes de la guerra revolucionaria*, p. 267; *Notas para el estudio de la ideología de la Revolución cubana*, p. 511.

venga de la autoridad más superior del partido socialista más fuerte". [156]

Para Guevara, guerrilla rural y guerrilla urbana, trabajo clandestino y lucha de masas, combate armado y acción política, foco de guerrilla y huelga general, no son sino figuras diversas en momentos complementarios de un único y mismo movimiento histórico: la guerra revolucionaria, dirigida por una organización de vanguardia, [157] integra progresivamente, en sus filas, a los pequeños propietarios campesinos y a los obreros industriales, a los intelectuales revolucionarios y a los proletarios analfabetos, a los estudiantes radicales y a los trabajadores agrícolas, y que tiene como meta inmediata la derrota del aparato policiaco-militar del Estado, condición primera, fundamental, necesaria e indispensable de la revolución socialista.

Lo que caracteriza metodológicamente al pensamiento de Guevara es, precisamente, esta manera de captar cada aspecto, cada etapa, cada factor de la lucha no como una entidad aislada, absoluta, fija, reificada, metafísica ("*el* partido", "*el* foco de guerrilla", etc.), sino como parte de una totalidad histórico-social concreta. El papel, el *status,* la significación del sentido de cada elemento no pueden comprenderse más que en sus relaciones con el todo: el proceso de conjunto, el movimiento revolucionario.

[156] Rosa Luxemburgo, *Grève générale, parti et syndicats,* pp. 41, 47.

[157] Guevara no menciona siempre el papel del partido revolucionario, pero en un escrito de 1963 (introducción al libro *El partido marxista-leninista*) subraya el papel de dirigente y de catalizador del partido marxista-leninista, "vanguardia de la clase obrera... que sabe mostrarle el camino del triunfo... el camino más corto para lograr dictadura del proletariado" (en *Obra revolucionaria,* pp. 564-5).