

LEER NUESTRO TIEMPO
LEER EL *MANIFIESTO*

LEER NUESTRO TIEMPO
LEER EL *MANIFIESTO*
A 150 AÑOS DE LA PUBLICACIÓN
DEL MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA

Jorge Veraza Urtuzuástegui

Primera edición: 1998

Segunda edición: 2013

Diseño de la cubierta: Efraín Herrera

D.R. © 2013 Jorge Veraza Urtuzuástegui

D.R. © 2013 David Moreno Soto

Editorial Itaca

Piraña 16, Colonia del Mar, 13270, México, D. F.

tel. 58 40 54 52

itaca00@hotmail.com

www.editorialitaca.com.mx

ISBN 978-607-7957-55-3

Impreso y hecho en México

PÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
Para leer nuestro tiempo y	9
EL <i>MANIFIESTO COMUNISTA</i>	9
I. El Manifiesto observa la época actual.....	9
La URSS y el Manifiesto del partido comunista	10
La revolución rusa y el Manifiesto del partido comunista....	11
Antes de la revolución rusa y el Manifiesto del partido comunista	13
II. ¿Qué política tenemos, qué política necesitamos?	14
III. El Manifiesto y “no luchar por el poder” (tesis del EZLN)	29
iv. La ideología burguesa es ”antidogmática” frente al <i>Manifiesto del partido comunista</i>	40
V. Dos prejuicios: el proletariado sustituido y la dictadura del proletariado totalitaria	43
A. ¿Sólo el proletariado es clase revolucionaria?	43
B. ¿La dictadura del proletariado es necesariamente totalitarismo?	48
IV. ¿Qué significa leer nuestro tiempo desde el <i>Manifiesto del partido comunista</i> y qué significa leer el <i>Manifiesto del partido comunista</i> desde nuestro tiempo?	51
1. ¿Qué significa leer nuestro tiempo desde el Manifiesto del partido comunista?	51
2. ¿Qué significa leer el Manifiesto desde nuestro tiempo?	54
Agradecimientos	59
PARTE PRIMERA.....	63
Actualidad esencialísima del argumento del manifiesto comunista.....	65
(O cómo está construido y por qué y para qué así).....	65
1. Desde la producción al mercado mundial (clase, partido, ideología, sociedad civil y Estado).....	65

2. La decisión teórico-política del argumento crítico revolucionario.....	67
3. El problema y la solución dada por los comunistas.	68
4. La indagación por lo trascendente o por el sujeto revolucionario.....	70
Las ambiguas raíces del movimiento.....	77
proletario de los siglos XIX y XX.....	77
(MEDIDAS DE CAPITAL SUCESIVAS Y EL <i>MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA</i>).....	77
I. La medida ambigua en que surgió el <i>Manifiesto del partido comunista</i>	77
II. De la <i>medida</i> en el desarrollo capitalista (y en el movimiento comunista)	85
III. El <i>Manifiesto del partido comunista</i> hecho a la medida actual	94
IV. El límite o medida máxima del capitalismo.....	107
El problema teórico fundamental de nuestro tiempo y el <i>Manifiesto del partido comunista</i> a 150 años de su publicación .	123
I. Cuestionamiento de falsas evidencias y de cuestionamientos sesgados.....	123
II. ¿Qué es lo económico hoy?	128
III. La necesidad urgente de la crítica de la tecnología.....	131
IV. El Manifiesto del partido comunista	136
1. “¡Proletarios de todos los países, uníos!”	136
PARTE SEGUNDA	139
Indagación sobre el objeto teórico del capítulo I del <i>Manifiesto del partido comunista</i> , “Burgueses y proletarios”	141
¿Qué quiere decir que el pasado domine sobre el presente en la sociedad burguesa?	154
Sobre el problema de la violencia.....	159
Acumulación de capital y revolución comunista	163
(El Manifiesto de los Plebeyos, de Graco Babeuf y el Manifiesto del partido comunista)	163
La perspectiva revolucionaria proletaria formal y real. (En torno a las condiciones de posibilidad de la redacción del <i>Manifiesto del partido comunista</i> y de su vigencia actual).....	179

Los conceptos de infinito, comunista y verdad	197
(Sobre el método revolucionario comunista).....	197
Sobre la Autonomía revolucionaria del proletariado	212
Comentario al prólogo de Engels a la edición alemana de 1890.....	212
El concepto de unidad en el Manifiesto del partido comunista... ..	221
(Los últimos cuatro párrafos del Manifiesto)	221
Sobre la “comunidad de mujeres” en el <i>Manifiesto del partido comunista</i>	163
Bibliografía	163

INTRODUCCIÓN

PARA LEER NUESTRO TIEMPO Y EL *MANIFIESTO COMUNISTA*

I. EL *MANIFIESTO* OBSERVA LA ÉPOCA ACTUAL

Si la época actual fuera observada desde la perspectiva del *Manifiesto del partido comunista*, ¿cómo se vería? He aquí una mirada intempestiva para la que el fin del milenio resultaría ser muy otra cosa, quizá sorprendente, que lo que muchos contemporáneos consideran ser la evidencia. Y eso que creen que, más que intempestiva, esa mirada es obsoleta, incluso aburrida por ya sabida y trillada. En todo caso, esta perspectiva a contrapelo se sentiría de entrada en sincronía pues en nuestros días la primera imagen que captaría es el mercado mundial capitalista bien madurado; así reconocería sus palabras pronunciadas hace 150 años floreciendo en la realidad. Y para sorpresa de los contemporáneos que repudian al *Manifiesto*, cierto que pueden decir que saben de qué habla el *Manifiesto*, pero sólo porque éste habla de lo actual; es decir, de ellos y de sus ínfulas de creer saberlo todo y de su alzarse de hombros dando la espalda al pasado, sin saber que, en realidad, éste los constituye y aún los mira desde el futuro. Quizá este esbozo de trama de ciencia-ficción para entretenimiento de nuestros contemporáneos puede permitirles tolerar alguna mención al *Manifiesto*.

El *Manifiesto* inquiriría —mirando nuestra época confirmar al mercado mundial— en las causas de tan rebuscada actitud de nuestros contemporáneos de “pensamiento débil” y no obstante tan tozudo. Se percataría de que la URSS, la Revolución de Octubre y algunos sucesos antecedentes a la misma constituyen factores determinantes del *extrañamiento* de nuestros contemporáneos. Querría dar cuenta de estos factores en primera instancia, pues gusta de trastornar clichés

como dice una célebre canción de los Beatles,¹ *I like to turn you on*.

En fin, desde el *Manifiesto* el panorama se vería bajo la luz de aquella regla del materialismo histórico de que no es lo que una época cree de sí misma lo que constituye su ser sino que el ser social de esa época es lo que constituye a su conciencia y desde donde se explica por qué ésta cree lo que cree.²

A propósito, ¿quién no ha tenido la experiencia de leer el *Manifiesto* algún tiempo después de una primera lectura y ha sentido que ahora, igual que antes, se entiende todo pero sorprendentemente de otro modo?

“Por supuesto, me dijo mi amigo, no ves que se trata de algo así como la “máquina del tiempo” de la conciencia de clase proletaria”. Yo, ironizando le contesté recordando los 60: “*Are you Experience?*, bato.”

Bien, bien, pero ¿qué vería esa mirada intempestiva? Veamos.

La URSS y el Manifiesto del partido comunista

1. En la URSS no hubo socialismo sino capitalismo de nuevo tipo.

2. Su caída la integra al mercado mundial, no como socialismo engullido por el capital sino como capitalismo atípico; que se vincula funcionalmente al resto del sistema.

3. Por ende, su caída no es derrota del socialismo sino destrucción de un espejismo, algo en principio benéfico para el desarrollo de la conciencia y de la práctica del movimiento

¹ *Lucy in the Sky with Diamonds*.

² El 1922 Karl Korsch fue el primero que utilizó en este sentido el materialismo histórico para analizar el desarrollo del propio materialismo histórico. Cfr., su *Marxismo y filosofía*, Era, México, 1972. Anton Pannekoek usó al materialismo histórico para hacer la crítica del pensamiento de Lenin y de la realidad de la URSS, así que contrastó esta realidad con aquel pensamiento. Cfr., su *Lenin filósofo*, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 42, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

comunista mundial. A reserva de que surjan otros factores que lo entorpezcan, la coyuntura es de *renacimiento de la conciencia comunista* y, por tanto, de reasunción y desarrollo del *Manifiesto del partido comunista*.

La revolución rusa y el Manifiesto del partido comunista

4. La revolución rusa de 1917 no fue una revolución socialista sino burguesa, aunque llevada a cabo por el proletariado, el campesinado y los socialistas rusos con claras y esforzadas intenciones de construir el socialismo.

5. Los comunistas auténticos detentaron el poder de 1917 a 1924 (año de la muerte de Lenin) intentando que la revolución fuera socialista pero sin conseguirlo. Después, con Stalin, el régimen siguió siendo capitalista pero ya *sin* la auténtica tendencia comunista de subvertirlo. Más bien, esa tendencia fue combatida al paso de los años y luego pulverizada en los “procesos de Moscú” mediante los que Stalin pudo pasar a cuchillo a toda la vieja guardia bolchevique y después logró asesinar a Trotsky, exiliado en México.

6. Antes de la Revolución de Octubre, la acumulación de capital en Rusia se veía obstaculizada por las instituciones orientales zaristas y por el propio capitalismo extranjero — principalmente alemán e inglés— que parasitara³ monopolísticamente la economía rusa. La revolución de 1917 destruyó los cuellos de botella de ese capitalismo parasitario⁴ y posibilitó que la acumulación de capital corriera sobre rieles bajo la condición de destruir a las viejas clases dominantes: aristocracia y burguesía. El resultado fue un capitalismo sin burguesía visible y organizado con una orientación social impresa por los comunistas.

³ Karl Marx, “Borradores de la Carta a Vera Sazúlich”, en Karl Marx y Friederich Engels, *Escritos sobre Rusia II, El porvenir de la comuna rural rusa*, Siglo XXI, México, 1980.

⁴ *Cfr.* Rudi Dutschke, en *Lenin. Tentativas de poner a Lenin sobre sus pies*, Icaria, Barcelona, 1976.

7. Los *beneficios* de esa acumulación de capital organizada parecieron ser socialismo. Esta apariencia fue forzada por Stalin y aceptada por las burguesías del mundo. Los *maleficios* de esa misma acumulación fueron identificados forzosamente por las burguesías del mundo con socialismo con la clara intención de vilipendiarlo.

7.1. Conforme el movimiento obrero internacional se vio crecientemente sometido por el estalinismo y la tercera Internacional, estas identificaciones y apariencias forzadas fueron percibidas como evidencias históricas: se forjó un inmenso *simulacro epocal*.⁵

7.2. La izquierda defendió los beneficios de la acumulación rusa como socialistas cuanto más la burguesía internacional insistió en identificar a los maleficios de la misa como socialismo. La izquierda convalidó al totalitarismo capitalista ruso como si fuera socialismo y el simulacro epocal fue una *celada histórica* para el movimiento socialista y comunista.

8. De ahí que todos los autores que han escrito sobre el *Manifiesto del partido comunista* desde la revolución de 1917—más allá de su intención revolucionaria auténtica, como es el caso de León Trotsky— no comprendieron ese texto porque lo leyeron desde una perspectiva distorsionada por la época.

⁵ *Cfr.*, una discusión más abundante al respecto en mi *Praxis y dialéctica de la naturaleza en la posmodernidad. A 100 años de la muerte de Engels. A 150 años de la redacción de las Tesis ad Feuerbach*, Itaca, México, 1997, partes primera y última.

Antes de la Revolución rusa y el Manifiesto del partido comunista

9. Antes del estalinismo y aún de la revolución de 1917, ya había emergido un torcimiento fundamental de la conciencia comunista que irrumpió con toda fuerza —con el revisionismo de Bernstein— a la muerte de Engels (1895) y que éste en vida ya combatió en otras figuras.

10. La *transfiguración del socialismo como efecto general de las relaciones capitalistas mundiales* se inaugura con la derrota de la Comuna de París (1871). Esta derrota fue coincidente con el inicio de la primera gran crisis del capitalismo (1871-1893), la cual golpeó a todo el orbe y muy severamente a Inglaterra, pero preparó ventajosamente a Alemania y a EEUU, principales protagonistas en la vuelta de siglo, y durante el siglo XX.

11. La vuelta de siglo prepara la primera guerra mundial, de la que surgirá Estados Unidos, el nuevo hegemón del mundo capitalista. La forja del Golem involucró la trituración de la cultura —por cuanto se trataba, ni más ni menos, que del próximo sometedor integral del mundo— y, en particular, involucró el sometimiento de la conciencia socialista mediante la transfiguración y el vaciamiento de sus contenidos auténticos.⁶

Como la Gran Guerra debía masacrar a la clase obrera europea por millones, ésta se escindió para salvar el pellejo. Una parte minoritaria encontró acomodo en los puestos gubernamentales de los países beligerantes y en otros sitios protegidos pero la parte mayoritaria debió combatir contra la guerra y contra las condiciones económicas y sociales, así como contra los estados que la promovían. La rebeldía de los obreros devino en revolución social y ante la muerte se generó todo tipo de ilusiones en torno a las realizaciones, a veces obligadas, a

⁶ Cfr. Herbert Marcuse, *El marxismo soviético* (1958), Alianza, Madrid, 1969.

veces salvadoras, a las que empujaba la marejada internacional.

Acompañada en 1919 por la revolución alemana y otros movimientos de masas en toda Europa, la revolución rusa de 1917 fue el producto más portentoso logrado por los revolucionarios socialistas en su empresa de liberación, de sobrevivencia y de combate contra la guerra y el capitalismo.

Estas once tesis en realidad podrían ser más, pero este número tiene gratos recuerdos para los lectores del *Manifiesto*, así que no pude sino detenerme en la última para intentar una siguiente empresa.

Una vez vista la realidad actual tal como se vería desde el *Manifiesto*, mal que le pese a esta realidad, ¿cómo se verían algunos esfuerzos teóricos actuales que intentan pensar a la realidad y al movimiento de izquierda para llevarlo adelante, pero, desafortunadamente, queriendo prescindir por principio del *Manifiesto* en buena medida, o incluso absolutamente, creyendo que sólo así se puede dar cima a esta empresa? Sí, ¿cómo se verían estos intentos desde la realidad actual esclarecida desde el *Manifiesto*?

II. ¿QUÉ POLÍTICA TENEMOS, QUÉ POLÍTICA NECESITAMOS?⁷

1. El parteaguas entre ambas cuestiones parece ser la caída del muro de Berlín. El antes y después de Cristo se trueca en “lo que tenemos y lo que necesitamos”. Como si la política que tenemos hubiera estado casada con el muro de Berlín y una vez caído éste hay que desecharla y pasar a ver bien claro cuál es la que necesitamos. Esta manera de plantear el problema de la política comunista, de la política de izquierda, de la política libertaria a nivel mundial, es bien intencionada pero falsea la cuestión desde el momento en que identifica política

⁷ Título de la mesa 1 del Primer Encuentro por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, organizado en Chiapas, México, por el EZLN en 1996.

comunista con la existencia del socialismo en Europa oriental o en la URSS, etcétera, hasta antes de la caída del muro de Berlín. Es esta falsa identificación la que aquí cuestiono y desde este cuestionamiento leo la reseña de la primera mesa del “Encuentro Intergaláctico”, en la que se dice:

La caída del muro de Berlín tiene una enorme significación para los revolucionarios del mundo, pero sobre ello no hay interpretaciones únicas.

Digo que éste es el caso de la mayoría de los espejismos y que así como existe la obra de teatro *La verdad sospechosa*, tanto más sospechosa debe parecernos esta diversidad de interpretaciones, ninguna de las cuales arriba a la verdad sino que se queda en la mera opinión. Así, pues, nos moveremos en el mundo de la *doxa* o de la opinión, según la nombrara Parménides,.

En fin, “unos proponen recuperar ‘los núcleos de verdad incuestionables’ que aún después de las experiencias fracasadas [se refiere a la idea de que el socialismo existió en la RDA o en la URSS] se siguen sosteniendo”. En esta línea

habría que volver a pensar a Marx, Lenin, Trotsky, Che Guevara y otros revolucionarios, porque ninguna propuesta responsable de cambio social en nuestra época puede desechar el análisis y las enseñanzas de esos revolucionarios y de los movimientos que encabezaron. Hay que usar la memoria de los viejos movimientos.

Todo lo cual es una idea correcta, a excepción de la doble presuposición que la preside: que el socialismo existió en esos países y que eso que existió es el reflejo del marxismo. Esta postura concluye correctamente diciendo que propugna por “una democracia concebida en acuerdo a los planteamientos de Carlos Marx”. Desafortunadamente, el contexto en el que es formulada esta tesis involucra otra identificación falaz entre, por lo menos, Karl Marx y Lenin, a la que habría que adicionar otras que identifican a Marx con Mao, Gramsci, etcétera.

En todo caso, ya nos damos cuenta de que esta lectura acerca de la caída del muro de Berlín es proclive a Marx, pues

ha terminado diciendo lo *que* le interesa. Pero a renglón seguido nos enteramos que le “queda una duda”: la de *cómo* lograr esa democracia formulada por Marx. En realidad, le quedan múltiples dudas —que cito a pie de página—⁸, y en verdad todo queda en duda. Todo el *cómo* queda en duda. Nada se dice por *no comprometerse*, por ejemplo, a no romper con las identificaciones falaces arriba denunciadas. Mediante esta ruptura quedarían en buena parte resueltas todas las dudas formuladas respecto del *cómo*.

Si esta vacilación fundamental le acontece a la lectura marxista del fenómeno, la lectura no marxista y aún antimarxista, pero que aún pretende ser revolucionaria, no muestra dudas sino que toda ella es un conjunto de recomendaciones a realizar después de la caída del muro.

Primera recomendación: “no se deben rescatar las viejas ideologías de las izquierdas”.

Segunda recomendación: “sino construir una sustancialmente nueva plena de valores humanistas” (como si no fuera plenamente humanista el marxismo). Tal parece que esta “lectura” leyó antes a Althusser y creyó que el marxismo es lo que él dice que es, esto es, “antihumanista”. Y luego se le hizo fácil no aceptar al marxismo aunque aceptó a Althusser y lo que éste dijo del marxismo. Es más, parece que esta postura hoy no marxista e incluso antimarxista antes fue marxista, precisamente cuando aprendió de Althusser lo que era “marxismo”. En todo caso, no todo en esta postura es resentido.

⁸ “¿Cómo recuperar perspectivas revolucionarias de etapas históricas anteriores? ¿Habrà que reconstruir, repensar, reconceptualizar el pensamiento revolucionario o crear uno nuevo? ¿Es posible que los movimientos revolucionarios posteriores a la caída del muro de Berlín corten con la tradición anterior? ¿Es posible separar el pensamiento revolucionario actual de la tradición marxista-leninista-maoísta-trotskyista-guevarista? ¿Cuánto y qué recuperan los movimientos revolucionarios contemporáneos como el zapatista de la tradición que nace con Marx y aparentemente termina en 1989?” (tomado de la reseña de la Mesa 1, EZLN, “Qué política tenemos y qué política necesitamos”, en *Crónicas Intergalácticas. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, Planeta Tierra, Chiapas, 1996, p. 51).

miento por haberse visto mentida en sus más íntimas creencias, pues pasa a renglón seguido a una

Tercera recomendación: “de las viejas ideologías habría que aprender a no repetir sus errores”.

Curiosamente todas estas recomendaciones están presididas por un *no*. Expresan el *nihil* de cualquier resentido, despechado, mentido y que rechaza todo hasta cuando se lo consuela. Esto es lo básico, pero puede verse complejizado. Así, la lectura posmoderna radical de la caída del muro considera “que las ideologías son inútiles para el cambio revolucionario y que habría que comenzar por combatir la ideología de las clases dominantes y no renovar la ‘religión’ marxista y las propuestas vanguardistas”. No argumentar por qué dice lo que dice es muy propio de una lectura que busca cómplices, por ejemplo, al denostar que haya vanguardias revolucionarias; no ésta o aquella vanguardia quizá equivocada sino, en general, que no haya vanguardia. Por lo demás, atina en que hay que combatir las ideologías de las clases dominantes y entre ellas la ideologización del marxismo. Es decir el falseamiento del pensamiento de Marx por la recepción que de él hace la ideología dominante y que lo desestructura o deforma.

Más aún, la ideología dominante simula ser marxismo. Sin embargo, en lugar de esto, esta lectura posmoderna sugiere que el pensamiento de Marx y no su ideologización es lo que es ya una religión, pero no dice por qué. Para sustentar esta idea, habría que identificar al marxismo soviético, que fungió como religión de Estado en la URSS y otros países, con el pensamiento de Marx. Pero es precisamente esta identificación lo que es falaz.

2. Hasta aquí hemos visto el *nihil* de la lectura no marxista / antimarxista y cómo este *nihil* se llena de horror, por ejemplo, frente a las ideologías inútiles, la “religión” marxista y las vanguardias. Y después de llenarse de horror, como un niño que se espanta él solo, quiere llenarse más bien con la *doxa*, es decir, con nuevas opiniones consoladoras tan fantásticas como el horror que se inventó. Este tercer momento en el que en-

contramos a esta ideología posmoderna llenarse de sanas opiniones —la otra cara del horror— lo veremos a continuación.

Primera opinión: “En nuestra época para una revolución a fondo se necesita poder, pero no *el poder*.” ¿Qué le molesta aquí al *nihil*, es decir a esta original lectura? ¿Le molesta el artículo masculino, y por eso no hay que perseguir *el poder* sino solamente poder? O, ¿quizás es un regateo: no mucho poder al cual llama *el poder*, sino poco, al cual llama *poder*? Es decir, que se trata de alguien mesurado. O por el poder se entiende al Estado, y, entonces, no quiere tomar el Estado.

Se trata de una posición política que deja a salvo precisamente al Estado, es decir, una posición política con la que el Estado muy bien puede convenir. Pero aunque aparentemente mesurada, la postura no deja de ser equívoca y pronto muestra el colmillo del lobo o, si se quiere, la codicia de Shylock. ¿Por qué? Porque perseguir el poder es perseguir un algo determinado, como su nombre lo indica, en cambio, perseguir “poder” resulta una tarea inagotable por indeterminada, insaciable. En fin, pero no seamos tan quisquillosos, no queramos tanta precisión; pues el *nihil* simplemente ha proferido una opinión... Aunque ya se verá que si uno la critica, el *nihil* dice que no es tan importante, sino sólo una mera opinión; pero cuando esta lectura intenta criticar a partir de *su* opinión es implacable. Como si no hubiera dado una opinión sino la verdad y la usara como garrote.

Segunda opinión: “Se necesita pensar más allá de las ideologías, o quizás [el *nihil* siente que quizás dijo algo imposible, así que pasa a moderarse, y dice: o quizás] se necesita una ideología, pero no *la ideología*.” Esta lectura, ¿se dará cuenta de que con estas frases está haciendo ideología? Ciertamente no *la* ideología, sería demasiado pretencioso; es más, ni siquiera una ideología, porque no se le ve toda la articulación a la idea. Pero sí que está haciendo ideología, es decir, aquello que alimentaría a la construcción de una ideología o incluso de la ideología. Pero contra nuestro reparo se dirá “pero, ¿qué es eso de ideología?”. Y eso mismo es lo que le pedimos a esta

postura, que defina qué es lo que entiende por ideología o, por lo menos, por la ideología, pues sin aclarar ha pasado a aterrizar con eso de la ideología y luego aterriza a todo mundo con la misma cantaleta.

A fines de los 60 la escuela althusseriana aterrizaraba a todo mundo con lo de la ideología pero se consolaba y nos consolaba con lo de la ciencia. Eso sí, se ocupaba en definir por lo menos qué entendía por ideología y qué por ciencia. Pero el *nihil* no cree que deba meterse en esos enredos, o bien le dejó ese trabajo a la escuela althusseriana, y aunque influido por esta escuela, el nihil se radicalizó, pues llamó *la* ideología a lo que Althusser llamaba *la* ciencia. En cambio para el humilde *nihil* la consolación es no pasarse, no crear la ideología sino apenas una ideología.

Tercera opinión: “Debemos proponernos formular lo que no existe y no refundar lo que ya existe.” ¿Por qué? ¿Porque lo que ya no existe, sí existe? Pues si lo que tenemos que fundar es lo que no existe, lo que ya no existe forma parte de ello, así que la prohibición de no fundar lo que ya no existe, cuando se nos invita a fundar lo que no existe, sólo puede tener fundamento en que lo que ya no existe aún existe. Más bien, parece que el *nihil*, debajo de su crítica oración, quiere decir que no volvamos a construir la URSS, la cual ya cayó (“no refundar lo que ya no existe”). Pero no dice por qué, aunque, si buscamos, parece que el argumento de fondo consiste en que fundar lo que no existe nos lleva hacia el futuro o, más bien, que si lo fundamos construiríamos el futuro. Pero ¿puede la vida viviente en verdad permanecer en el pasado? Y bien, si algo que existió en el pasado queda destruido, en el presente está ausente, como es obvio; así que refundar aquello que no existe pero existió altera al presente y, similarmente, es imposible volver al pasado. Así que nos hallaríamos, también, construyendo futuro. O bien lo que esta lectura no quiere reconstruir en el futuro es algo análogo a la URSS. Pero entonces su argumento no podría ser la mera oposición pasado-futuro que por vitalidad escoge el futuro, sino que tiene que explicar en

qué consiste la URSS y en qué consiste lo deleznable de la URSS. Pero eso sería poner a pensar al *nihil*, ¡y eso sí que no!, porque si se pone a pensar en serio él sabe que lo que produce es la ideología, y él apenas cree o quiere necesitar *una ideología*. Así que, hacerlo hablar acerca de la naturaleza de la URSS, por ejemplo, que defina si fue socialista o capitalista, sería comprometerlo. Y esta lectura quiere, sin comprometerse y pensando —pero no mucho— fundar lo que no existe. Seguramente éste es el mejor camino para hacerlo ya que, como dice el ratón, “si uno piensa mucho luego no hace nada”. En realidad, al *nihil* todo se le va en frases del sentido común, que a veces las dice y otras no, pero es fácil, por lo que dice, reconstruir la frase del sentido común que tenía en el magín.

En todo caso, esto de “no querer refundar lo que ya no existe —alias la URSS— sin decir por qué guarda el secreto de todas estas opiniones precisamente porque prepara a la cuarta opinión. La que realmente le interesa proferir al *nihil* y respecto de la que todas las demás no buscan ser perfectas, ser *las* opiniones, sino, a lo más, unas opiniones, pero que sirvan de peldaño para llegar a la final.

Cuarta opinión: “Por lo que a las ideologías recicladas habrá que abandonarlas”. Con esto se refiere al marxismo. Aquí el *nihil* luce francamente “ecologista” —con eso de “recicladas”—, pero también elitista porque lo reciclado le parece de segunda clase, y él sólo quiere *una* ideología *nueva*, *nueve*-cita. Pero lo más inquietante de esta opinión es el “por lo que”. Pues sobreentiende, sin explicar, que esta ideología reciclada es el pensamiento de Marx y aquella negativa a refundar lo que ya no existe aludía a la URSS, así que el tremendo “por lo que” establece sin explicarla, decíamos, la identidad entre la URSS y el pensamiento de Marx.

Ciertamente el capitalismo hizo caer a la URSS en la figura que ésta presentaba hasta antes de su caída, pero el *nihil* no conforme, viendo que caía la URSS todavía existe el marxismo, quiere que éste caiga, “por lo que” habla en tono

elitista y ecologista simultáneamente, para estar a la altura de los tiempos y hacer complicidad con el escucha.

Pero la maestría de esta lectura —alias el *nihil*, porque el sentido común al servicio del sistema funciona como una tijera que recorta y pulveriza todo— consiste en añadir una quinta opinión en la que mata dos pájaros de un tiro. El primer pájaro matado es Marx cuando se esgrime contra él al zapatismo, tan querido por muchos. Y el segundo pájaro matado es el mismo zapatismo porque se lo asume como el mejor ejemplo de todo lo hasta aquí dicho y ensalzado porque se lo nombra “el nuevo pensamiento revolucionario”. Pero citemos esta quinta opinión:

A juicio de muchos [el *nihil* no quiso atribuirse la paternidad de esta opinión, humildemente] el zapatismo es el mejor ejemplo del nuevo pensamiento revolucionario, no debe, no puede convertirse en la nueva ideología oficial de los revolucionarios; no debe ni puede institucionalizarse.

Y bien, esta opinión supone que el pensamiento de Marx fue la ideología oficial de los revolucionarios o que se institucionalizó. Esto sugiere el *nihil*, pero es falso. Lo que en realidad ocurrió fue la construcción de una ideología burguesa oficial pero que para encubrirse utilizó al pensamiento de Marx como ropaje, evidentemente pasándolo a desvirtuar. Y lo que se institucionalizó no fue el pensamiento de Marx, del que propiamente no había quedado nada sino la ideología que se lo encapuchó.

¿Sería demasiado pedirle al pensamiento del *nihil* que entienda esto? Yo pienso que sí tiene la capacidad para entenderlo, pero el truco del *nihil* es que sus capacidades solamente las aplica en lo que le da la gana, y parece que de lo que tiene ganas es de no permitir que el pensamiento de Marx se reconstituya y se desarrolle después de la desvirtuación de la que fue objeto por cuenta de la ideología oficial. Es decir, que el *nihil* cumple una tarea apéndice, precisamente, de esa ideología oficial. Pero ¿qué es eso de “institucionalizarse” que

tanto aterrera al nihil —pues incluso cuando sirve al sistema, lo hace como *free lance*—?. Veamos.

3. La solución al misterio de la institucionalización aludida a propósito de la caída del muro de Berlín hay que buscarla en las ponencias de las mesas dedicadas al tema “La democracia que queremos”. Cito: “Para construir la democracia que queremos hay que entender los límites de la que conocemos pero también preservar las conquistas logradas por generaciones de luchadores anteriores.”

¡Qué lejos estamos en esta perspectiva tritemporal que rescata al presente y al pasado como única vía para construir auténticamente el futuro! ¡Qué lejos estamos de las incoherencias del nihilismo a medias que se propone “fundar lo que no existe” y “no refundar lo que ya no existe”, y tilda al pensamiento del pasado como meramente reciclado! Es posible que ahora sí vayamos por mejor camino. En efecto, se añade: “la democracia existente es insuficiente, más no inútil. Hay que profundizar la democracia”.

Hasta aquí tenemos postulaciones certeras, pero a renglón seguido aparece una siguiente dubitación que, a mi modo de ver, constituye un falso problema. O mejor dicho, el problema histórico al que alude es real, pero la manera en la que lo formula es falsa. Veamos.

“Hay que profundizar la democracia...pero no queda claro qué intermediaciones son necesarias para lograrlo”. La pregunta por este cómo es, por supuesto, pertinente, y muchas de esas mediaciones están contenidas en el marxismo, particularmente en el pensamiento de Marx y Engels; aunque, ciertamente, no todo; pero también en todos los marxistas, aunque no sin ambigüedades ni a salvo de haber quedado presos de una u otra manera en la ideología burguesa.

Pero ya vimos que había la tendencia a repudiar ideologías recicladas, y aunque la ponencia reseñada de la mesa “La democracia que queremos” tiene la intención de salvar este escollo, el motivo principal por el cual no le quedan claras las intermediaciones es el de que su rescate de las conquistas de

luchadores anteriores queda en interdicción por la siguiente cuestión que le preocupa, pues a renglón seguido de referir que no quedan claras las intermediaciones, dice: “uno de los grandes problemas de los movimientos ha sido cómo resolver la institucionalización de la revolución.”

Apareció aquí el problema de la institucionalización. Pero, ¿por qué, en general, puede ser tan grave? Esta formulación presupone la gravedad como obvia. Si la interpretamos no en general sino particularmente, como lo haría un mexicano, entendemos de entrada la gravedad del caso, pues el Partido Revolucionario Institucional (PRI) dice con bombo y platillo haber logrado la institucionalización de la revolución mexicana. Y para el pueblo mexicano ello ha significado el acceso a la modernidad en tanto monopolización creciente de la economía y del poder al servicio de la oligarquía dominante, en la que cada vez más se amalgaman la burguesía mexicana y la burguesía norteamericana, y según que las metas sociales de la revolución de 1910 han sido mediatizadas, deformadas y aún traicionadas.

Pero es evidente que la palabra institucionalización tiene otros usos que cuando forma parte de las siglas del PRI. Y, por cierto, la ponencia se encuentra pronunciándose respecto de esos otros significados de la palabra; pero, según ella, también nocivos *per se*. Pues el otro referente histórico de la frase “la institucionalización de la revolución” es, evidentemente, la URSS. Por donde, para decirlo de una vez, entendemos que el terror que se tiene al hablar de institucionalización deriva de la falsa identificación consistente en pensar que el socialismo es lo mismo que el capitalismo. Es decir, que la URSS, en realidad un país capitalista de nuevo tipo, fue más bien un país socialista, y como ahí quedó institucionalizada la Revolución de Octubre, inmediatamente se cree que institucionalizar es lo mismo que trastocar, que traicionar, etcétera. Y en efecto, a renglón seguido, prosigue la preocupación por “cómo garantizar que las revoluciones no se autodestruyan [por la institucionalización, se entiende] o sean derrotadas desde fuera”.

Esto último alude al hecho de que la URSS se encontraba atacada como una fortaleza sitiada por las potencias capitalistas, y se atribuye a este cerco el que para defenderse se hayan recrudecido y endurecido las relaciones en el interior del poder soviético, así que institucionalizarse en tales condiciones significó traicionar a la revolución aunque no fuera esa la intención. De tal modo, se les quita en parte responsabilidad a los luchadores anteriores porque se entiende lo ocurrido como una degeneración provocada por la presión externa. Y ciertamente que los “luchadores anteriores” no tienen la responsabilidad de esa autodestrucción, pero no es cierto que el factor fundamental fue el externo ni, sobre todo, que se trate de una revolución socialista que degeneró, menos aún de un socialismo ya logrado después de la revolución socialista y que hubiere degenerado.

Detrás de estas sugerencias más o menos racionales que intentan explicar el fenómeno se encuentra un miedo irracional a la institucionalización en cuanto tal basado en el miedo irracional al poder. “El poder de suyo pudre, aliena”, se dice. Ya lo vimos antes cuando el nihil trataba de obtener poder como mal necesario pero de ninguna manera hacerse con *el poder*. Porque supuestamente de ahí derivan todos los males.

Este miedo al poder es miedo a la forma y también a la verdad porque ésta siempre se encuentra estructurada. De ahí el gusto por las opiniones y la desconfianza respecto de la verdad. Así que en lugar de tomarla como ciencia, la verdad no puede ser más que ideología. En fin, este miedo al poder es miedo a la verdad porque también es miedo a la verificación y, por ende, a la consolidación de algo.

Así es como llegamos al miedo a la institucionalización. Aunque rectamente entendido, institucionalizar una revolución significa realizarla, verificarla y consolidarla, alcanzar a dar forma a los contenidos producidos en el curso revolucionario; pero torcidamente entendido esto que es libertario causa pavor. Porque el PRI *dijo* institucionalizar la revolución y yo le creo, ahora temo cualquier institucionalización, sin perca-

tarme que lo que menos hizo el PRI fue, precisamente, institucionalizar la revolución. Más bien, el PRI institucionalizó cualquier otra cosa que pudiera traicionar los contenidos de la revolución de 1910. Algo análogo ocurrió en la URSS.

No sólo se tiene miedo al compromiso sino también a la forma, a la verdad y a la institucionalización, como si todos ellos equivalieran entre sí; pero, sobre todo, como si todo ello equivaliera con *enajenación*. Ya sabemos que esta falsa identificación entre realización y enajenación —pues la institucionalización es realización—, se basa en la falsa identificación no explicitada en el texto de la ponencia que comentamos —pero que lo preside— entre socialismo y capitalismo.

Ahora bien, la cuestión consiste en que esta falsa identificación —concentrada en el terror a la institucionalización y en pensar que el poder es malo *per se*— ha sido provocada por el sistema mundial capitalista como vía para someter la transcendencia rebelde que constantemente brota en todo el orbe. Que brote sí, ni modo, pero que tenga miedo a realizar, a verificar, a consolidar, que tenga miedo a tener poder realizador.

Ahora bien, el capitalismo alcanza este resultado mediante el complejo mecanismo histórico de lograr identificar en la mente de los individuos revolución socialista y revolución burguesa. La Revolución de Octubre fue una revolución burguesa pero llevada a cabo por el proletariado y el campesinado y dirigida por los comunistas bolcheviques quienes, con esfuerzo sobrehumano, intentaron convertirla en una revolución socialista.

Aquellos dirigentes sabían bien que con la toma del Palacio de Invierno, con la toma del poder, no lograban tal transformación socialista sino que apenas asumían sobre sus espaldas las tareas que de otra suerte hubiera llevado a cabo la burguesía. y se ocuparon de ello sólo porque entrevieron la posibilidad de amalgamar la Revolución de Octubre, democrático-burguesa, con una revolución socialista en la Europa Occidental, lo cual possibilitaba que, apoyando la revolución europea a la revolución rusa, también ésta deviniera en socialista. En

esto seguían la idea de Marx y Engels en el “Prólogo” de 1882 a la edición rusa del *Manifiesto del partido comunista*, misma que fue propuesta originalmente por Marx en 1881, en su carta a Vera Sazúlich.

En todo caso, esta posibilidad quedó cancelada en 1919 cuando fue sofocado el movimiento revolucionario en Europa, particularmente la revolución alemana, y se firmó la paz de Brest-Litovsk entre el poder soviético y las potencias occidentales. La guerra ya no pudo ser un instrumento de fermentación revolucionaria en Europa Occidental.

La opinión de Lenin antes de morir —en 1924— era que los bolcheviques se hallaban comandando un capitalismo de Estado. Después de la muerte de Lenin, Stalin se encargó de *institucionalizar* no la revolución y no sólo su traición, sino, además, la traición a la conciencia clara que los revolucionarios tuvieron hasta entonces de lo que habían hecho y de por qué lo habían hecho. Confusiones al respecto se encuentran desde los días de la revolución tanto en Lenin como en Trosky, pero la *institucionalización formal del confucionismo* y su magna potenciación la tenemos en la forzada fantasía staliniana del “socialismo en un solo país”, que poco antes de 1929 comenzó a regir como presunta evidencia contra todas las evidencias y contra todas las ideas de los revolucionarios internacionalistas.

En fin, el párrafo que venimos glosando termina revelando que su cuestionamiento es falaz, pues dice: “¿cómo garantizar la permanencia de los ideales revolucionarios en el momento del triunfo y en el ejercicio del mando?”. Por donde tal parece que sería mejor no triunfar. Ya dije que el capitalismo no puede sino tolerar que existan levantamientos trascendentes revolucionarios pero logra que teman realizar o “institucionalizar”.

Freud habría explicado con toda facilidad este fenómeno que se trata simplemente de un impulso o un deseo-coartado-en-su-fin. Precisamente ésta es la base de una *sublimación* represiva. Ya vimos la sublimación con eso de la necesidad de

producir no *la* ideología sino por lo menos *una* ideología. ¿Pusilanimidad? ¿Mediocridad? Es lo de menos. El problema central es que la cuestión está mal planteada, pues el ejercicio del mando y el momento del triunfo son precisamente los que garantizan la permanencia de los ideales. Así que si se cuestiona su inherencia recíproca se vuelve imposible resolver el asunto y, en realidad, se procede incoherentemente. Por terror y resentimiento, en las palabras se entienden contenidos precisos que no son los que esas palabras expresan rectamente. Por donde ya ningún pensamiento recto puede ser expresado. Las palabras quedan subcodificadas, anudadas según el interés de la ideología dominante.⁹

Si el ejercicio del poder y el momento del triunfo no garantizan la pervivencia de los ideales en algún momento es porque el triunfo es de otra cosa y no de los ideales aludidos. En realidad, en la URSS triunfó la revolución burguesa, no los ideales socialistas que quisieron realizarse a través de ella.

No puede decirse que este intento estaba encaminado al fracaso de antemano, pero tampoco que por sus buenas intenciones tenía garantizada la entrada al paraíso.

⁹ Para que resalte lo falaz del cuestionamiento aquí criticado veámoslo en un trance en el que resulta cómico. Precisamente allí donde el impulso revolucionario auténtico después de intentar zafarse de la temida institucionalización logra decir rectamente lo que quiere: “Ciertamente, en la democracia que queremos hay que rescatar el pluralismo, la diversidad, la tolerancia, la libertad de expresión, la preferencia sexual, que el poder se vea como un servicio a la comunidad, que predomine la autogestión, la descentralización, la autonomía y la revocación; cualquier forma de organización que ejerza un control desde abajo y en la que los dirigentes no se separen de la base.” (*Ibid.*)

¿Qué tiene esto de risible? En cuanto tal, nada, pues se trata de los mejores logros de luchadores anteriores, aquí retomados, desde la Comuna de París hasta los soviets rusos y el consejismo alemán y holandés de los 20, es decir, la profundización de la democracia, más allá del formalismo de la democracia burguesa. Pero todo esto dicho en este contexto resulta risible si le aplicamos los cuestionamientos previos acerca de la institucionalización, porque, después de leído el párrafo recién citado, queda temblando en la punta de la lengua la pregunta: “y qué, todo esto, tan bueno, ¿hay que institucionalizarlo o no, o mejor no lo realizamos?”.

El intento tenía que confrontarse con las fuerzas históricas reales —como, por ejemplo, las fuerzas productivas técnicas—. Y bien, las cosas jamás dieron en la URSS como para transformar realmente, y ni aún formalmente, la revolución burguesa en revolución comunista. A lo más, hubo una determinación *tangencial* de algunos contenidos burgueses por la forma socialista, al lado de formas y de contenidos burgueses múltiples que se desarrollaban conforme el proceso se consolidaba. Si primero se identifica falazmente la revolución socialista con la revolución burguesa, luego es más fácil identificar capitalismo con socialismo.

La función histórica de tal identificación falaz es la *autorepresión que promueve entre los revolucionarios para que se aterren de sus realizaciones*, en particular, de su presunto socialismo cuando de lo que en verdad se trata es de producción de capitalismo. Con la caída del muro de Berlín y de la Unión Soviética se cerró la hebilla de esta cincha ya preparada, pues no solamente posibilitó que los revolucionarios se aterraran de su realización haciéndoles pasar el capitalismo monstrificado que existía en la URSS como si fuera el socialismo, sino remachándoles que incluso este engendro era inútil y caía por su propia maldad. Así que eran malos y merecían castigo y el castigo ni siquiera venía de afuera sino que era su propia obra la que los castigaba; eran seres frustrados y no pudieron sino producir una obra frustrante. ¿Revolucionarios? No, sino simplemente inadaptados, los cuales no sólo producen engendros sino engendros frustrados. Así quedó completada —por la ideología burguesa— la frase de la historia.

Ahora bien, el carácter frustrado de la obra subraya de rechazo su monstruosidad inicial. Pero es necesario distinguir ambas funciones ideológicas pues se repartieron en el tiempo con una distancia de varias décadas.

Miedo, mucho miedo les mete el capitalismo a las gentes, hasta que éstas renuncian a sus propios valores e ideas, al compromiso y a las realizaciones.

Después de desbrozar de equívocos el campo de nuestra posible recíproca comprensión podríamos pasar a un tercer estadio de nuestro recorrido. Lo escrito hasta aquí sugiere la apariencia de que el *Manifiesto* postula tesis sobre la realidad contemporánea y luego pasa a discutir con algunas visiones actuales de la izquierda. Ahora lo veremos comentar —en buena parte coincidiendo con— una propuesta política del EZLN que le es inherente al *Manifiesto* pero que paradójicamente muchos lectores de ambos textos han creído que le es contraria, que rompe con él para despedirlo al rincón de los trastos viejos de la historia.

III. El Manifiesto y “no luchar por el poder” (tesis del EZLN)

1. “Por sus hechos, el zapatismo [EZLN] está a la vanguardia del movimiento revolucionario mundial,”¹⁰ por lo que una consideración actual del *Manifiesto del partido comunista* a 150 años de su publicación está obligada a dialogar con el EZLN desde el *Manifiesto* y viceversa. En particular, cabe reflexionar la tesis zapatista de “no luchar por el poder”.

A ojos de algunos, esta tesis “rompe radicalmente con el pasado” de la izquierda, y, más aún, hace a quien la sustenta “inasimilable a cualquier ideología”. Como si poder e ideología estuvieran ligados por esencia, así que si ya no luchas por el poder te salvas de la ideología. La opinión recién discutida es falaz e importó quitarla del camino páginas atrás para poder discutir seriamente la propuesta zapatista más allá de interpretaciones sofisticadas de la misma.

Por lo demás, también se han suscitado interpretaciones enriquecedoras, como la de que “es fundamental su aportación [del EZLN] de que el objetivo de la revolución no es la conquista [el *putch*, podríamos añadir], sino la construcción de una nueva forma de sociedad cooperativa y solidaria” (p. 53).

¹⁰ Cfr. *Crónicas Intergalácticas EZLN. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, p. 53.

Con esta idea, evidentemente, la cuestión de la toma del poder se ve por lo menos relativizada consecuentemente.

En el “Encuentro Intergaláctico” el subcomandante Marcos llevó a cabo una intervención oral (en la mesa 1 “¿Qué política tenemos, qué política necesitamos?”) titulada “Unas palabras sobre nuestro pensamiento”. Antes de comentarla cabe hacer que la presida una certera idea pronunciada por otro ponente en aquella mesa. “Nunca como hoy es tan difícil que un pueblo se libere, y por eso es tan urgente la necesidad de la lucha internacional” (p. 54).

Esta tesis sitúa agudamente la cuestión de la liberación nacional y de la constitución de naciones independientes, así sea capitalistas, en el contexto de la globalización capitalista neoliberal. Pues bien, este es el contexto en el que el zapatismo hizo su propuesta de no luchar por el poder.

2. Para acabar con la explotación, la opresión, la especulación y la marginación, etcétera,¹¹ sí,

para que nosotros podamos construir eso —dice el subcomandante Marcos— pensamos que había que replantear el problema del poder, no repetir la fórmula de que para cambiar al mundo hay que tomar el poder,¹² y ya en el poder entonces sí lo vamos a organizar mejor, esto es, como mejor me conviene a mí que estoy en el poder.

Más abajo dice en referencia a este punto:

La política que nosotros creemos que vale la pena construir es una política que basa sus valores en la inclusión y la tolerancia y que, en última instancia, pueda ser construida en cualquier lugar del mundo, siempre que no sea sobre la humillación de alguien para valer la pena (p. 70),

¹¹ “Para acabar con este mundo de bolsas, de bolsas de valores y de bolsas de las otras, de bolsas de olvido”, y, más arriba, dice de “bolsas de resistencia” contra el olvido, y de “bolsas de guerra”, etcétera. *Ibid.*, p. 69.

¹² Recuérdese por ejemplo la célebre obra de Karl Kautsky, “El camino del poder (1908)”, en Karl Kautsky, *El camino del poder. La revolución social*, Cuadernos de Pasado y Presente 68/ Siglo XXI, México, 1978.

si no, añade, “no vamos a hacer más que repetir el mismo viejo y cansado girar de la rueda de la historia que vaya al mismo punto donde comenzamos” (p. 71). Ciclo más que evidenciado, podemos decir, por la evolución y caída final de la URSS.

Queremos construir “un mundo donde quepan todos los mundos” (p. 70). En ese sentido el subcomandante Marcos añade:

Hemos pensado que si concebíamos un cambio de premisa de ver el poder, el problema del poder, planteando que no queríamos tomarlo, esto iba a producir otra forma de hacer política y otro tipo de político, otros seres humanos que hicieran política diferente a los políticos que padecemos hoy en todo el espectro político: Izquierda, centro, derecha y los múltiples que haya.

Y a renglón seguido dice que ello apunta al “Tránsito del Ejército Zapatista de Liberación Nacional al Frente Zapatista de Liberación Nacional, es el encuentro de dos civiles zapatistas, los armados y los pacíficos”.¹³

¹³ En lo que sigue comentaré la cuestión de la toma del poder tal y como aparece en la intervención del subcomandante Marcos, del Encuentro Intergaláctico de 1996; es decir, como tesis general aunque referida de pasada a la relación entre el EZLN y el FZLN.

Este mismo carácter general de la tesis fue interpretado por muchos de quienes la conocen desde que apareció en la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona, fantaseando una novedad irreductible respecto a la tradición marxista, y, además, aplaudieron la presunta revocación del marxismo que creyeron entrever. Aún más, recomendaron que éste sí era el camino correcto y no el del pensamiento de Marx y el marxismo.

Vale la pena demostrar lo equívoco de esta interpretación, basada en el aspecto general de la propuesta del EZLN. Por lo demás, ese aspecto general de la tesis zapatista vuelve evidente su relación —o, si se quiere, su diálogo— con el *Manifiesto*.

No obstante, la propuesta original del EZLN tal como la ofrece la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona es específica, y ni de lejos permite la interpretación antes mencionada. De hecho, entra en escena en la parte II de la Cuarta Declaración, precisamente a cuento de anunciar e invitar a la formación del Frente Zapatista de Liberación Nacional. La no toma del poder aparece aquí como elemento programático del frente y no como una idea general acerca de la relación de los revolucionarios con el poder. El FZLN es propues-

to como un instrumento particular de lucha entre otros; y, precisamente, porque se vuelve imprescindible la lucha no armada en el *interior* de la sociedad civil para ganar posiciones en ella frente al autoritarismo procapitalista del Estado. El FZ —propone la Cuarta Declaración— sería (actualmente es) “una fuerza política cuyos integrantes no desempeñen ni aspiren a desempeñar cargos de elección popular o puestos gubernamentales en cualquiera de sus niveles. Una fuerza política que no aspire a la toma del poder. Una fuerza que no sea un partido político”.

Como se ve, el EZLN diferencia correctamente, a la manera leninista, forma, estructura y función políticas de un partido y de un frente. Para acotar la actividad de este último añade la Cuarta Declaración: “Una fuerza política que no luche por la toma del poder político, sino por la democracia del que manda, mande obedeciendo”.

Finalmente, la idea del frente queda redondeada al aludir a sus interlocutores y posibles integrantes, así como al tipo de hombres y políticos que busca forjar, no sólo que formen parte de él: “a quienes no aspiran o pretenden ejercer cargos públicos o puestos de elección popular, a quienes tienen el corazón, la voluntad y el pensamiento del lado izquierdo del pecho. A quienes están dispuestos a dejar de ser espectadores y están dispuestos a no tener ni pago ni privilegio alguno como no sea el participar en la reconstrucción nacional; a quienes quieren construir algo nuevo y bueno, para que formen el Frente Zapatista de Liberación Nacional.

“Aquellos ciudadanos sin partido, aquellas organizaciones sociales y políticas, aquellos comités civiles de diálogo, movimientos y grupos, todos los que no aspiren a la toma del poder y que suscriban esta Cuarta Declaración de la Selva Lacandona se comprometen a participar en el diálogo para acordar la estructura orgánica, el plan de acción y la declaración de principios del Frente Zapatista de Liberación Nacional.”

La Cuarta Declaración resume la coyuntura mundial que preside y contextualiza la acción del FZLN: “Hoy, la lucha por la democracia, la libertad y la justicia en México es una lucha por la liberación nacional”.

La situación mundial prevaleciente dominada por el neoliberalismo en tanto política mundial funcional con la hegemonía de Estados Unidos ha redundado en producir un *artificial retroceso histórico*; de suerte que cada vez que el movimiento social avance apenas llega a una altura histórica en la que ya se encontraba antes, pues impone la lucha por la liberación nacional, una meta propia de una revolución democrático-burguesa. La depredación y el socavamiento de las condiciones materiales e institucionales de vida de una región —por ejemplo, México, a través de la privatización salvaje redundante en la venta y casi entrega del país a Estados Unidos— pone a la orden del día metas históricas ya alcanzadas con anterioridad. Así que, paradójicamente, frente a los descalabros que el propio capitalismo se infringe, las masas oprimidas fungen como fuerza histórica para restaurar al capitalismo porque esa es la vía restringida para rehacer y quizá desarrollar una vida democrática e

3. El libro de Karl Kautsky *El camino del poder* (1909) formalizó en la izquierda la obsesión por la toma del poder. Pero Eduard Bernstein¹⁴ acusaba a Marx y Engels de blanquistas y putchistas desde la vuelta de siglo con vistas a “revisar” al marxismo en dirección a apuntalar las posturas reformistas de la socialdemocracia alemana y la segunda internacional. El exacerbado politicismo de Bernstein —portavoz del reformismo y del funcionariado en el interior del partido y de la ambición de poder y curules por parte del grupo parlamentario del partido— consideraba fuera de tiempo y sobre todo contraproducente para la obtención de puestos y para la carrera política de los funcionarios y de los diputados insistir en la toma del poder por los socialistas.

Frente a Bernstein, Kautsky reivindicó lo que creyó ser el “marxismo ortodoxo” llevando a cabo una interpretación unilateralmente politicista de las ideas del *Manifiesto comunista*, *La lucha de clases en Francia* y otras obras de Engels y Marx (a pie de página matizo lo dicho).¹⁵

independiente, pero, sobre todo, porque es la vía para meramente salvar el pellejo ante el designio de muerte inherente a la acumulación salvaje de capital.

¹⁴ Cfr. Bo Gustavson, *Marxismo y revisionismo* (1969), Grijalbo, Barcelona, 1974.

¹⁵ Con base en una caracterización de la situación prevaleciente en el capitalismo entre 1902 y 1909, Kautsky concluye que el camino de la lucha sindical —lucha anterior a la toma del poder— está dificultado y tendencialmente cerrado, lo mismo que la lucha en el parlamento por reformas. Por ende, según él, es actual la revolución. Kautsky intenta convalidar sus análisis y conclusiones en escritos de Marx y Engels. Sobre todo, alude a la introducción inglesa de Engels a *La lucha de clases en Francia*, de Marx, en la que aquél indica a la lucha sindical y parlamentaria como vía pacífica para llegar al socialismo. Kautsky dice que la redacción del partido censuró la introducción original de Engels hasta reducirla a lo dicho limpiando de ella las intervenciones en las que Engels relacionaba esta táctica con la revolución social (Cfr. Karl Kautsky, “Engels, un hombre sin carácter”, en *El camino del poder. La revolución social*, p. 280-283). Evidentemente, en su momento, el apoyo de las tesis de Kautsky en escritos de Marx y Engels constituía un ingrediente secundario de su libro comparada con la caracterización del monopolismo y del imperialismo, etcétera. Pero pasada la coyuntura el efecto de su interpreta-

ción unilateralmente politicista de los escritos de Marx y Engels, así fuera en sentido revolucionario, se convirtió en factor decisivo para hipertrofiar el tema de la toma del poder en la izquierda. De suerte que sus análisis sobre el imperialismo como factor que actualizaba la revolución e inactualizaba al sindicalismo y las reformas parlamentarias no hizo sino reforzar el efecto unilateral aludido, a la par de aparentar la continuidad de Marx y Engels con los luchadores revolucionarios posteriores —Kautsky, Rosa, Lenin, etcétera—, ya que éstos confrontaban revolucionariamente al imperialismo y a los revisionistas.

Por eso resulta de sumo interés la reseña crítica del libro de Kautsky hecha por Otto Bauer (“El camino del poder”, aparecida en *Der Kampf*, año 2, cuaderno 8, 1 de mayo de 1909. Incluida como apéndice en la edición citada del folleto de Kautsky, p. 292 a 303). Con base en las *premisas* kautskianas, Bauer llega a conclusiones diversas y aún opuestas a las de aquél, como la de la vigencia de la lucha sindical y parlamentaria, esto es, de la lucha por reivindicaciones *anteriores* a la toma del poder precisamente en la coyuntura imperialista, antesala de la primera guerra mundial, a la par que vincula — en lugar de oponer, como hace Kautsky— la lucha cotidiana por reivindicaciones parciales con la lucha por objetivos finales, cual es la revolución socialista. Bauer entiende que también la revolución socialista se pone a la orden del día, así como luchas de liberación nacionales y la guerra interimperialista. Otto Bauer ni siquiera alude a la interpretación de Marx y Engels por Kautsky, así que aún su más certera caracterización de la coyuntura y de la conexión interna entre aspectos políticos como los objetivos inmediatos y los finales, la lucha nacional y la lucha clasista, etcétera, etcétera, si bien salva las cuestiones del momento, remachan aún más la interpretación unilateralmente politicista de los escritos de Marx y Engels troquelada en el texto kautskiano.

Kautsky contestó a la crítica de Otto Bauer (en *Trabajo positivo y revolución*, *op. cit.*, p. 304 a 319) señalando que éste lo había malinterpretado, que él no dijo que las conquistas parciales fueran imposibles ni que quedara cerrada la vía sindical, y que el proletariado no pudiera considerarse ya “maduro para la lucha decisiva” (p. 305).

La respuesta de Kautsky muestra una vuelta de tuerca más en el *quid pro quo* que estoy denunciando y por la cual se entiende cuanto más se complejizó la *codificación de una interpretación politicista de Marx en la izquierda*, cuanto que no sólo Otto Bauer y Karl Kautsky intervinieron en la polémica sino muchos más, participando de los matices resaltantes en Otto Bauer o en Karl Kautsky y añadiendo nuevos. Dice Karl Kautsky: “Contra lo que yo combato en mi opúsculo es contra la concepción del desarrollo hacia el socialismo que Bauer rechaza tanto como yo, contra la concepción de un proletariado que, en base a las condiciones dadas de poder, estuviera en condiciones de alcanzar “éxitos parciales” y “conquistas inmediatas” que se extendieran de modo tal que a través de las mismas se hiciera retroceder, se limitara cada

En una carta a Ruge¹⁶ de 1843, Marx señala la importancia de la “cuestión social” entre los comunistas, pero, asimismo, cómo éstos han descuidado e incluso son reticentes a considerar la cuestión política. Esta situación es explicable por el débil desarrollo del movimiento, cuyo paso siguiente debía ser asumir la acción política hasta lograr la toma del poder; eso sí, de modo distinto a la política burguesa.

Evidentemente, Marx une la política a la cuestión social y no sustituye ésta con aquella. Pero Kautsky sí, pues al exacerbar la novedad introducida por Marx —y enfrentarse al revisionismo politicista pero evolutivista— pierde la totalidad que a Marx le interesaba especificar: la cuestión social.

vez más la explotación capitalista, hasta llegar finalmente, por esta vía, a su completa supresión.”

Así que, no obstante asumir la posibilidad de las reivindicaciones parciales, Karl Kautsky entiende que la revolución cumple una función cualitativa que jamás logra la simple acumulación de reformas, añadiendo que esas conquistas parciales cada vez se dificultan más —aunque no se imposibilitan—, de suerte que la toma del poder se hace necesaria. Sin embargo, la *inminencia coyuntural* o el urgentismo con el que capta Kautsky las cosas apunta a hipostasiar o exagerar la cuestión de la toma del poder por sobre o aún en sustitución de cualquier otra. Y eso que ni Karl Kautsky ni Otto Bauer caracterizan al imperialismo como “fase superior del capitalismo”, como Lenin, en quien el urgentismo aludido o *inminencia coyuntural de la toma del poder se recorre a todos los años ulteriores*, más allá de la primera guerra mundial, no digamos de 1909, en que escriben Otto Bauer y Karl Kautsky.

Otro factor para la unilateralización politicista de la izquierda consiste en que las luchas *anteriores* a la toma del poder son visualizadas —por ejemplo, en Karl Kautsky y Otto Bauer, sobre todo— como luchas sindicales y parlamentario reformistas, lo cual restringe el campo de acción del proceso revolucionario *antes* de la toma del poder minimizando su importancia y vigencia posible; pues no son captadas luchas cualitativas por la calidad de vida, la relación entre los sexos, el antiracismo y la autogestión en diversos niveles, etcétera. La unilateralización politicista en la interpretación de los escritos de Marx y Engels no sólo se asentó por la hipertrofia de la idea de la toma del poder sino porque esta misma idea se apuntalaba en la hipertrofia de la lucha económica sindicalista y de la parlamentarista reformista.

¹⁶ Publicada como parte de la editorial de los *Anuarios francoalemanes*, en 1844.

Lenin y el leninismo heredaron y desarrollaron —si se quiere, creativa y revolucionariamente— el legado kautskiano y su unilateralismo politicista. Pues el desarrollo del capitalismo más allá de su medida europeo-continental, a partir de 1850, puso a la orden del día cada vez más la conformación y el desarrollo de los estados nacionales y, por consiguiente, la exacerbación de lo político como necesidad creciente de la acumulación de capital y como clima general en el que todo mundo quedó atrapado. Así, a partir de 1870 se desarrollaron los grandes partidos socialistas nacionales en sincronía sincopada pero funcional con el desarrollo capitalista internacional.

Sólo el ala consejista —tanto en su vertiente holandesa como en la alemana (Domela Neuenheüss, Anton Pannekoek y Hermann Gorter)— llevó a cabo una crítica radical de Bernstein y Kautsky basándose en Marx, en la experiencia de la Comuna de París y de los consejos o sóviets de 1905; primero en acuerdo con Lenin, pero luego diferenciándose y aún (en 1923) enfrentándose a sus posiciones.¹⁷ La crítica al politicismo y a la política desde arriba tanto del grupo parlamentario como, luego, también característica del bolchevismo, recuperaba la experiencia organizativa espontánea de las masas, en sóviets o consejos democráticos, según Rosa Luxemburgo también la ensalzara. El consejismo insiste en el desarrollo de la revolución antes de la toma del poder y en “otra forma de hacer política” y otro tipo de político.¹⁸

El consejismo fue olvidado durante la hegemonía del estalinismo en el movimiento proletario (1930-1956) y fue recuperado por los movimientos sociales radicales de los sesenta. Las tesis del EZLN bien pueden estar influidas por estos “lucha-

¹⁷ Cfr. Hermann Gorter, “Carta abierta al camarada Lenin”, en *Jefes, partidos y masas*, Grijalbo, México, 1970.

¹⁸ Cuando se dice que la propuesta del EZLN rompe con toda la tradición de la izquierda se es inexacto. Se está preso del horizonte dominado por los partidos comunistas estalinistas. Primero, se confunde lo que es el estalinismo no diferenciándolo de Marx, y, segundo, no se reconoce al consejismo y al luxemburguismo como vertientes marxistas que enarbolaron una noción de la revolución social más parecida a la de Marx.

dores anteriores” o no, esto es secundario, pues, como bien reseña el Subcomandante Marcos, la experiencia con las comunidades indígenas alteró fundamentalmente los esquemas leninistas del grupo de vanguardia al que Marcos perteneció y que jugó su destino en la selva chiapaneca.¹⁹ De suerte que cada vez que ocurren experiencias autogestivas —sean precapitalistas o dentro del capitalismo—, sean comunitarias o consejistas, etcétera, se evidencia el hecho de que la revolución social es un proceso y que *antes* de la toma del poder concentra su mejor labor.

Antes de la toma del poder:

1. *deben* ocuparse las posiciones sociales decisivas cada una en su especificidad, pues el capital oprime y explota diferencialmente cada esfera de afirmación humana;

2. no debe esperarse a la toma del poder por el proletariado para resolver cuestiones raciales, educativas, democráticas, de la relación entre los sexos, de la recuperación ecológica, de crítica de la vida cotidiana, etcétera, porque se las puede resolver en buena medida dentro del capitalismo. Pero además,

3. no siempre es posible tomar el poder, pues para ello se requiere que el enemigo esté débil y de una concentración colosal de fuerzas por el proletariado, ambas cosas se dan raramente y es aún más difícil que se den simultáneamente; si se antepone la toma del poder no se hará sino abortar el desarrollo del movimiento y, finalmente, frustrar la tan cacareada toma del poder, vuelta una mera cáscara;

¹⁹ A mediados de los ochenta, cuando la URSS es derrotada por el capitalismo occidental: “El Ejército Zapatista de Liberación Nacional entonces está en la montaña, formado por un grupo que viene con toda la tradición de las guerrillas latinoamericanas de los setenta, grupo de vanguardia, ideología marxista-leninista, que lucha por la transformación del mundo, buscando la llegada al poder en una dictadura del proletariado. En ese momento, mientras el mundo está preparando su Tercera guerra mundial y abre la Cuarta guerra mundial, que se conoce ahora como el neoliberalismo, el EZLN ha enfrentado o chocado con el pensamiento de las comunidades indígenas, en una de las bolsas de olvido a las que ha conducido el neoliberalismo.”

4. bajo la opresión capitalista neoliberal globalizada la *imposibilidad* objetiva de la toma del poder obliga a “abrir los oídos”, a ser más sensibles a las necesidades del desarrollo revolucionario en lugar de imponer esquemas que no caben. Bien plantea una de las ponencias acerca del *lugar de los zapatistas después de la caída del muro de Berlín* que “nunca como hoy es tan difícil que un pueblo se libere”, etcétera. De suerte que mucho menos está a la orden del día la *dictadura del proletariado* y la posibilidad socialista en el tránsito de la revolución burguesa a la revolución proletaria, como pudieron quizá entreverse en 1917 y aún en 1848; no es el tiempo prioritario del partido sino del frente y cuanto más amplio mejor, pues el capital social mundial *cierra* su entramado impidiendo la liberación nacional, lo cual tiene por lo menos la ventaja de atajar la confusión gestada durante las luchas de liberación nacional desde fines de los 40 hasta mediados los 70 de que esas luchas —funcionales con el desarrollo capitalista— eran socialistas. Luchas de liberación nacional que aunque imposibilitadas de ser socialistas son no sólo democratizadoras y de beneficio popular sino que son obligadas como factor de sobrevivencia ante un capitalismo cada vez más salvaje.

Ante la gran dificultad de que un pueblo se libere en el mundo actual, no se anula pero se suspende la vigencia de la toma del poder, a la par de que se vuelve “urgente la necesidad de la lucha internacional” en apoyo de las luchas locales. De suerte que el internacionalismo democrático revolucionario será “usado” históricamente para desarrollar naciones capitalistas. Esto que no debe ni asquearnos ni aterrarnos porque la fuerza de las cosas empuja a ello so pena de vivir mayor opresión y muerte; así que es en beneficio de los pueblos rebeldes de la tierra; pero importa verlo con claridad para no caer en las ilusiones seudosocialistas del estalinismo y de otros marxismos gestados en el siglo XX.

El horizonte general actual —cabiendo, por supuesto, excepciones— es el de no tomar el poder *porque no se puede*, y si se pudiera se *podre* pronto, como lo demuestra el pudrimiento

de la URSS en su caída. Pero cabe utilizar la palanca del apoyo internacional para desarrollar cada lucha local hasta la posición en que pueda volverse actual la toma del poder. Ahora bien, ante esos pudrimentos e imposibilidades cabe el realismo y no las posturas frustradas que o se cruzan de brazos o reniegan del socialismo como vana ilusión y aún como lo más nocivo. O, también, el realismo y no el ilusionismo voluntarista que toma por socialistas los desarrollos atípicos del capitalismo ateniéndose al esfuerzo y a la sangre de los pueblos que lucharon por su vida para construir esos desarrollos. Este ilusionismo voluntarista fácilmente arriba a frustración y resentimiento contra el socialismo cuando ve caer a un país capitalista que se hizo pasar por socialista.

5. El subcomandante Marcos caracteriza atinadamente a la segunda posguerra mundial como Tercera Guerra Mundial. Y dice:

El objetivo de esa tercera guerra mundial es, como el de todas las guerras mundiales, repartir el mundo de nuevo, y esto culmina, como sabemos nosotros, con la derrota del campo socialista a mediados de los ochenta, el fin de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, el paso del mundo a lo que se llama ahora la unipolaridad.

La formulación final del subcomandante Marcos supone que la URSS cayó por la tercera guerra mundial desplegada por el capitalismo, ahora contra ella, a la que se la supone socialista. Sin embargo, si la URSS cayó empujada por la tercera guerra mundial, fundamentalmente fue derribada por sus contradicciones internas en tanto país capitalista desarrollado de modo atípico, en ocasión de formarse durante todo el siglo XX el mercado mundial capitalista, al que esa región no podía sino integrarse no sólo en *forma* sino en *contenido*, y no sólo *parcial* sino masiva, íntegramente.

Interesa destruir la ilusión URSS = país socialista no sólo porque apuntala la embestida reaccionaria contra el pensamiento marxista so pretexto de igualarlo con la URSS, sino porque el sometimiento de la lucha de los pueblos a tareas

históricas del capital se ha logrado sugiriendo que éstas han sido socialistas. Pero sobre todo porque esta confusión, si primero aupó al desarrollo comunista, luego lo sume más hondamente y lo paraliza en el desconcierto, la frustración y el resentimiento tan característicos del clima de la izquierda en la posmodernidad. La lucha revolucionaria actual debe destruir todas las ilusiones generadas por su propia práctica anterior si habrá de renacer y recuperar en y para ese renacimiento al pensamiento de Marx, al *Manifiesto del partido comunista* y si sólo desarrollándolos auténticamente los recupera.

Es tiempo de desatar los nudos. Sólo por eso vale la crítica fraterna —y no por prurito de pretendida pureza ideológica—. Desatar los nudos y no cortar amarras sectariamente, pues la unidad presupone la claridad.²⁰ La travesía del *nuevo movimiento revolucionario mundial* iniciada el 1 de enero de 1994 la requiere.

IV. LA IDEOLOGÍA BURGUESA ES “ANTIDOGMÁTICA” FRENTE AL *MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA*

Bueno, ¿pero qué es toda esta impostura de que el *Manifiesto* analiza el tiempo presente, *afirma* tesis sobre él, *critica* posturas políticas actuales de izquierda y *comenta* posiciones de un movimiento revolucionario de vanguardia como el EZLN, con la intención de sugerir que coincide con sus posturas por lejanas que parezcan respecto de las del *Manifiesto*, por donde éste busca obtener actualidad y seguir vivo? ¡Qué truco más burdo! Y, además, a ratos aparece un yo que es quien en verdad ha redactado el presente escrito, haciéndose pasar por el *Manifiesto del partido comunista*.

Así que, de un lado, la vieja doctrina se repite dogmáticamente intentando sobrevivir a su propio derrumbe, y, de otro

²⁰ Tesis de la Liga Espartaquista en 1919. Cfr. Gilbert Badia, *Los espartaquistas* (1967), Matev, Barcelona, 1971.

lado, el dogmático pretende no serlo y esconder su megalomanía, su pretensión de poseer la sabiduría del *Manifiesto del partido comunista* y estar en posibilidad de “mirar el ser social” desde el punto de vista del *Manifiesto*, discriminando respecto de ese ser a las ideologías contemporáneas, las cuales no pueden sino derretirse ante LA VERDAD. Además, ¿a cuento de qué las referencias a los Beatles y al *Are you Experience*, de Hendrix? Preferencias del autor pero que en el colmo éste sugiere que es el *Manifiesto del partido comunista* quien gusta de ellas por sintonía con el tono de los 60. Esto es una tomada de pelo.

1. Si las ideas del anterior párrafo pudieron ocurrírsele a algún desconfiado lector, tanto él como otro no tan desconfiado, sepan que la escenificación previa —y aún todo lo que sigue, incluyendo el párrafo del desconfiado— tiene por cometido salir al paso de algunos trucos de la ideología dominante cuando pretende ser antidogmática a costa del pensamiento marxista.

En efecto, el truco del dogmatismo consiste en creer a un discurso sólo por la autoridad y no por su razonamiento. Por ejemplo, cuando se cree en el *Manifiesto comunista* sólo porque es el *Manifiesto comunista*. Este truco presenta a la ideología en su figura simple y evidente, aunque haciéndose pasar por adepta al comunismo. Así que otra sección de la ideología dominante puede pasar a desconocer a este “adepto” y señalar que su dogmatismo es inherente al marxismo y no a la ideología dominante. Por aquí, la ideología ya puede intentar otro truco consistente en aparecer antidogmática y no creer en nada del *Manifiesto comunista* sólo porque lo dice el *Manifiesto comunista*; pues, “como se sabe”, el pensamiento marxista es dogmático *per se*, así que no debe creérsele. Menos aún cuando el *Manifiesto comunista* pretende hablar como un oráculo acerca del tiempo presente. “¡He aquí la religión marxista!”, grita triunfal la ideología bajo mor antidogmática, esto es, antiideológica.

2. En síntesis, de un lado, no cree en nada que no sea una autoridad, por ejemplo, la del *Manifiesto*, la *Biblia*, Lyotard o Heidegger; de otro lado, dice no creer en nada que se valide por la mera autoridad y des Cree todo, así que valida la *doxa*, la mera opinión personal, pero anula a la verdad ob-je-ti-va.

Pues bien, precisamente para no dar pie al chisme, este escrito *dice* que es dicho por el *Manifiesto* y dice que lo digo yo para así llevar la cosa al límite, esto es, al punto en el que resulta evidente, casi forzoso, el hecho de que no importa *quién* lo diga, si el *Manifiesto* o yo, etcétera, lo que importa es *lo dicho* y las razones *que lo apuntalan*. Pues la única defensa contra el dogmatismo es observar la *fundamentación coherente* de un discurso y rehacerla por cuenta propia, (aquel “pensamiento por cuenta propia” al que alude el “Prólogo” de 1859 escrito por Marx para su *Contribución a la crítica de la economía política*).

Lo anterior es válido hasta cuando alguien dice que un texto de hace 150 años es actual, o aún que puede criticar eficazmente al tiempo presente, o que la URSS no fue jamás socialista, o que el discurso del *Manifiesto comunista* puede ser desarrollado ortodoxamente, por lo cual dice ver desde la perspectiva de aquel y añadirle nuevas ideas sobre el capitalismo contemporáneo que supuestamente son concordantes con la *esencia* de lo que Marx dice ser la sociedad burguesa y su modo de producción específico.

Por más fantástico que todo ello suene, no es el aspecto externo lo que importa y no es válido denegar una idea sólo porque creo o me parece dogmática. Se trata, más bien, de que el lector observe bien en lo que antecede y en lo que sigue si lo que se dice está fundamentado o no y cómo; si el texto es coherente o bien lo es el *Manifiesto* del que aquí se habla, etcétera. Así que, por contra, de esta manera puede verse si quien dice que el texto es incoherente o que esto es dogmatismo, dice incoherencias y las oculta. La aventura de la razón jamás termina y, aún, parece enredarse por sí misma en la sin

razón. Pero no hay otra salida que arriesgarse y *pensar* por cuenta propia. Y subrayo lo de pensar.

V. DOS PREJUICIOS: EL PROLETARIADO SUSTITUIDO Y LA DICTADURA DEL PROLETARIADO TOTALITARIA

Después de esta arenga contra los trucos de la ideología, cabe abrir un último apartado para discutir dos fantasmas que rondan a los posibles lectores actuales del *Manifiesto* —o a unos que ya lo leyeron y lo repudian—: el fantasma del *proletariado* y el fantasma de la *dictadura del proletariado*, pues vinieron a espantar gente. Ya los fantasmas acerca de lo que realmente era el comunismo impusieron en 1848 la necesidad de que los comunistas redactaran el *Manifiesto* y aclararan su postura.

A. ¿Sólo el proletariado es clase revolucionaria?

1. No, Marx y el *Manifiesto*, escrito por él y por Engels no dicen eso. Hay otras clases revolucionarias y otros sujetos no clasistas también revolucionarios. Estos sujetos son tanto individuales como colectivos, tanto intracapitalistas como externos al capitalismo, como es el caso de etnias precapitalistas que defienden su modo de vida. Pero todos estos sujetos revolucionarios no lo son de la específica *revolución comunista*, aquella encaminada a destruir el capitalismo y crear el comunismo, aunque, por supuesto, pueden participar en dicha revolución, cuyo sujeto específico es el proletariado. Y la revolución comunista no existe si el proletariado no es su sujeto principal, y mientras éste no pueda ser tal tampoco existirá aquella.²¹

2. Cabe añadir, además, acerca de los “nuevos sujetos” que supuestamente vinieron a sustituir al proletariado o a demos-

²¹ Tematizo con más amplitud estas ideas en “Constitución del sujeto histórico en México”, en *Germinal*, núm. 8, México, 1996, pp. 20-25.

trar con sus actos rebeldes que el proletariado no tiene la vocación revolucionaria que le atribuye Marx, que éste señala que “el proletariado o es revolucionario o no es nada”; esto es, permanece como una nulidad, como un ser sometido y alienado que reproduce acrecentadamente su alienación y sometimiento. Así que para nada el proletariado es un dios, como puntualiza Marx en *La Sagrada Familia*.²² Por lo tanto, si el proletariado no ha podido hacer nada o sólo poco o equívoco, qué bueno que existan otros sujetos. Lo cual no invalida que el proletariado pudiera devenir en revolucionario. Eso sí, de modo peculiar, distinto al de los otros sujetos y seguramente en posibilidad de coordinarse con ellos para realizar tareas comunes, por ejemplo, de democratización.

3. Eso de que el proletariado es la clase revolucionaria de la revolución comunista *no privilegia* al proletariado o a sus voceros sino que *especifica* tanto al proletariado como al momento preciso de su acción original. Es decir, mientras no esté en curso o no sea actual la revolución comunista, el proletariado asume las tareas necesarias y genéricas de los procesos revolucionarios en curso, en general democrático burgueses, a la par del resto de sujetos rebeldes. Pero llegado el momento de la revolución comunista el proletariado toma la delantera, aún mejor dicho, cuando efectivamente la toma porque puede hacerlo —aliándose con la mayoría de las clases subalternas en un sentido democrático-libertario—, entonces, *ese* y no otro es el momento de la revolución comunista.

4. ¿Quién es el proletariado? No importa qué aspecto externo presente el proletariado; es la clase que *produce* la mayor parte de —y tendencialmente toda— la riqueza material y espiritual en la sociedad capitalista. En la actualidad, la mayor parte de la gente formamos parte del proletariado.

Claro que también hay sujetos revolucionarios no proletarios. Pero debe advertirse que incluso muchos de los nuevos

²² Cfr. Karl Marx y Federico Engels, *La Sagrada Familia*, Grijalbo, México, 1958, capítulo IV, párrafo 4.

sujetos —supuestamente no proletarios o que vienen a sustituirlo— son *formas* del proletariado o se trata de gente que ve crecer su sometimiento porque vive un proceso de proletarización creciente, sea abierto o encubierto.

5. Precisamente por ser la clase que produce la mayor parte de la riqueza capitalista, el proletariado es la que *puede* subvertir al sistema como un todo. No es forzoso ni ineluctable que lo haga, pero sí que se vea *impulsado* con necesidad a hacerlo por la opresión y la miseria material y de todo tipo que vive como clase.

El sistema capitalista como un todo despliega mecanismos *contra esta tendencia* inmanente suya a crear sus propios sepultureros, de suerte que muchas veces *logra frenar o desvirtuar* los levantamientos proletarios o siquiera la tendencia a que los haya. En sobreviviendo, el capitalismo crece y se desarrolla, así que acrece las filas proletarias y las formas de miseria que las aquejan y prepara, con ello, una nueva situación en la que es posible el desarrollo revolucionario del proletariado.

Jamás una clase *externa* al sistema capitalista —no importa cuán combativa sea— tiene la capacidad de transformarlo de raíz e integralmente, menos un sujeto no clasista, individual o numeroso, así sea *interior* al sistema capitalista (mujeres, estudiantes, gays, etcétera). Sólo la clase proletaria puede transformar revolucionariamente al capitalismo de modo trascendente, es decir, yendo más allá del capitalismo, porque es la que produce al sistema todo y desde la base y porque sufre esta producción global y también de raíz.

Pudiera ser que esto no ocurriera, como no ha ocurrido hasta hoy; pudiera ser que la Tierra fuera destruida antes por una catástrofe natural o nuclear, o por la destrucción ecológica operada por la industria capitalista. La cuestión es que *si puede darse una transformación trascendente* respecto del capitalismo es en vista de construir una sociedad más justa y libre. Eso es el comunismo. Y esa construcción no se hace a partir de la nada sino con toda la riqueza existente, discri-

minándola y reorientándola. Esta tarea sólo puede ser, si es, proletaria.

Los problemas que aquejan a las mujeres, a los estudiantes, a las etnias, a los gays, etcétera, se recrudecen con el proceso de proletarización de la humanidad, así que sus necesidades y metas se integran en las necesidades y metas anteriores del proletariado, por supuesto cada vez de modo específico y concordante.

Ahora bien, actualmente, con la globalización, todos los mercados nacionales son segmentos del mercado mundial, y lo mismo los mercados laborales. Los despedidos, los parados, o gente no proletarizada en un país, puede integrarse como obrero en otro. La proletarización, entonces, está compuesta por la generación de proletarios que se integran a la producción o a trabajos de la circulación y los servicios, así como por la creación del ejército industrial de reserva. Muchos de los nuevos sujetos sufren la proletarización no por que queden integrados al proletariado en funciones, sino porque quedan encasillados como parte del ejército industrial de reserva nacional o del internacional. Este es el caso, resaltantemente, de las etnias chiapanecas y sus luchas.²³

Hay que entender que estos sujetos no luchan como sectores “marginados” que pugnan por ser “integrados” al sistema sino que luchan contra un cierto modo de integración al mismo. La radicalidad de sus luchas deriva tanto de ese modo específico de integración como de la falta de opciones alternativas. En el capitalismo globalizado la aniquilación también es modo de integración y por cierto, aunque extremo, no excepcional. La misma globalización tiende a convertirlo en normal. Los eufemismos abundan en proporción directa con la atrocidad de las realidades que designan, pero también con la radicalidad de las respuestas. En verdad, esa exuberancia discursiva

²³ *Cfr.*, nota precedente.

siva sólo acompaña la respuesta punitiva del señor dominante y su ideología.²⁴

6. Además de esta *posibilidad bien fundada* de que la revolución se suscite y, precisamente, desplegada por el proletariado, Marx y Engels insisten en una necesidad bien fundada del mismo hecho. Ya argumenté porqué. Añado aquí que esta necesidad resulta cada vez *ampliada* por la reproducción ampliada del capital, y aún cada vez más desarrollada y compleja, así como más desarrolladas y complejas son las contradicciones que el sistema le opone conforme se desarrolla. Pero cada vez más se agotan los territorios, las técnicas y todo tipo de expedientes con los que el sistema cuenta para ello, sin que dejen de surgir nuevos, aunque con menor velocidad que el crecimiento de la necesidad de revolución.²⁵ Esta podría no triunfar; la partida no está ganada por el proletariado, pero tampoco por el capitalismo en su empresa de eterno sometimiento de la humanidad para producir cada vez más plusvalor. Hay la posibilidad y la necesidad de la revolución comunista y ambas son concretas, no destinales ni absolutas ni intemporales. Se modifican *sus figuras* —y, con ellas, la de la revolución comunista— en cada configuración y en cada época de desarrollo histórico del capitalismo, pero mantienen idéntica *forma*, esto es, sus principios generales de constitución.

Intencionalmente no exalto aquí las dimensiones de sufrimiento, alienación y muerte crecientes que el capitalismo aglutina sobre la gente y que impulsan al levantamiento, pues interesa observar las tesis básicas rectamente, sin perturbarlas, así sea con la dimensión emocional que les es *inherente*.

²⁴ Este párrafo es de David Moreno.

²⁵ La ley de la acumulación de capital (*El capital*, tomo I, sección VII), basada en el incremento de la composición orgánica, dentro de la que crece el capital constante y el capital variable pero más rápidamente el capital constante que el capital variable, encuentra su reverso en la ley de la necesidad de surgimiento de los sepultureros del sistema y por ende de la revolución. Éstos crecen más rápidamente que los instrumentos del sistema para contrarrestarlos.

¿Ya dije que hoy casi la totalidad de la humanidad se ha proletarizado?

B. ¿La dictadura del proletariado es necesariamente totalitarismo?

1. Para nada. Cabe puntualizar que la URSS no fue jamás socialista sino capitalista, así que su forma de gobierno — variante de totalitarismo— se diferenció radicalmente de lo que puede ser la dictadura del proletariado una vez que ocurra, pues hasta hoy no ha existido *realmente*.

La Comuna de París y los sóviets de la revolución de 1917 —sin dejar de reconocer sus bondades en primer lugar— no mostraron sino aspectos *formales* y *parciales* de la dictadura del proletariado, pero no los contenidos reales ni la forma integral de gobierno del proletariado una vez que éste destruye a la sociedad burguesa o, por lo menos, que la ha vencido en una posición concreta sea internacional o nacional o local determinada.

1.1. Después de la crisis de 1929 el *miedo* a la URSS y al estalinismo se convirtió en miedo a la dictadura del proletariado, y la *ineficacia* de la URSS hasta llegar a su *derrumbe*, en 1991, marcó a la dictadura del proletariado. Pero en realidad ésta no tiene que ver con la URSS y el estalinismo más que en tanto éstos son sus *supresores específicos* en las condiciones históricas del siglo XX.

Otra variante más inteligente de este miedo señala que el estalinismo se pudo colar en el movimiento socialista y comunista precisamente porque el autoritarismo de aquél pudo asimilarse con el inherente a la *dictadura del proletariado*. Con esto se pasa a denegar y censurar todo acto coercitivo contra las clases dominantes, sea que estén en el poder o que hayan sido derrocadas pero todavía luchan por recuperarlo. En este extremo, la postura es simplemente reaccionaria y apologética del régimen capitalista, si se quiere, viéndolo como el mal menor ante el horror que fue la URSS.

Por otro lado, en lo que tiene de racional y realmente preocupada por el desarrollo democrático de la revolución, esta postura identifica el autoritarismo que prevaleció en el curso del desarrollo del movimiento obrero en distintos períodos, antes y después de la Revolución de Octubre, con el autoritarismo inherente a la dictadura del proletariado. En realidad, no entiende el fundamento democrático radical del concepto de dictadura del proletariado y por eso lo identifica con la URSS creyendo que allí se dio y de eso nada quiere saber. De rechazo, este punto de vista identifica todo autoritarismo burgués o preburgués prevaleciente en las filas de los revolucionarios como si fueran elementos de la dictadura del proletariado en cuanto tal.

La caída de la URSS no marca “el fin de las utopías” ni menos de la vigencia de la tesis sobre la necesidad de la dictadura del proletariado sino que urge a distinguirla de la impostura prevaleciente en la URSS, para espigarla y afirmarla con más fuerza.

2. Dictadura del proletariado y totalitarismo nada tienen que ver el uno con el otro, sino que la dictadura del proletariado — y su proceso de formación— es el instrumento *para combatir* al totalitarismo. La dictadura del proletariado es la *democracia* del pueblo que se *defiende* aún de los embates del capitalismo —el capital, la burguesía, su Estado— y que *organiza* la vida social para garantizar la democracia y la reproducción de la vida social en favor del antes pueblo oprimido.

El *núcleo estructurante* de lo que es la dictadura del proletariado está constituido por la reconexión orgánica de la producción y los productores con el consumo y los consumidores en vista de producir mejores individuos más libres y felices y, por ende, mejor calidad de vida. La dictadura del proletariado define cada aspecto *político* particular y cada apuntalamiento y desarrollo *cultural* para que sean correspondientes a esa reconexión.

La autogestión democrática de la producción y el consumo es también la *nota* indeleble y la *prueba* de en qué medida está ocurriendo realmente la dictadura del proletariado o no.

Si se trata de desestructurar la forma de gobierno burgués y su modo de producción y relaciones sociales correspondientes, hay que saber que éstas se estructuran a partir de la *forma mercancía*,²⁶ cuyo funcionamiento *esconde* a la producción y al consumo —y atomiza y clasifica a toda la sociedad— y a la vez los revincula, pero de modo *mecánico* y *cósico*, *formal cuantificante*, *a posteriori* o inconcientemente y siendo secundarias las *necesidades* de la gente para el intercambio mercantil.

La abolición de la forma mercancía —o, antes, su restricción— bajo el control de los seres humanos organizados *voluntaria*, *democrática* y *concientemente* para dirigir su metabolismo social a beneficio de todos, constituye el núcleo decisivo de la dictadura del proletariado y coincide con la autogestión de la producción y el consumo social según los esbozamos más arriba.

3. Finalmente, hay que advertir que la autogestión de la producción y el consumo territorialmente o funcionalmente restringida *no* pone en cuestión por sí misma al sistema capitalista y puede convivir con él. No es por sí misma dictadura del proletariado. Por supuesto, dentro de ciertas condiciones, puede ser la opción para que la gente viva mejor en el capitalismo.

La autogestión de la producción y el consumo no convive con el capitalismo solamente cuando es *general* y se asocia con la destrucción del Estado capitalista. Sólo entonces se habla de la dictadura del proletariado propiamente dicha. De ahí que desde una perspectiva aparezca como decisiva la toma del poder, pero, desde otra, la mera toma del poder está imposibilitada para fundar la dictadura del proletariado aunque esa

²⁶ Cfr. Jorge Veraza Urtuzuástegui, *Lo comunitario más allá de la mercancía. Cuatro ensayos sobre el primer capítulo de El capital de Karl Marx*, Itaca, México, 1998.

toma la realice el ejército proletario comunista. Sólo la organización en la base de la sociedad y en una gran extensión de sus procesos metabólicos es lo decisivo para determinar que la toma del poder *pueda* ser o devenir dictadura del proletariado. Así que, desde esta perspectiva, *antes* de la toma del poder se abre una tarea inmensa de desarrollo del sujeto social para que éste pueda ejercer su libertad al gestionar cada vez más amplios conjuntos de necesidades. La toma del poder es tarea posterior y secundaria, quizá probable, quizá imposible coyunturalmente.

IV. ¿QUÉ SIGNIFICA LEER NUESTRO TIEMPO DESDE EL *MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA* Y QUÉ SIGNIFICA LEER EL *MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA* DESDE NUESTRO TIEMPO?

1. *¿Qué significa leer nuestro tiempo desde el Manifiesto del partido comunista?*

Los tres grandes reparos contra el uso del *Manifiesto comunista* para entender nuestro tiempo son, el primero, que fue escrito hace 150 años; el segundo, que no sólo es la cantidad de años lo que nos separa de él sino un cambio cualitativo operado entre tanto y que relativiza fundamentalmente o vuelve inactuales sus planteamientos revolucionarios porque inactualiza sus nociones sobre el capitalismo en la medida en que —el siguiente es el cambio cualitativo aludido— el capitalismo de libre competencia que prevalece en la época del *Manifiesto comunista* mutó a un capitalismo monopolista e imperialista, esto es, emergió lo que después de Lenin se llamó la “fase superior del capitalismo”, el “imperialismo”. El tercer reparo consiste en señalar no que hay muchos años entre él y nosotros (argumento cuantitativo) o un cambio cualitativo, como la presunta emergencia del imperialismo hacia 1870 (22 años después de la redacción del *Manifiesto comunista*. sino que, independientemente de todo ello o añadido a ello, las tesis del

Manifiesto comunista son equivocadas fundamentalmente y no porque se las impugne en cuanto a su coherencia interna, sino porque “han demostrado” (¿cuándo se ocuparon de hacerlo?) ser equivocadas, ya que la URSS y la RDA fracasaron,²⁷ y como estos regímenes no pueden ser consideradas sino como *efecto* del *Manifiesto comunista*, el fracaso de los mismos no puede derivar sino de lo erróneo de aquel texto.

Leer nuestro tiempo desde el *Manifiesto comunista* significa, entonces, salvar estas tres prohibiciones efectiva y razonadamente. Es lo que se hace en la primera parte de este libro conforme se expone, desde el *Manifiesto comunista*, cómo es nuestro tiempo.

En realidad, hay otros reparos contra el *Manifiesto*, pero son menores. También me ocupó en ellos. Por ejemplo, se dice que no debe usárselo para esclarecer el capitalismo de hoy porque es un texto en el que Marx y Engels aún no consideran la existencia del plusvalor —la piedra clave para comprender al capitalismo—, cuya teoría expone Marx en *El capital*, de 1867 o, en el mejor de los casos, en los *Grundrisse*, de 1857, nueve años después de redactado el *Manifiesto*.

Otro reparo dice que Marx modificó sustancialmente en 1882 la teoría revolucionaria la teoría revolucionaria del *Manifiesto comunista* a propósito de la posible revolución en Rusia, país periférico y atrasado en aquel entonces. Y para colmo, se dice que esto lo testifica el “Prólogo” a la edición rusa de 1882 del mismo *Manifiesto*.

Pero más allá de estos reparos —y otros—, me pareció que lo fundamental era notar, precisamente, esa *variada incidencia sintomática de reparos contra el Manifiesto comunista y contra el pensamiento de Marx en general*, sobre todo, porque no provienen sólo de la burguesía y sus ideólogos sino de las filas de los mismos revolucionarios y aún seguidores de Marx. Explicar las causas de esa “incidencia sintomática” abriría el

²⁷ Cfr., para una discusión sobre este punto lo que sigue y la primera parte de *Praxis y dialéctica de la naturaleza en la posmodernidad. A 100 años de la muerte Engels. A 150 años de la redacción de las Tesis ad Feuerbach*.

camino para poder leer el *Manifiesto comunista* y desde él nuestro tiempo. Es decir, que permitiría dar cuenta de qué pudo estar pasando y qué pasa aún como para incitar tal tendencia.

La respuesta a esta cuestión es una cierta idea del desarrollo capitalista mundial que incluye como ingrediente esencial suyo, precisamente, la tal incidencia de reparos contra Marx, misma que no es mero afán negador o mala fe sino que se apoya en presuntas evidencias reales, así que remite hasta la noción de que el desarrollo capitalista entre 1850 y 1998 ha generado un espejismo o *simulacro epocal*²⁸ que posibilita, por ejemplo, el material para pensar que hubo un cambio de fase que volvió dominante al capital financiero (Hilferding-Lenin) y ya no al capital industrial, como pensaba Marx en *El capital* y en el *Manifiesto*.

Esta cuestión del simulacro epocal depende de otra también atingente al desarrollo capitalista. ¿Cómo es posible que el *Manifiesto* pueda ser vigente hoy en general?, o, ¿por qué motivo epocal o especificidad histórica —no sólo biográfica de Marx y Engels— pudo captar en 1848 todo lo que captó y cómo es que aún es vigente cuando surgieron nuevas ideas sobre el capitalismo y sobre la revolución?

Bajo la *forma* de la respuesta a esta última pregunta enfrente, en la primera parte de este libro, las preguntas anteriores y discuto los reparos contra el *Manifiesto*. El concepto de *medida geopolítica de capital* sirve para especificar históricamente al capitalismo y, por ende, para dar cuenta del desarrollo histórico capitalista y del presente desde la perspectiva del *Manifiesto comunista* y de modo diverso a como se ha hablado de ese presente, de esa historia y del *Manifiesto*.

Las dimensiones *históricas* y *epistemológicas* que nuestro problema pone en juego son, como vemos, apasionantes. Pero es sobre todo una cuestión *política* y *ética* que decide algo

²⁸ Además de en este libro, fundamento esta cuestión con detalle en *Praxis y dialéctica de la naturaleza en la posmodernidad*, parte I y final.

esencial de nuestro tiempo la que resultó decisiva para ocuparme de ella. Las invalidaciones del *Manifiesto* o del pensamiento de Marx apuntan a invalidar al proletariado en tanto sujeto histórico específico, y ello en un momento en que el sometimiento de esta clase ha crecido enormemente desde 1848 en extensión, número, forma y profundidad.

Quizá Marx o el *Manifiesto* tengan razón, o quizá el proletariado no sea la clase libertaria que se dice que es o puede ser, pero vista la profundidad y extensión de la opresión, hay tendencias en mí y en todos que apuntan en el sentido de pensar que quizá el proletariado sí lo sea, y quizá el *Manifiesto* y Marx sí tengan razón. Cabe indagar al respecto y no más bien conformarse con la negativa, y cabe, si es posible, fundamentar la positiva.

Y el impulso es tanto más poderoso tanto ética como políticamente, por cuanto que caigo, caemos en la cuenta de que formamos parte de esa clase y de su destino y de ese sometimiento profundizado. Este arraigamiento histórico desencadena la inquietud epistemológica y busca conducirla a solución. Es decir busca escapar a ese destino e inaugurar alternativas de libertad para esa clase y para la humanidad.

2. *¿Qué significa leer el Manifiesto desde nuestro tiempo?*

Significa, claro, comprar el *Manifiesto* y leerlo hoy sin prejuicios y pensando por cuenta propia, pues así lo leeremos desde nuestro tiempo. Pero para garantizar este trazo —que bien puede suscitarse espontáneamente— debemos reconocer que significa otras cosas más.

Significa, sobre todo, no ser pretencioso y creer que estamos por encima de lo que leemos. Pues si no rebasamos esta soberbia no podremos leer, en verdad, el *Manifiesto* (ni ningún texto). Y leer desde nuestro tiempo significa, sobre todo, leer desde las *necesidades* del mismo. Así pues, postulamos la necesidad de confesarnos como seres necesitantes más bien que

como modernísimos y aún posmodernísimos sabihondos en paseo turístico por “el museo de las piezas de museo”²⁹ de las que creemos que el *Manifiesto* forma parte. Leer desde nuestro tiempo, significa, pues, leer con humildad, ya que ésta es fundamentalmente reconocimiento de la propia necesidad.

Si leemos el *Manifiesto* cargados de prejuicios o por los mismos no lo leemos, no lo leeremos “desde nuestro tiempo”, aunque lo hagamos *en* este tiempo nuestro. Este tiempo en el que estamos presos está preso de sí mismo. Leer *desde* nuestro tiempo significa hacerlo en perspectiva histórica y, entonces, con la libertad que este tiempo entrega y, por ende, en tanto que él mismo apunta más allá de sí mismo a liberarse de lo que lo aprisiona, para lo cual sigue el único camino de liberación posible, que es el de reconocer sus necesidades.

¿Qué necesito saber para entender hoy el *Manifiesto* si me acerco a él directamente? Tendría que haber leído antes nuestro tiempo desde el *Manifiesto* para saber quién soy y qué necesito. Sea que el *Manifiesto* tenga razón o no, pues al yo contestar a sus posibles errores pude puntualizar mi ser y mis necesidades. Por eso, a la segunda parte de este libro, que se ocupa de la lectura del *Manifiesto* desde nuestro tiempo, antecede la primera, la de “leer nuestro tiempo desde el *Manifiesto*”.

Pero si yo lo quisiera leer directamente tanto hoy y sin prejuicios, y pensando por cuenta propia podría prescindir de la primera parte. Por supuesto, y apenas si conocer el abecedario sería necesario.

Ahora bien, habida la historia de malinterpretaciones sobre el *Manifiesto*, hay algunos bártulos que pueden serte útiles en tu viaje, en tu lectura del *Manifiesto*. De esos instrumentos simples —en comparación con las reflexiones de la primera parte del libro— y para apoyar una lectura directa del *Manifiesto*, trata la segunda parte del libro.

²⁹ Cfr. Jorge Veraza Urtuzuástegui, “Lyotard en el museo Bataille”, en *La posmodernidad*, UAM-Xochimilco, México, 1991, pp. 29-54.

Los conceptos de fuerza productiva o relaciones de producción, o de la toma del poder, han sido aclarados por otros para ayudar a la lectura del *Manifiesto*. Fue un trabajo valioso pero no contuvo la ola de malinterpretaciones. Así que quizá sea necesario aclarar otros conceptos distintos.

¿Eso detendrá la ola de malinterpretaciones? No, por supuesto, ya que esa ola no nace de los conceptos sino de la realidad. Pero sí puede mejorar la lectura que tenemos del *Manifiesto* en la medida en que la historia de malinterpretaciones sobre el texto de Marx y Engels *muestra* recurrentemente que este o aquel intérprete no reparó en la importancia decisiva que tiene para el argumento del *Manifiesto* este o este otro concepto, o que quizá los consideró pero pasando de largo, dando por obvio que eran tan importantes como evidentes, así que no venía a cuento aclararlos.

Lo antedicho vale para el caso de los conceptos de *unidad* y de *verdad*, que son pilares fundamentales en el argumento del *Manifiesto* y que no han sido tematizados como tales; o también el concepto de *autonomía revolucionaria del proletariado*, este sí registrado y aún comentado como decisivo, pero que vale la pena reconsiderarlo epocalmente.

Por otro lado, vale la pena volver sobre un concepto algunas veces aclarado, el de la violencia necesaria para destruir al capitalismo, tema que una y otra vez cierra la comprensión del lector o del escucha y que sólo si es re-aclarado el lector se permite de nueva cuenta atender al resto de razonamientos del *Manifiesto*.

De este tenor son los conceptos que tratamos en la segunda parte del libro. Como aquel otro de la “comunidad de las mujeres”, tan poco comprendido y tan importante hoy en pleno desarrollo globalizado del feminismo.

Para concluir la presente introducción haciendo una caracterización final de los capítulos que el lector se dispone a leer vale la pena aludir a las célebres *Notas aclaratorias al Mani-*

fiesto del partido comunista, de David Riazanov.³⁰ Se trata de un comentario de apoyo a la lectura del *Manifiesto* con *datos hoy eruditos*, aclaratorios sobre *sucesos, personajes y corrientes históricas* nombrados en el texto de Marx y Engels, así como *explicativo* respecto de *estructuras* tecnológicas, económicas, políticas e históricas del desarrollo capitalista y aún del feudal. También es aclaratorio, en un tercer sentido, respecto de *conceptos* como el de crisis y acumulación capitalista, propiedad feudal y burguesa o el mercado mundial, asimismo, de aspectos previsibles de la sociedad comunista. Hoy se necesita otro tipo adicional de comentario y es el que he intentado, que es más reflexión teórica sobre el significado histórico del *Manifiesto* comunista; de suerte que contrasta la *historia del Manifiesto* no sólo con la *historia del movimiento obrero* (según hace Engels en el “Prólogo” a la edición alemana de 1890)³¹ sino también con la *historia del desarrollo capitalista* entre 1850 y 1898, pues entre tanto ha sido constantemente rememorado y leído pero es esa misma historia de la sociedad burguesa la que no se entiende, se deslee, se distorsiona, de suerte que —de rechazo— dificulta entender al *Manifiesto del partido comunista*.

Labriola, Korsch y Trotsky y los grandes comentaristas teóricos y políticos del *Manifiesto comunista* dieron inicio a una labor como la descrita, pero muy deficientemente porque no percibieron la problematicidad radical del desarrollo histórico capitalista; a lo más, quieren enmendar esta o aquella noción sobre el mismo. A veces creen que el *Manifiesto* se equivoca y que ellos todo lo ven mejor por vivir en una nueva época. Sin ver que precisamente eso de las épocas es lo que domina el capitalismo (le pertenecemos) y las compone a gusto y precisamente en nuestra contra y contra la posible conciencia que acerca de las mismas creamos tener. Ello significa que el observador debe criticar sus propias premisas epocales si

³⁰ Varias ediciones; entre otras, Cultura Popular, México, 1978.

³¹ Véase en la segunda parte del presente libro, nuestro comentario respectivo en “Sobre la autonomía revolucionaria del proletariado”.

quiere arribar a un concepto histórico verdadero y no más bien pasar a criticar las verdades de otro desde las premisas históricas de la propia época tomadas acríticamente; por ejemplo, cuando se hace valer la “fase superior del capitalismo”, “el imperialismo”, para señalar la necesidad de un cambio teórico y programático del *Manifiesto comunista*.

Por camino análogo los grandes comentaristas aludidos no pudieron sino quedar presos del desarrollo histórico capitalista y solamente así podría rescatárselos de las distorsionantes turbulencias y espejismos históricos del desarrollo capitalista poniéndolos en relación con este desarrollo y a ambos con la historia del movimiento obrero, y todo ello en relación crítica con el al *Manifiesto del partido comunista*. En un próximo libro dialogaré pormenorizadamente con los autores aludidos. El presente se ocupa de expresar mis ideas en positivo.

La *verdad*, la *democracia* —ese “mundo en el que caben todos los mundos”— y la *unidad*, son los conceptos con los que termina la *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*, del 1 de enero de 1996, emitida por el EZLN. Son también los conceptos que estructuran el argumento del al *Manifiesto del partido comunista*, y de los cuales —entre otros— se ocuparán algunas monografías del presente libro, así como también de la vitalidad contra las cadenas que pesan sobre la vida como la muerte. Léase o reléase esa *Cuarta Declaración* para constatarlo. Casi para terminar, la *Cuarta Declaración*, recuerda que “la flor de la palabra no muere”. Casi al comienzo, el *Manifiesto* se pronuncia por una expresión abierta de los comunistas.

En fin, nos ocuparemos de un asunto quizá inesperado, el de las *medidas histórico geográficas del capital*, tema decisivo para comprender el *Manifiesto* y nuestro tiempo. Más aún, el que nos permite comunicarnos con él a 150 años de distancia y, sin embargo, precisamente en una relación mutuamente comprensiva.

AGRADECIMIENTOS

Mi amigo Andrés Barreda —auxiliado por Rolando Espinosa— me proporcionó recientemente copia —“bajada” de Internet— de la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona (originalmente publicada en *La Jornada*, en 1996) para que pudiera releerla y comentarla, así como otros materiales correlativos.

Silvia Espinosa me apoyó en la labor de desarchivar y seleccionar los materiales aquí publicados.

La primera versión de todos los capítulos que componen este libro los mecanografió Dora Romero, varios de ellos los anotó taquigráficamente para transcribirlos después. Como en otras ocasiones, le estoy profundamente agradecido. Además, porque capturó las correcciones y modificaciones de varios de ellos para la última versión. En este trabajo participó también Ana María Limón. Entre ambas capturaron la mayor parte de escritos para la publicación actual. Amigas mías de años, con ambas estoy en deuda. A otra querida amiga, Diana Roldós, debo agradecer la captura —correcciones incluidas— de la presente introducción. Rolando Espinosa se encargó de la formación tipográfica del libro. Finalmente, merece mención especial David Moreno, quien llevó a cabo una profusa corrección de estilo de todo el libro, mejorando sustancialmente su intelección. Él me sugirió tratar en la “Introducción” el tema del proletariado y de otros sujetos revolucionarios, así como el de la dictadura del proletariado, enriqueciendo este último con una nota aclaratoria de su puño y letra. Es el editor del libro y entusiasta promotor de las conferencias en festejo de los 150 años del *Manifiesto del partido comunista*. He tenido la ventura de conocer al prensista impresor del libro, Víctor Cadena, a quien puedo agradecer, como amigo, su trabajo. Colaborar con todos los mencionados ha sido un privilegio para mí como autor, pues asumen su labor no sólo por motivos formales sino

60

por una convicción solidaria con el contenido de lo aquí tratado.

Jorge Veraza Urtuzuástegui
México, D.F., a 18 de febrero de 1998.

PARTE PRIMERA

Esta primera parte consta de tres secciones.

Comenzamos discutiendo 1) el tema de la inactualidad del *Manifiesto del partido comunista*. Y como la actualidad tiene su raíz en la historia pasada y por venir, en segundo lugar 2) afrontamos el desafío que opone a la conciencia el desarrollo histórico del capitalismo, cuyas turbulentas aguas han revolcado al movimiento comunista y a su célebre manifiesto y, en realidad, la cultura, las conciencias y las vidas de todo mundo.

Se propone el concepto de *medidas geopolíticas* de capital para entender esa historia en expansión imperialista creciente. Hasta ahora, la comprensión conceptual de ese *continuum* histórico se intentó, paradójicamente, a través de pensar una *ruptura* entre el capitalismo de libre competencia y el monopolístico. Las diversas teorías del imperialismo han regido ese concepto, luego aplicado a la historiografía. Por eso cabe discutir 3) “el problema teórico fundamental de nuestro tiempo”, es decir, la caracterización del capitalismo contemporáneo.

Como el concepto de medidas geopolíticas sucesivas de capital pone en crisis la explicación ofrecida por las teorías del imperialismo, y el *Manifiesto del partido comunista*, con su perspectiva revolucionaria mundial y radicalmente universalista, es incompatible con esas teorías —siempre incomodadas a la hora de tratar con el *Manifiesto*—, éstas han resuelto venerarlo para mejor tildarlo de obsoleto.

Sin embargo, dado que nos encontramos ante la plena realización del mercado mundial capitalista, el problema fundamental de nuestro tiempo merece ser discutido en conexión con el *Manifiesto* para que encontré, en verdad, camino de solución.

ACTUALIDAD ESENCIALISIMA DEL ARGU-
 MENTO DEL MANIFIESTO COMUNISTA
 (O CÓMO ESTÁ CONSTRUIDO Y POR QUÉ Y PARA QUÉ
 ASÍ)

Las páginas que siguen intentan demostrar con base en el modo en que está escrito el Manifiesto, así como en el objetivo que se propone y por la ... que fue escrito , pretende mostrar que el Manifiesto del partido comunista guarda una relación de esencia con el presente, ni particular ni secundaria, sino global y ... : de esencia. Lo que obliga a calificar de Actualidad... la suya. Pero como la actualidad ella mismo no esta concluida sino que está en curso, y tenemos que los señalamientos del Manifiesto del partido comunista aclaran lo que hoy ocurre y promueven a vivir mediante las que el presente avanza la del Manifiesto del partido comunista no es sólo esencial, es una “Actualidad Esencialísima” porque es de ese mismo presente para el que es actual.

Existen muchas cosas actuales y bastantes de actualidad pero efímera o trivial o quizá secundaria. Por contra la del Manifiesto es una “Actualidad Esencialísima”.

1. DESDE LA PRODUCCIÓN AL MERCADO MUNDIAL (CLASE, PARTIDO, IDEOLOGÍA, SOCIEDAD CIVIL Y ESTADO)

Los títulos de los cuatro capítulos del *Manifiesto del partido comunista* revelan los *núcleos problemáticos centrales* que preocuparon a Marx y a Engels en ocasión de la redacción del célebre libelo. Estos títulos son los siguientes:

- “I. Burgueses y proletarios”
- “II. Proletarios y comunistas”
- “III. Literatura socialista y comunista”

“IV. Actitud de los comunistas ante los diferentes partidos de oposición”.

Como se ve, los núcleos problemáticos mencionados son los conceptos de *clase*, de *partido* y de *ideología revolucionaria*, así como la ideología de la clase dominante, es decir, la ideología dominante. Se advierten, además, otras dos cuestiones. La primera se refiere a que el concepto de *Estado* se integra en torno al concepto de clase —sobre todo, en referencia a la *relación entre las clases*—. La segunda cuestión estriba en que la anatomía de las clases —es decir, la anatomía de la sociedad civil—, contiene su esqueleto en la *estructura económica* de la sociedad.

Lo anterior significa que el primer capítulo del *Manifiesto comunista* aborda una temática globalizadora en referencia a la relación entre la clase de los burgueses y la clase de los proletarios, pues aborda tanto la base económica y las relaciones sociales como las mediaciones políticas e ideológicas que constituye el terreno generado por la relación recíproca entre ambas clases.

Es resaltante que en el *Manifiesto comunista* se hable de *sólo dos clases* como las propias del capitalismo, pues esto indica que la concepción de Marx y Engels respecto al desarrollo capitalista ha llegado al máximo grado de esencialidad. Es decir, que la concepción teórica que sustenta el *Manifiesto comunista* ya está arreglada tanto en referencia al proceso de reproducción global del sistema y de sus tendencias históricas generales, como, desde la base, en referencia al *proceso de producción propiamente capitalista* de la vida material de la sociedad, proceso en el que es explotado el proletariado.

Además, no se habla de una nación sino del *mercado mundial capitalista*, integrado por varias naciones capitalistas y sus recíprocas relaciones internacionales. Ahí es donde alcanza concreción final el concepto de clase —burguesa o proletaria—. El concepto marxiano de *clase* es dialéctico y totalizador, inclusivo de todo el desarrollo social, a nivel económico,

social, político e ideológico y tanto en su aspecto nacional como internacional o mundial.

2. LA DECISIÓN TEÓRICO-POLÍTICA DEL ARGUMENTO CRÍTICO REVOLUCIONARIO

Sintéticamente formulado, el argumento presenta, primero —capítulo I— cómo es que los comunistas ven el *problema* de la sociedad burguesa en tanto sociedad contradictoria en la que se oponen burgueses y proletarios, es decir, el problema consistente en esta contradicción. Después —capítulo II—, se toca el tema de la actitud de los *comunistas* para con el *proletariado* o cómo ven aquéllos su relación con el sujeto revolucionario, o el polo *crítico revolucionario* trascendente de la sociedad burguesa recién presentada en el primer capítulo; en tercer lugar —capítulo III—, se considera la relación de los comunistas frente a la literatura y las ideologías de intención *crítico-revolucionaria*; finalmente —capítulo IV—, se discute la actitud de los comunistas frente a los partidos de oposición. Así pues, el argumento del *Manifiesto comunista* aborda sucesivamente, en cada uno de sus capítulos, las siguientes relaciones:

- comunistas y sociedad burguesa;
- comunistas y proletariado;
- comunistas e ideología socialista y comunista, y
- comunistas y partidos de oposición

El *problema* según lo ven los comunistas consiste, primero, en la sociedad burguesa; segundo, en la oposición entre burgueses y proletarios y tercero, en la explotación y dominio del proletariado por parte de la burguesía. Este problema consiste, pues, en que la sociedad burguesa produce sus propios sepultureros: los proletarios revolucionarios. Esta manera de plantear el problema constituye una *decisión teórico-crítica* fundamental.

En primer lugar, el problema no es la naturaleza, o el pecado, o el corazón del hombre, o la injusticia social, etcétera,

sino la *sociedad burguesa*; no por cierto el ser social en cuanto tal sino una configuración particular del mismo, es decir, una configuración *histórica*, es decir, relativa y, por lo tanto, superable. El problema tiene solución y es un problema verdadero.

En segundo lugar, el problema no es el Estado capitalista, el Estado feudal, o ninguna institución particular; tampoco es ninguna idea social, ni la clase feudal ni la pequeña burguesía, etcétera. El problema es la contraposición entre burgueses y proletarios. Es un problema clasista bien definido y que contiene el sujeto que lo resolverá.

En tercer lugar, finalmente, el problema no es insoluble o estático sino que él mismo es *productivo y relativo* a la producción de la vida social bajo cierta modalidad. Es un problema que produce sus propias soluciones. *La solución es el proletariado revolucionario* y la producción de éste en tanto sujeto revolucionario coincide con el desarrollo de las fuerzas productivas materiales y con el agotamiento de las posibilidades de que la producción de la riqueza social siga siendo de manera capitalista. El cerramiento o perfeccionamiento del problema es, a la vez, la génesis de su solución.

3. EL PROBLEMA Y LA SOLUCIÓN DADA POR LOS COMUNISTAS.

El orden en el que se encuentran dispuestos los cuatro capítulos del *Manifiesto comunista* responde a una división del argumento de la obra en dos temas generales.

Primero, se ofrece la descripción o planteamiento del *problema u objeto*: la sociedad burguesa por transformar o como relación entre “burguesía y proletariado” (capítulo I).

Segundo, se critican los intentos de *solución al problema* o la *intervención del sujeto revolucionario* (capítulos II, III y IV).

El primer tema no está ligado al segundo por ser éste una contestación externa del primero, sino interiormente, en tanto la *solución es generada por el mismo problema*. La revolución comunista es producida desde el seno de la problemática pro-

ducción burguesa. En otros términos, la *solución* al problema de la sociedad burguesa coincide con la *intervención* del sujeto revolucionario en la sociedad burguesa y no puede acontecer sino como *proceso de constitución de tal sujeto revolucionario*, cuya formación transcurre *a partir* del inicio de la sociedad burguesa, *en ella, contra ella* y como consecuencia del desarrollo de la misma.

Ahora bien, el acercamiento del *Manifiesto del partido comunista* a la *solución o intervención / constitución* del sujeto revolucionario comunista para transformar la sociedad burguesa hacia una sociedad comunista ocurre en *tres momentos necesarios* cuya consideración se distribuye en los tres capítulos finales.

En el capítulo II, “Proletarios y comunistas”, Marx y Engels presentan en polémica frente a la *ideología dominante* la *solución programática*.

En el capítulo III, “La literatura socialista y comunista”, se presentan las *pseudosoluciones al problema presas de una u otra forma en las redes* de la ideología burguesa y en el *horizonte dominante de la misma*.

Finalmente, en el capítulo IV, “Actitud de los comunistas ante los diferentes partidos de oposición”, se describe la relación práctica que los comunistas como *sujeto que recién se anuncia*, que publica su “manifiesto”, mantienen con el conjunto de los *sujetos revolucionarios existentes previamente formados*. En otros términos, se presenta la relación práctica entre la *solución* —de la que son portadores los comunistas en tanto *representantes del proletariado en su dimensión específicamente liberada / trascendente*— y las *pseudosoluciones* de las que son portadores los partidos de oposición existentes, en tanto *representantes inespecíficos pero vigentes* —en sus *dimensiones sometidas e intrascendentes*— del proletariado.

4. LA INDAGACIÓN POR LO TRASCENDENTE O POR EL SUJETO REVOLUCIONARIO

Todo el *Manifiesto comunista* está escrito desde la perspectiva según la cual los comunistas ven *la solución* a la “cuestión social”, es decir, a los problemas gestados en la sociedad capitalista y que pesan sobre todo —aunque no únicamente— contra el proletariado. Los problemas se presentan desde la perspectiva de su solución. En otros términos, todo el texto es la exposición de las condiciones de posibilidad de tal solución, la indagación de estas condiciones de posibilidad, de *las condiciones de posibilidad de la revolución comunista*.

No podía ser de otro modo. ¿Qué sentido tendría que los comunistas se manifiesten sino el de que anuncian o hacen manifiesta cuál es la *solución* a los problemas de la “sociedad burguesa”? La solución real del problema de esta forma de sociedad es su *destrucción* y su *sustitución* por una sociedad nueva, la sociedad comunista, liberada de la opresión de clases. La mediación específica para que exista tal solución o *producto* es la formación de un *instrumento* adecuado, es decir, *el sujeto revolucionario comunista*. Esta formación acontece en el curso de un *proceso* de producción peculiar que él mismo es mediación histórica global entre la sociedad burguesa y la sociedad comunista. Ese proceso de *producción* es la *revolución comunista*.

En las páginas del *Manifiesto comunista*, la indagación por la *solución* al problema de la sociedad burguesa es la indagación por lo *trascendente*, por *lo que* trasciende y cómo más allá del problema, es decir, más allá de la sociedad burguesa.

Marx y Engels se toman muy en serio su tarea de redacción del *Manifiesto comunista*, es decir, como para volverla un acto *esencial, fundamental*, no episódico sino de vigencia general mientras dure la sociedad burguesa y, precisamente, para propiciar así —durante todos y cada uno de los días de ésta— su derrocamiento. ¿Cómo realizar esta tarea?, pues

aplicando el pensamiento *crítico-filosófico* metódicamente al problema particular, es decir, a la sociedad burguesa.

Marx y Engels indagan por lo *trascendente* en el interior de aquello que se presenta como más vulgar y antifilosófico: la sociedad burguesa. Pero, a la inversa, Marx y Engels entienden que el método filosófico no es sino el desarrollo de lo social, es decir, de las relaciones reales de los hombres en un momento dado. De tal suerte, lo trascendente indagado, la solución, es completamente *práctica y material y prácticamente fundada*: es un sujeto real, no ningún dios sino el proletariado revolucionario. La filosofía queda superada al realizársela (según la proposición de la “Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho”, de 1843).

Cada uno de los capítulos del *Manifiesto comunista* contiene uno de los pasos de este acercamiento a lo trascendente o al sujeto revolucionario. Veamos cuáles son.

En primer término, se describe la *estructura clasista objetiva actual*, es decir, la sociedad burguesa antagónicamente constituida por la relación entre *burgueses y proletarios* — título del capítulo II—. Aquí se describen dos sujetos y su relación recíproca en desarrollo. Uno de estos sujetos —la burguesía— es *afirmativo* de lo existente y es *afirmado* en ello, así que es *confirmante* de la relación, el proceso y desarrollo vigentes. El otro sujeto —el proletariado— es afirmativo de lo existente en el sentido de ser su productor, pero *negado* en ello y, por tanto, denegador espontáneo de la relación, el proceso y el desarrollo vigentes. Este segundo sujeto puede hacer consciente su denegación y perfeccionarla.

Marx y Engels presentan, pues, la relación capitalista sujeto/objeto, o la relación entre el proletariado y la realidad capitalismo, *a la manera* de una relación sujeto/sujeto para situar la cualidad de cada sujeto presente y para situar al sujeto proletario como negador o como insatisfecho con el presente. Se trata de situar, en fin, la “misión histórico-universal del proletariado”. Esta misión consiste en liberarse del yugo capitalista burgués y liberar con ello a toda la humanidad, abolir

las sociedades de clases, construir el comunismo. El proletariado es el sujeto del comunismo

En segundo lugar, bajo el título “Proletarios y comunistas”, en el capítulo II, se especifica una *relación anterior al sujeto proletario* para observar los puntos nodales de su desarrollo. Ser proletario es ser *sujeto negador* del capital en tanto éste produce al proletariado como enajenación; ser comunista es ser *sujeto trascendente* en tanto al enajenarse respecto de la sociedad enajenada burguesa los proletarios u otros individuos sociales alcanzan una positividad más alta, una afirmación del ser humano que sólo puede realizarse más allá de las formas de conciencia y de las formas germinales prácticas intracapitalistas, es decir, mediante la revolución comunista. El paso y la relación —pues sólo puede haber el *paso* o transformación del uno *al* otro o de uno *en* otro porque ya hay una relación vigente de uno con otro en tanto *partes* de una unidad—, el paso y la relación del sujeto negador al sujeto trascendente, el devenir revolucionario del proletariado, presenta aspectos y niveles. Este proceso consiste, de hecho, en el despliegue de unos principios, de un programa, de una estrategia. El capítulo II expone el devenir clase para sí revolucionaria trascendente del proletariado en tanto existe ya la relación proletarios-comunistas y este devenir se presenta al modo de un programa y una estrategia para alcanzarlo.

La relación sujeto-objeto propia del capitalismo presentada en su estructura dinámica o como relación sujeto¹-sujeto² es el objeto del capítulo Y; la relación sujeto-objeto propia del capitalismo en su desarrollo o devenir trascendente o al modo de la relación interior de los componentes del sujeto²; del proletariado revolucionario, el sujeto negador/trascendente, es el objeto del capítulo II. El capítulo III “La literatura socialista y comunista”, expone la *expresión ideológica general dada* antes de los comunistas o ante la cual se enfrentan los comunistas.

Se trata de las condiciones del caso. Esta expresión ideológica *contradictoria respecto de la dimensión trascendente* del proletariado. Así pues, ya en la estructura actual de la lucha

de clases capitalista se ofrecen atisbos de aquello coherentemente trascendente en esa estructura, aquello que sólo puede ser verdaderamente trascendente si es coherente, ya que debe *construir positivamente un nuevo mundo* y la destrucción del actual es sólo su *medio obligado*.

Ahora bien, los comunistas ya existen y se manifiestan con coherencia. Los comunistas enarbolan *la expresión ideológica específica de la clase proletaria en tanto sujeto trascendente comunista* ¿Cómo pasar de una *expresión general formal* —y, por tanto, aún imperfecta— a una *expresión específica real*, perfeccionada y generalizada de la conciencia revolucionaria proletaria? Cómo es el proceso de tal devenir y cómo propiciarlo? La conciencia proletaria se encuentra formalmente subsumida por ideales libertarios socialistas/comunistas imperfectos ¿Cómo puede propiciarse la Subsunción real de la conciencia proletaria bajo determinaciones comunistas coherentemente perfeccionadas? El camino es práctico, no sólo porque *en la lucha* y a través de los errores, más que de los triunfos, el proletariado desarrolla/crea/asume su conciencia revolucionaria, sino también porque en y por el proceso práctico la conciencia revolucionaria trascendente, el comunismo perfeccionado, se autoconstruye y se matiza en todo aquello que aún no ha tematizado. El camino de este perfeccionamiento se establece en el curso histórico.

El capítulo IV, “Actitud de los comunistas ante los diferentes partidos de oposición”, aborda esta relación práctica, *la expresión práctica específicamente trascendente del sujeto proletario* en curso de especificarse frente a otros intentos de trascender lo existente. Se trata de la *génesis de un proceder práctico consciente específico*, no del despliegue de cualquier práctica rebelde negadora sino de una que efectivamente logra lo que busca, actúa lo que quiere y quiere sin fantasía su perfección afirmativa, es decir, el devenir mundo de la práctica crítico-revolucionaria proletaria comunista.

El anuncio o manifiesto *de* los comunistas al proletariado y al mundo es *completo*. El *Manifiesto* presenta sus pasos ex-

puestos desde la perspectiva de la *solución* de los comunistas al problema de la sociedad burguesa o, en otros términos desde la perspectiva del anuncio comunista: existe el sujeto de la revolución comunista y este sujeto destruirá a la sociedad burguesa porque él es su constructor a la vez que sufre tal construcción, pero puede postular —y ya lo hace— la visión total de su obra —la sociedad burguesa— y del proceder práctico trascendente o dicho sujeto, es decir, la revolución comunista.

El *Manifiesto Comunista* está forjado a la manera de un manifiesto político pero postula una forma inédita de manifiesto político en tanto que es la expresión de un sujeto revolucionario trascendente respecto de la forma antagónica en que han vivido *todas* las sociedades humanas hasta hoy y no sólo de la sociedad burguesa. La complitud del anuncio comunista tiene la forma de la complitud del infinito. En efecto no de *Dios* —nada de dioses o ideas absolutas filosóficamente alienadas— sino del infinito real natural, pues éste existe y es infinito y, por tanto, completo, pero sólo en tanto contiene para su perfección también la determinación de la *procesualidad y autoreferibilidad o reproducción de sí*—. En tanto ser infinito no es detenido sino en proceso infinito de recreación perfeccionante. Ya perfecto y completo el sujeto revolucionario y su mensaje comunista van asumiendo nuevas determinaciones cada vez en el curso de *su* proceso. En tal procesualidad estriba su cualidad perfecta/infinita. Siendo el hombre el ser cuya medida es el universo, no podía ser sino que el programa social a la medida del hombre participara de la medida o forma de la infinitud del universo, no podía ser sino que si en verdad lograba adecuarse a la medida del hombre este programa fuera no sólo comunista —como quien tiene un resultado en la mano— sino que fuera consciente de sus relaciones prácticas —enemigos y amigos, actividad y productos; teoría y práctica— como momentos de su camino práctico o su proceso histórico de realización.

Hay que recordar aquí que, como trabajo preparatorio de su tesis doctoral acerca de *Las diferencias de la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro* (1839-1841), Marx escribió en 1839 una breve monografía en la que reflexionaba acerca de los avatares del desarrollo de la escuela hegeliana después de muerto Hegel, las diversas corrientes filosóficas que surgieron, etcétera. Se titulaba “El devenir mundo de la filosofía y devenir filosofía del mundo”. La concreción de esa reflexión en torno de esta doble temática, más allá de la sociedad burguesa y del ámbito meramente filosófico e ideal en general, es lo que ahora vemos como camino de desarrollo práctico del ideal comunista mediado por el enfrentamiento y comprensión creciente del mundo por parte de los comunistas en el curso de la lucha proletaria. En 1843 en el “En torno a la crítica de la filosofía del estado de Hegel (Introducción)”, Marx ya concretaba el tema en su proposición acerca de la necesaria relación del proletariado con la filosofía en vista de que sólo así ambos se liberarían de su recíproca alienación o sometimiento a la clase dominante.

LAS AMBIGUAS RAÍCES DEL MOVIMIENTO
PROLETARIO DE LOS SIGLOS XIX Y XX
(MEDIDAS DE CAPITAL SUCESIVAS Y EL *MANIFIESTO
DEL PARTIDO COMUNISTA*)

I. LA MEDIDA AMBIGUA EN QUE SURGIÓ EL *MANIFIESTO
DEL PARTIDO COMUNISTA*.

El desarrollo político y cultural de Europa occidental arribó a una crisis revolucionaria al finalizar la primera mitad del siglo XIX. Hoy todo se haya oscurecido, ocultado, más que olvidado.

Durante todo el año de 1847 los demócratas radicales, los liberales y, por supuesto, los partidos de la reacción —así como los diversos gobiernos europeos— oteaban en el horizonte los rasgos indelebles de una convulsión social sin precedentes. Los comunistas preveían el estallido próximo de una revolución y quisieron intervenir en ella haciendo públicos y manifiestos sus principios, horizonte, metas y tácticas; su principal interlocutor fue la clase proletaria a quien dijeron representar, luego, las restantes clases subalternas y sus diversos partidos representativos con los cuales querían y podían llevar a cabo una alianza política a fin de desarrollar la democracia en Europa y, de ser posible, trascender de la democracia burguesa hacia la democracia proletaria comunista.

Los comunistas encargaron a Karl Marx y a Friedrich Engels la redacción del *Manifiesto del partido comunista*, el cual es, indudablemente, el texto más importante —teórica y políticamente hablando— que se ha escrito de entonces a la fecha.

Este texto sintetiza sentido trascendente a toda la cultura europea y humana en general habida hasta entonces; singularmente, representa la síntesis del desarrollo intelectual de Karl Marx, pasando por su crítica a Hegel y al Estado (1843), sus *Manuscritos Filosófico-Económicos de 1844*, *La Sagrada Familia* (1844), *La ideología alemana* (1846), *La miseria de la*

filosofía (1847), Trabajo asalariado y capital (1847), etcétera, obras en las que se critica todo el orden existente, comenzando por la economía y la política; la filosofía, las ideologías en general y las diversas corrientes socialistas en particular; se sintetiza el conocimiento racional de toda la historia de la humanidad habida, y donde fueron consolidadas la concepción materialista de la historia, la crítica de la economía política, la crítica de la política, la crítica de la filosofía.

Particularmente el *Manifiesto del partido comunista* constituye el gozne, la síntesis más firme a la que lúcidamente pudieron arribar Marx y Engels en cuanto a conocimientos, compenetración de ideales y asunción recíproca de ambas personalidades en el estilo expositivo.

Este acontecimiento en las historias personales de Marx y Engels y a nivel del pensamiento tiene hondas raíces en el desarrollo material de la civilización occidental, para ese momento ya la más desarrollada del orbe, hondas raíces históricas que tienen como síntoma general, precisamente, esa agitada víspera de un revolucionamiento europeo continental inminente.

La revolución de febrero de 1848 estalló en París dos o tres semanas después de haber sido publicado el *Manifiesto* en Londres para ser introducido en el continente. Pronto se desencadenaron los movimientos sociales rebeldes en Alemania y hubo que disponer las cosas para introducir clandestinamente el *Manifiesto* y las “reivindicaciones del Partido Comunista de Alemania” a este país desde Francia.

En el filo de la navaja, en el filo de los tiempos, he allí situado al *Manifiesto del partido comunista*, en el momento de la verdad.

El hecho de fondo es el siguiente: hacia 1850 el desarrollo capitalista redondeó su *medida europeo-continental* y se constituyó como el modo de producción dominante a nivel económico. En algunos países de Europa todavía debía lograr el dominio político, en otros, simplemente readecuarlo, puesto

que ya de tiempo atrás respondía a las necesidades del capital.

El continente europeo —sobre todo Gran Bretaña— ya presentaba una dinámica capitalista específica —donde ya predominaba la subsunción real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital— y presentaba todas las tendencias inherentes a la situación capitalista.

Por supuesto, también se presentaban heterogeneidades nacionales de orden precapitalista y regiones definidas —por ejemplo, al oriente del Danubio— cuyo tiempo histórico general se encuentra relativamente más atrás del siglo XVIII francés. Pero la frontera entre las regiones occidental y oriental de Europa era lo suficientemente firme como para que la determinación *geopolítica* fundamental y dominante fuera la dinámica capitalista ya asentada sobre su propio modo de producción adecuado.

El capitalismo alcanzó redondeamiento geopolítico a nivel continental, redondeó su primera *medida internacional* lógica y realmente posible. Incluso comienza a desbordarla más allá de Europa hacia el resto de continentes, hacia lo otro, pero sólo como el *arraigamiento afianzador* de esta medida geopolítica continental.

Por un momento, la sociedad burguesa se abrió al vacío y tuvo frente a sí una intuición clara de la muerte en medio de la vida. Ni más ni menos, sus propios sepultureros se alzaron para denunciar el hecho públicamente, para decírselo incluso a la burguesía misma, para avergonzarla sin dejarle reducto dónde vivir a su gusto —es decir, privada y ocultamente— este temor.

Medida geopolítica internacional continental del capital quiere decir que el desarrollo de las formas económicas, sociales, políticas y culturales burguesas no sólo alcanzaron a decantarse —según su funcionalidad heterogéneamente complementaria y contrastada— en una estructura sintética donde las diversas contradicciones y relaciones pudieron *distribuirse* —así como neutralizarse orgánicamente entre sí— sino

que lograron todo este desarrollo histórico —(geo)político— sólo porque lo arraigaron en un territorio geográfico naturalmente adecuado, preciso: *continental*. Todas las formas sociales (*políticas*) se concretaron al llegar a tomar tierra (*geos*) y al acabarse el territorio sobre el cual debían funcionar. Se vio entonces claro hacia dónde tendían todos los cabos antes sueltos, cuál era el significado de las formas ya existentes y bien plantadas, cuál era el horizonte del porvenir.

Ese pudo ser el momento de la verdad porque en él se verificaba la *síntesis práctica y material* de toda una época. Por un momento, la muerte miró a los ojos al capital.

Sobre esta base histórica objetiva que presionaba por trascender las reminiscencias feudales pudo levantarse una lucha de toda la sociedad contra el Antiguo Régimen —lucha capitaneada y capitalizada mayormente por la burguesía— que desencadenó la posibilidad de que el proletariado y el campesinado —todavía alrededor de 50% de la población en Francia y mucho mayor porcentaje en Alemania— se alzaron revolucionariamente en el curso del movimiento general. La lucha contra la *opresión semifeudal* se inclinó cada vez más contra la *opresión en general* y contra la *opresión burguesa en particular*.

Al avanzar contra la opresión burguesa, el proletariado probó, la *realidad* de la lucha contra la opresión en general porque en la particular opresión burguesa se sintetizan todas las demás. El proletariado, entonces, pudo a un tiempo cincar y levantar su torso independiente en términos prácticos, organizativos y —con mayores logros aún— ideológicos, es decir, a nivel del pensamiento teórico general.

Este es el rasgo más resaltante del redondeamiento de la medida continental de capitalismo en Europa occidental hacia 1850 y, por cierto, el *elemento especificante de tal medida*. El atraso relativo del capitalismo, combinado con este contexto global, pudo servir para alcanzar una visión certera de la totalidad del horizonte histórico. Muchas *premoniciones* se con-

centraron en el avatar. De ahí que todavía hoy nos deslumbre el *Manifiesto del partido comunista*.

También “El manifiesto de los plebeyos”, publicado en noviembre de 1795 y redactado por Graco Babeuf —el comunista igualitario—, representa un prelude, como el *Manifiesto del partido comunista*. Marx y Engels retomaron de Babeuf el “gran principio de la política comunista” de que “la verdad debe aparecer siempre clara y desnuda”. Este método de política propuesto por Marat consistente en hacer al pueblo entero confidente de cuanto concierne a sus intereses más importantes, no lo entrega el maquiavelismo. Como dice el *Manifiesto comunista*, de Marx y Engels: “ya es hora de que los comunistas expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus fines y sus tendencias, que opongán a la leyenda del fantasma del comunismo un manifiesto del propio partido”; o como dice ya para finalizar el último capítulo: “los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos”.

Babeuf escribió el “Manifiesto de los plebeyos” en ocasión de intentar llevar a la revolución francesa del siglo XVIII más allá de sus marcos burgueses, justo en el punto en el que ocurre la *reacción* termidoriana de la misma, mientras que los comunistas en 1848 publicaron su manifiesto en el *umbral del inicio* de la revolución. Para Babeuf “el momento de la temporalización ha pasado. Ya no se puede esperar...ha llegado el momento de *decir todas las verdades*” y dice esto al pueblo en una carta dirigida a Fouché de Nantes quien insistía aún en la prudencia maquiavélica y en la política hipócrita como modo de relación de los patriotas con los tiranos.

El momento de la verdad para Francia fines del siglo XVIII ocurre ya en pleno *retroceso*, en el *ocaso* de la revolución francesa y sólo como requerimiento *nacional* y todavía imbricado *localista* y *personalizadamente*, como lo demuestra el que la carta que prelude el “Manifiesto de los plebeyos” se dirija, como vimos, a Fouché de Nantes.

El *Manifiesto del partido comunista* se dirige desde un principio —incluso en su prelude—directamente a *todos* los

proletarios del mundo y, de hecho, a todos los hombres. El momento de la verdad había llegado para todo el continente europeo y concentra sin metáfora un *mensaje mundial directo*. La verdad ha llegado a adquirir una *capacidad* y una *necesidad* y un *sujeto* completamente adecuados para ser dicha en el *contexto adecuado*, cae e ilumina al mundo en el momento en que éste ya la hace germinar para sí porque ya está listo para escucharla y producirla. El mundo avanza hacia la verdad en la misma medida en que ésta avanza hacia él.

“Hay que calcular toda la fuerza —decía Graco Babeuf— que se pierde dejando a la opinión en la apatía, sin alimento y sin objetivo y todo lo que se gana activándola, esclareciéndola y mostrándole un objetivo”, “decirle todo, mostrársela *sin cesar* es *lo que hay que hacer*; la verdad arrebató así facilidades a la tiranía” para que pueda “organizarse sin obstáculos, publicidad a la luz del día, verdad científica, destructora de los fetichismos y apariencias encubridoras”.³²

Unidad de pasión y cabeza y sujeto proletario comunista se amalgamaron y se correspondieron para construir la revolución comunista y nombraron su principio y su programa al inicio de la revolución burguesa de 1848, retomándola como inicio, como el amanecer de toda una nueva época.

Sin embargo, en el momento de su publicación el *Manifiesto del partido comunista* tuvo menor influencia que el “Manifiesto de los plebeyos” en el suyo. Pero conforme la nueva era se abría, maduraba y avanzaba, el *Manifiesto comunista* tuvo cada vez más influencia, alcanzando cima hacia 1970, 122 años después de publicado.

³² Más allá de fetichismos generales pero abstractos como el de la mercancía, el del dinero o el del capital, surge, con el redondeamiento de la medida continental de capital, un *fetichismo continental* de orbe progresista, de mundo burgués estructurado a partir de la imbricación entre la forma social capitalista y el peculiar territorio europeo. Las relaciones sociales capitalistas parecen ser lo mismo que relaciones europeas. Una de sus expresiones fue el eurocentrismo, otra, la eficacia de la ideología burguesa para nimbar el mensaje comunista, por ejemplo, pretendiendo que la revolución de 1848 fuera proletaria. Ver más abajo abundo al respecto.

Pero hay otra paradoja más. En las últimas dos décadas el *Manifiesto comunista* parece tener cada vez menos influencia, quedar olvidado y reducirse cada vez más a pieza de museo, pero en el mal sentido del término, deformando malamente y como en mueca grotesca de bufón del desarrollo industrial su ser, en verdad, “documento histórico”, es decir, completamente vivo y actual y cuyas esenciales actualidades son tanto más subrayadas por sus secundarias inactualidades debido a que resume el frescor de épocas pasadas culminantes, las cuales animan una y otra vez al movimiento proletario en sus momentos de opresión y unen sus lemas y sus visiones a los momentos ulteriores en los que el auge lleva también al movimiento a pronunciar nuevos lemas y a concretar sus propios horizontes.

Después de la derrota de la revolución burguesa de 1848 Marx y Engels hacen su balance. Los ensayos más importantes al respecto son, primero, de Engels, “La guerra campesina en Alemania”; de Marx, “La lucha de clases en Francia” y, sobre todo, el artículo “De mayo a octubre de 1850”. En este artículo, Marx teoriza el desarrollo capitalista continental hasta entonces alcanzado, la plétora de capital entonces existente en Europa y su resolución en crisis comercial, industrial y, luego, política, hasta desencadenar la revolución; la capitalización de la revolución europea continental por parte de Inglaterra, la potencia capitalista hegemónica a la sazón y el paralelo desbordamiento del capitalismo más allá de las fronteras europeas hacia distintos países del mundo.

Marx teoriza la dinámica objetiva de la economía que propició, con la crisis, el auge revolucionario y luego, con la recuperación, su reflujo y su derrota; teoriza, pues, el carácter estrictamente coyuntural de la oportunidad en la que el movimiento proletario pudo desarrollarse en el interior *de* la revolución burguesa y la necesidad de reconocer este límite coyuntural para afianzar las posiciones alcanzadas destruyendo las ilusiones que pervivían en algunos líderes revolucionarios, quienes pensaban que había que jugarse ya el todo

por el todo o perseverar después de pasado el auge revolucionario sin ver determinación económica limitante del momento histórico en el que se encontraba el movimiento revolucionario.

En fin, Marx teoriza el *síntoma de las ilusiones autodestructivas que genera el movimiento de la acumulación capitalista*,³³ en el sujeto revolucionario y advierte para todos la posibilidad y la necesidad de tomar otro derrotero revolucionario que fuera preservador de las vidas y permitiera mantenerse siempre con disposición y decisión de lucha en los momentos adecuados y para prepararlos.

Inglaterra salió más poderosa que antes de la crisis y afirmando su hegemonía capitalista sobre un continente europeo capitalista más desarrollado. La medida europea de capitalismo quedó virtualmente redondeada y a partir de ahí comenzó el proceso de formación de una medida mayor, la mundial planetaria, conforme la anterior se iba tupiendo. De este redondeamiento y de esta inauguración del proceso complejo que se abrió entonces, derivaron todas las ambigüedades de la historia del movimiento obrero ocurridas hasta la fecha.

Apenas hoy parece redondearse la *medida mundial* del capitalismo. Crece la penumbra conforme parece amanecer de nuevo la verdad.³⁴

³³ Arriba aludimos al *fetichismo continental* adscrito a la medida continental de capital; aquí vemos al *fetichismo político* y a la *crisis* como sus particularizaciones. Este fetichismo pretende eternizar la medida continental del capitalismo mediante el expediente de mantener a ultranza posiciones revolucionarias beligerantes.

³⁴ El *fetichismo mundial* que emerge en el seno de un proceso ya sesquicentenario es tanto más potente que el continental y lo redobla para entrambos preservar las relaciones del dominio capitalista. Esta imbricación retroalimentativa entre ambos fetichismos es el contenido medular de la cultura posmoderna.

II. DE LA *MEDIDA* EN EL DESARROLLO CAPITALISTA (Y EN EL MOVIMIENTO COMUNISTA)

1. En los años que van de 1848 a la fecha el desarrollo histórico capitalista va de la medida *europeo-continental* a la *mundial*. La revolución comunista tiene *virtualmente* actualidad una vez que es dominante el modo de producción capitalista específico (subsunción real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital [SR del Pti/k]) y al dominar es ya sobreabundante o de función económica sobreacumulativa,³⁵ así que toda la sociedad burguesa —incluida su cultura— empieza mostrar rasgos decadentes.

Pero la actualidad de la revolución se tiene a la mano sólo si el modo de producción capitalista específico domina un *territorio dado geográficamente especificado o delimitado*, de suerte que el capital *no* pueda desbordarse de inmediato hacia otro espacio. Estas determinaciones no las entrega un capital de fronteras nacionales, aunque algunos de los límites nacionales se establezcan en acuerdo a barreras naturales. La nación no es el ámbito que basamenta una tal actualidad debido a que el *capitalismo es esencialmente internacional por razones de mercado y producción*.

La primera figura de *actualidad real* de la revolución es la *medida* de capital geográficamente determinada como *continental*. La siguiente es, necesariamente, la *medida mundial*. Pero en el paso de una a otra medida la revolución comunista pierde actualidad real recayendo en una actualidad formal o virtual basada en la SR del Pti/k *en proceso de expansión territorial*. Esta expansión es síntoma de pujanza y el capitalismo tiene vigencia histórica mientras aún desarrolle las fuerzas productivas sociales; de ahí que retroceda la actualidad de la revolución ante tal necesidad histórica real. Sin embargo, todo

³⁵ Para el concepto de “sobreacumulación de capital”, *cfr.* Karl Marx, *El capital*, tomo III, capítulo XV, “La ley en cuanto tal”, Siglo XXI, México, 1973.

—y más que antes— *parece* propiciar —en medio de contradicciones mayores— el revolucionamiento del sistema.

Se gesta una *magna ilusión epocal* que coadyuva a preservar al sistema capitalista durante el paso de la medida europeo-continental a la medida mundial-planetaria.³⁶ Vale la pena observar, entonces, en qué es eso de *medida* de capital.

Marx introduce el concepto de *medida* de capital en tanto “*minimum*” necesario para que surja históricamente el capitalismo y para que éste se mantenga diariamente en *El capital*, T. I. capítulo IX, “Masa y tasa de plusvalor”. Este capítulo está dedicado a exponer el *código de la estructura general (o formal) de las variaciones posibles del capitalismo en el curso de su desarrollo histórico*.³⁷

De hecho, el concepto de medida de capital es correlativo al de *composición orgánica de capital* y contiene a los de *composición de valor* y de *composición técnica del capital*, así como a subsecciones matizadoras de la composición técnica (la composición técnica 1 = relación sujeto-objeto; la composición técnica 2 = relación medios de producción-territorio; la composición técnica 3 = relación sujeto-objeto / relación medios de producción-territorio, etcétera).

La *composición orgánica del capital* habla de una dimensión estructural dinámica de todo momento capitalista; la *medida de capital* describe a la composición orgánica de capital cuando se la quiere analizar en vista de determinar *históricamente* el grado de desarrollo o los horizontes y perspectivas epocales del capitalismo.

Para aclarar este punto me permito citar pasajes de mi libro *Para la crítica a las teorías del imperialismo*:

³⁶ El *fetichismo epocal* así generado se hace efectivo en el fetichismo geopolítico. Este es ora continental y nacional, ora mundial, etcétera.

³⁷ *Cfr.*, para un comentario del capítulo IX de *El capital*, tomo I, según el concepto reseñado aquí, Jorge Veraza U., *La posmodernidad*, “Introducción”. (VERIFICAR CON AUTOR SI EL OP. CIT QUE TENÍA CORRESPONDE A ESTE LIBRO)

Un cierto mínimo necesario de *valor de cambio* deberá ser concentrado [en manos del capitalista]; pero a la vez un tipo de *fuerza productiva, valor de uso* de potencia productiva dada. Por ello, este *mínimo* para que el capitalismo inicie su marcha histórica y luego prosiga es de suyo cualitativo, un mínimo cualitativo o un «más cualitativo» —lo llamaría Ernst Bloch³⁸—; de ahí que pueda a su vez provocar un cambio histórico cualitativo de modo de producción [del feudalismo al capitalismo, etcétera] si no, esto sería imposible.

En este sentido dice Marx que “cambios meramente cuantitativos, al llegar a cierto punto se truecan en diferencias cualitativas”, glosando a Hegel después de subrayar previamente que ello sólo es posible por la *cualidad* tecnológica y de relaciones sociales de base.

Tal es la *condición de posibilidad* para y en la que ocurren las intervenciones de las clases sociales para modificar realmente la historia.

Por cierto, a nosotros nos interesa el “*máximo*” cualitativo al que puede llegar el capital, es decir, el límite histórico³⁹ de su vigencia. Marx analiza al capital *individual*, nosotros al capital como *unidad* total o como suma e interrelación de múltiples capitales y naciones capitalistas, un único capital.

Karl Marx se refiere aquí —en el capítulo “Masa y tasa de plusvalía”, a propósito del *mínimum*— a la *Ciencia de la lógica*, de Hegel, en el apartado dedicado a “*La medida*”.⁴⁰ Para que exista el capitalismo es necesaria cierta *medida* (el *mínimum* cualitativo) de fuerzas productivas y de dinero concentrado en *un* propietario privado. Y a lo largo del desarrollo capitalista *la medida* del capital se ve acrecida, etcétera. *El concepto de medida correlaciona a la calidad y a la cantidad*. Si la cantidad es para Hegel la “cualidad superada” (es decir,

³⁸ Cfr. Ernst Bloch, “Proceso y estructura”, en *Las nociones de estructura y génesis*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1975.

³⁹ Ver apartado IV *infra*.

⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, Solar-Hachette, Buenos Aires, 1976, libro I, tercera sección.

repetición ampliada de *esta* cualidad, por tanto, su superación inmediata), la medida es la “cantidad potenciada”; una cantidad marcada cualitativamente y que determina el límite existencial propio de cualquier ser: todo ser existe en el universo en cierta medida limitada, etcétera. (p. 175).

En el capítulo IX de *El capital* se ofrece la siguiente precisión para el análisis del capitalismo en general derivada del capital individual:

El *minimum de suma de valor* de la que debe disponer un poseedor de dinero o de mercancías para transformarse en capitalista varía con las distintas etapas de desarrollo de la producción capitalista y, dentro de cada una de estas etapas, con las diversas esferas de la producción, según las *condiciones técnicas especiales* imperantes en cada una de ellas (p.175).

(...)

Dicho en una oración sintética: la correlación concreta de la cualidad y la cantidad ocurre en el desarrollo histórico. Y es este punto el que aquí nos interesa resaltar. La *medida* del concepto de capital y de subsunción formal (y subsunción real) del proceso de trabajo inmediato bajo el capital nos entrega la *modalidad* necesaria de sus variaciones. Pues éstas ocurren “según medida” o según “cuenta y razón” (Heráclito). (p. 175-176)

La dialéctica de la relación capitalismo se concentra en su medida

(...)

Tal es el sentido general de la indagación de Marx sobre el mínimo,⁴¹ sobre la *medida* necesaria de capital. Tal indagación es ni más ni menos que la culminación de la *indagación sobre el desarrollo histórico de la relación capitalista de producción y en particular de la subsunción formal*. Sólo persiguiendo la *medida* nos es *viabile precisar* las figuras posibles

⁴¹ El interés de Marx por el cálculo diferencial gira en torno a esta investigación. *Cfr.*, sus Cuadernos matemáticos... (completar nota y agregar a bibliografía)

de desarrollo histórico de la subsunción formal, pues que dependen de aquella. Desafortunadamente, jamás lo han hecho los “teóricos del imperialismo”, incluidos los latinoamericanos” (p. 182).

De lo antedicho se desprende que en la *medida* se juegan tres elementos a través de los cuales se correlacionan dos términos: *cantidad* y *cualidad*. Uno es la *magnitud de dinero*, clara representante de la pura cantidad. Se trata de un elemento cualitativo no exclusivamente capitalista (el dinero) sino mercantil en general, por ello premisa formal, entonces para que alguna vez llegue a existir capital. El segundo elemento es el *contenido tecnológico desarrollado específicamente* en un momento dado. Este elemento es representante de la cualidad pura en su realidad debido al carácter fundante que tienen las fuerzas productivas técnicas para toda la realidad social en tanto que son cordón umbilical entre el hombre y la naturaleza.

Finalmente, hay un *elemento cualitativo formal*, el cual es *mediador* entre el dinero y el contenido técnico. Se trata de la relación capitalista en cuanto tal, en su *virtualidad* opresiva, explotadora, pero que no podía dar lugar al surgimiento real de capital y de un capitalista mientras no lograra concentrar el contenido dinerario y tecnológico referido (número de obreros incluido). Por donde, ahora vemos cómo esta forma o *relación capitalismo* funge como representante de la *cualidad capitalista en general* respecto del contenido dinerario y técnico representativo de la *cantidad en general*. Así pues, este tercer elemento sintetiza calidad y cantidad, forma y contenido.

Si queremos observar la *medida continental de capitalismo*, por ejemplo, cabe indicar *la forma capitalista general en su medida internacional* y el contenido dinerario y —sobre todo— tecnológico capitalista en tanto ya producto de la SRPti/k o según que se ha creado un *modo de producción específicamente capitalista dominante por sobre tal territorio*.

Por el lado del contenido, cabe especificar que las fuerzas productivas técnicas funcionan como la *cantidad* o *contenido* respecto de una *forma territorial cualitativa* precisa — el continente europeo— en la que se ha proyectado territorialmente la relación capitalismo. Así, al ampliarse el territorio barrido por unas tales fuerzas productivas capitalistas se amplía el marco material de vigencia de la relación de producción capitalista, la cual tiene en el *espacio geográfico* su concreción primera o básica.

Por el lado de la forma o relación capitalismo, cabe especificar que ésta ocurre no sólo a nivel productivo sino como forma de dominio económico, social, político y cultural de todas las clases sociales por el capital. Así que la ampliación territorial del capitalismo obliga y propicia las modificaciones institucionales en todos estos ámbitos que hacen viable el que la relación de producción capitalista amplíe *realmente* su vigencia histórica y no sólo debido a su básica concreción espacial ampliada. Por ejemplo, la empresa colonizadora y de conquista, con sus modificaciones parlamentarias y financieras necesarias⁴² y la inherente exportación de capitales que la acompaña, se ponen a la orden del día con la apertura de un campo geográfico nuevo por “trabajar” por parte del capital.

Hegel termina la introducción a su sección III de la *Ciencia de la Lógica*, “La medida”, de un modo que nos permite ilustrar en algo lo recién dicho:

Pero todavía menos en el reino del espíritu tiene lugar un desarrollo de la medida propio y libre. Se ve por ejemplo muy bien que una constitución republicana como la ateniense o una aristocrática transformada por la democracia, pueden tener lugar sólo en una cierta magnitud del Estado; o que en una sociedad civil desarrollada las cantidades de los individuos que pertenecen a las diferentes profesiones se hallan recíprocamente en una cierta relación; pero esto no da ni leyes de medidas, ni formas propias de ellas (p. 289)

⁴² Cfr., el artículo periodístico de Karl Marx titulado: “Lord Parlmerston”.

Cabe apuntar una última precisión respecto del *contenido técnico* en lo que se refiere al factor subjetivo del proceso de trabajo, pero que a la vez es una precisión respecto a la *forma social* capitalista de relación, pues se refiere al proletariado, el polo sometido de la relación capital-trabajo.

El contenido técnico capitalista implica, por un lado, una técnica productiva a la que corresponden determinados medios de comunicación y de guerra, y, por otro lado, una masa humana diferenciada laboral y socialmente y, finalmente, un territorio determinado geográficamente, climáticamente y geológicamente o, dicho en general, *ecológicamente*, así pues, una cierta masa de seres humanos *en* explotación y un territorio que los contiene, como si dijéramos, presos en sus fronteras para que el capitalismo les succione sangre.

Esta masa humana bajo dominio ve acrecido el territorio en el cual está encarcelada bajo cierta relación social. Dentro de la composición técnica de capital el territorio *representa* a la relación social capitalismo frente al proletariado y los medios de producción. La cárcel acrece sus muros y patios, se hace más holgada y conforme más crece casi quiere semejar el campo abierto, pero, en verdad, se hace más difícil escaparse, es decir, transformarla o revolucionarla.

En ese territorio hay pobladores aún no determinados capitalistamente, así que al capitalismo se le abre la tarea histórica de proletarizarlos y capitalizar nuevos territorios, relaciones e instituciones, es decir, de dominarlos más puntualmente. De momento, *todo ocurre como si las antes pujantes fuerzas productivas técnicas y comunicativas dentro de un territorio dado —él mismo proyección de relaciones sociales— resultaran ahora, al desplegarse, débiles y atrasadas, no obstante que ya las marque un carácter reaccionario derivado de la maduración que ya alcanzaron*. Además, tal carácter reaccionario y aún ya *decadente* es parcialmente removido y neutralizado gracias a la nueva cima que ahora debe conquistar. El espacio purifica al capitalismo como la sangre de vírgenes a los vampiros.

Así pues, en medio del *progreso histórico capitalista* determinado por el desarrollo de las fuerzas productivas se abre una especie de *retroceso histórico*⁴³ debido a que la revolución comunista se vuelve *realmente* inactual y sólo formalmente actual. Los *horizontes* históricos antes abiertos ahora se cierran. La *soberanía* posible de la humanidad se ve suspendida por la necesidad de garantizar la *duración* de masas poblacionales asentadas en territorios bastísimos cuyo modo de producción y reproducción se encuentran sometidos a procesos de trastocamiento catastrófico. Apenas diez años después de la publicación del *Manifiesto del partido comunista* Marx señala lo anterior subrayando así el carácter de bisagra epocal que tuvieron esos diez o veinte años anteriores. (Cfr., carta de Marx a Engels del 8 de octubre de 1858)⁴⁴.

La humanidad retrocede mientras el capitalismo progresa pero ahora muy literalmente en gracia a que el *tipo* de fuerzas productivas técnicas que se siguen desarrollando están *marcadas* capitalistamente —y *marcadas epocalmente*— por la medida continental europea de capital ya impresa o codificada en ellas e imponiéndoles una funcionalidad *decadente* y *nociva* que encontraba todavía equilibrio dentro de la medida continental, pero que ahora se mounstrifica al extenderse, ya que *al lado* de esa tecnología no habrá más campo ni reminiscencias precapitalistas que contrapesen esa funcionalidad —como los hubo hasta la mitad del siglo XIX—, sino que cada vez más la acumulación de capital agotará las reservas históricas consuetudinarias o de valor de uso de la humanidad a la vez que su reserva ecológica mundial.

⁴³ He aquí el secreto encubierto por el *fetichismo geopolítico*: el mayor territorio encubre un *retroceso histórico*. Esto contradice las opiniones superficiales de los agentes sociales, creyentes en la ilusión de progreso. El encubrimiento territorial del retroceso histórico se basa en la identidad lograda por el capital entre la circulación de capital y la reproducción de la sociedad. Karl Marx, *El Capital*, tomo III, sección tercera: “La reproducción del capital social global”.

⁴⁴ Carta de Marx a Engels del 8 de octubre de 1858. (Completar nota)

La gran industria extendida mundial actual es un horror reaccionario cuya cumbre necesaria, forzosa, son bombas atómicas y reactores nucleares de gestión capitalista irresponsable por requerimientos de rentabilidad urgente. La gran industria ya no *posibilita* la revolución comunista sino que la *congestiona*. Es decir que por un lado la *aviva* para por otro *abortarla en sus brotes* y taponarla en sus *perspectivas* generando confusiones históricas gigantescas.⁴⁵

Pues bien, el *Manifiesto del partido comunista* fue leído, primero, en el curso del estallido de la revolución democrático-burguesa de 1848 y, luego, en medio del magno *retroceso histórico* paradójicamente suscitado a partir de 1850 en ocasión del progreso capitalista desde su medida continental hacia su medida mundial. Y con él fue leída así también la lucha de clases y el propio desarrollo capitalista. Después —en los últimos 40 años— ha sido leído en medio de la *congestión de la revolución comunista* en gracia al redondeamiento de la medida mundial de capital (el redondeamiento del paradójico retroceso histórico referido), con su gran industria *mounstrificada* antiecológicamente y con las *instituciones sociales* contrareformistas que la acompañan —partidos y sindicatos charros incluidos—, así como la cosificación reaccionaria y nihilista de la conciencia propiciada por la ideología dominante en las clases subalternas. En fin, el Manifiesto se ha leído en los últimos tiempos bajo el efecto de la acción acuciosa de los *medios de comunicación* para alienar las perspectivas sociales y cuando la *bomba atómica* es el sol negro del horizonte de la sociedad civil y su “luz” oscurece o nihiliza la cívica luz sólo *para* mejor opacar el horizonte de la sociedad verdaderamente humana, de la humanidad socializada. Hoy se redondea la medida mundial del capital, ese es el horizonte.

⁴⁵ Un doble *fetichismo de la técnica* emerge en base a la expansión geopolítica de la misma. De un lado se la endiosa, de otro se la sataniza. Sin que se vean las relaciones humanas concretas que posibilitan ora la explotación ora el camino revolucionario.

El *Manifiesto del partido comunista* se ha recibido en el interior de un *fetichismo geopolítico* cada vez más potente, enriquecido con los restantes fetichismos que lo acompañan necesariamente.

III. EL MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA HECHO A LA MEDIDA ACTUAL

Nunca se ha leído el *Manifiesto del partido comunista* como entre 1966 y 1975. El movimiento revolucionario mundial en el que confluían trabajadores manuales e intelectuales requería ilustrar su conciencia de clase en el más alto sentido. Las organizaciones sindicales y partidarias obreras, sobre todo en Europa occidental y América Latina habían crecido en gran medida desde la segunda posguerra.

Fue la época de la revolución cubana; la lucha antiyanqui del pueblo de Vietnam, en el Extremo Oriente; las luchas contra el yugo soviético que se libraban en Checoslovaquia y en otros países de Europa oriental; la guerra árabe-israelí, que catalizaba movimientos de liberación nacional entre los pueblos árabes y palestinos en Medio Oriente, además de expresar la confrontación entre Estados Unidos y la URSS. En 1968 se extendió mundialmente la revuelta estudiantil, desde Japón a París, desde Praga a México y Berkeley,⁴⁶ etcétera.

En todos los frentes de lucha la clase obrera estuvo a la cabeza y en muchos de ellos de manera autónoma y enfrentada directamente contra el capital, su Estado y su cultura y todas sus formas institucionales.

Hacia 1970-1971 se perfilaron los primeros síntomas de una crisis económica mundial sin precedentes, cuyo curso ha continuado por más de 15 años alternada con recuperaciones

⁴⁶ *Cfr.*, mi ensayo “Proletarización de la humanidad y subsunción real del consumo bajo el capital”, colección del Seminario de *El capital*, Itaca, México, 1993.

parciales. Entre 1973 y 1974 se ofreció uno de los resquebrajamientos mayores y otro también entre 1981 y 1982.

Cada uno de estos quiebres señala un periodo distinto, con rasgos cualitativamente distintos uno respecto del otro. La línea divisoria entre ambos se da hacia 1975.

Antes de 1975 la crisis golpeaba a un movimiento obrero fuerte, bien consolidado y combativo que en el curso de la misma elevaba su unidad y su conciencia revolucionaria de clase. *Después* de 1975 la crisis se profundiza golpeando a un proletariado desgastado por la lucha, desangrado en diversos combates, confrontado en medio de las recuperaciones parciales y de la represión generalizada a nivel mundial; confundido en medio de la dificultad para cohesionarse en tanto sujeto revolucionario unitario dada la diversidad de las condiciones de la lucha. Esta situación se reflejó en la diversidad de corrientes ideológicas que se expresaba, por ejemplo, en un abigarrado mosaico de interpretaciones acerca de lo que es el capitalismo.

Se trata de una inmensa crisis de sobreproducción o de sobreacumulación de capital y los caminos para salir de ella por cuenta del capital son —como siempre— los de la elevación de la cantidad explotada de plusvalía absoluta y de plusvalía relativa, es decir, el sometimiento formal y real cada vez más agudo de la clase obrera, lo cual se traduce en la depresión de las condiciones salariales y vitales, de seguridad social y sanidad, etcétera, ya alcanzadas con anterioridad e intensificando el grado de explotación de la fuerza de trabajo.

Someter más a fondo a la fuerza de trabajo tiene como premisa dominar su conciencia, la cual es inmediatamente conciencia sobre el salario y mediatamente conciencia de la totalidad del capitalismo. Dominar la conciencia sobre el salario y sobre el capitalismo es obligado para deprimir el salario, para explotar más plusvalor absoluto y relativo y sacar así al capitalismo de la crisis. De ahí que en tiempos de crisis se acrezcan los fetichismos y la ideología burguesa.

La política económica correspondiente a tales efectos fue denominada neoliberalismo. Para aplicarla se requirió simultáneamente un mayor desarrollo tecnológico y el incremento de la productividad del trabajo. Nuevas tecnologías serán instrumentadas y aplicadas en todo el orbe pero polarmente distribuidas. En Europa occidental, Japón y Estados Unidos se desarrolló intensivamente la informática, la energía atómica y la biotecnología, sin dejar de desarrollar la industria pesada tradicional, pero propagando ésta en parte hacia la periferia. Las metrópolis renovaron y profundizaron el dominio hegemónico sobre la periferia mediante el predominio tecnológico y financiero sofisticado, complementado, por supuesto, con un poderío armamentista monstruoso.

La necesidad de sometimiento de la *clase obrera* a nivel mundial genera la necesidad funcional de sometimiento de toda la *periferia al centro*, es decir, de unos capitales —con sus respectivos entornos regionales y nacionales— por otros —que de esta manera integran a aquellos en sus respectivos territorios de acumulación así reestructurados—, no sólo en sentido financiero sino, ahora, específicamente *tecnológico*; no sólo a nivel estatal sino también *cultural* y no sólo a partir del proceso de producción sino, ahora, desde las *premisas* y los *resultados* del mismo; es decir, no sólo sometiendo directamente al proceso de trabajo sino a los dos procesos de consumo que lo fundan: por un lado, la garantía del dominio sobre las materias primas y los energéticos, así como el territorio, el aire y el agua, y por otro lado, la producción de medios de consumo individual cuya estructura material promueve el sometimiento fisiológico y psicológico de los consumidores a las necesidades cada vez más desquiciadas de la acumulación de capital.

Así pues, la *subsunción real del proceso de trabajo inmediato es desarrollada hasta quedar configurada como sometimiento real del consumo bajo el capital*, tanto el de los bienes de consumo humano como el de las premisas consuntivas que requiere el capital industrial. Este desarrollo se representa institucionalmente, por ejemplo, en el Tratado de Libre Co-

mercio entre E.U., México y Canadá o en el de la Comunidad Económica Europea. La mundialización del capital sólo puede ofrecerse *realmente* —o desde el nivel productivo, ya subsumida a la tecnología capitalista— si el ciclo completo de la reproducción social, desde la producción hasta el consumo, queda realmente englobado/sometido al capital. El redondeamiento mundial del dominio es correlativo al redondeamiento vital funcional del mismo.

Sin embargo, entre 1966 y 1988 el mercado mundial se encuentra aún polarizado, de tal manera que una serie de países ofrecen una faz pseudosocialista debido a que en ellos la acumulación de capital debe, para preservarse, ser parcialmente disfuncional con las formas de acumulación de capital desarrolladas evolutivamente en el así llamado “mundo occidental”. La larga crisis debió, servir, entonces, para poner las premisas fundamentales para romper las fronteras que polarizaban de tal manera al mercado mundial. En este proceso se estaba gestando una reformulación tecnológica, financiera y circulatoria de la acumulación de capital, una agudización y complejización del dominio capitalista cultural y político a nivel mundial y el endurecimiento de la hegemonía de Estados Unidos sobre un mundo que se desgarraba en situaciones contradictorias; en fin, la reformulación de la contradicción interna del mercado mundial capitalista en vías de devenir idéntico consigo mismo. En este contexto acontece, a partir de 1990, la caída de los presuntos países socialistas uno tras otro. El mercado capitalista devino mundial no sólo en cuanto al contenido sino ahora también en cuanto a la forma, con base en un contenido tecnológico renovado.

Desde mediados de los 60 nos hallamos en el momento mismo en el que la *medida del capital es realmente mundial* y se redondea al englobar al mundo, de modo análogo a como en 1848 se redondeaba su *medida europeo-continental*.

La revolución de 1848 marca el redondeamiento de la medida continental como la caída de la URSS la medida mundial. Aparentemente sucesos de sentido opuesto, ambos constituyen

esencialmente jalones del desarrollo capitalista a la vez que momentos en los que la conciencia proletaria sale de su letargo con la posibilidad de erigirse autónoma.

Pero la *naturaleza* de ambos redondeamientos, su *ritmo* y *sus dificultades*, así como sus *figuras*, son completamente distintos en gracia a los contenidos reales completamente diversos puestos en juego, una vez (1990) para dominar terminalmente a todo el ser social, y otra vez (1848) sólo relativo, continental mediador y, por así decirlo, en medio de los mares. Hoy, más bien, todos los océanos son mares interiores del mercado mundial capitalista y, sobre todo, a partir de 1983 se figuró con claridad, con nitidez, el carácter interior del océano Pacífico, el mayor de los océanos..

Por cierto, no se trata simplemente de incrementar el número de barcos a vapor —instrumento de la extensión formal del mercado capitalista sobre el mundo— o de petróleo o movidos por energía nuclear. Un dominio geopolítico de tal magnitud requiere del dominio aéreo y aún de medios de comunicación intercontinentales no restringidos ni al telégrafo, ni al teléfono y la televisión sino en tanto que éstos son *articulados* desde satélites que giran en órbitas que circundan a la tierra *fuera* de su atmósfera. Además, para *cohesionar* un mundo de tal magnitud, para *someterlo*, el capital requiere de armamentos desproporcionados que apoyen el sometimiento mediante tecnología a nivel productivo.

Así, sucedió que los avances en el sometimiento formal y real de la clase obrera bajo el capital en el curso de la *crisis más grande de la historia del capitalismo* oponen dificultades alternantes y crecientes al desarrollo de la conciencia, la organización y la acción proletarias.⁴⁷

Nunca como después de 1975 se han ofrecido revocaciones tan espectaculares y tragicómicas del marxismo y de la conciencia comunista en general; nunca como entonces ha sido

⁴⁷ Crece el fetichismo de todas las relaciones sociales al gravárselas con violencia y muerte. Marcas inherentes a la medida mundial del capital. *Fetichismo tanático*.

necesario para ello un depredamiento mayor, una deformación mayor de la cultura en general, tanta irracionalización y nihilización.

Consecuentemente, a esta cultura en tanto negación de la cultura dio en llamarse posmoderna; la caracteriza asimismo una represión sensorial no sólo sexual —como ocurrió a través del SIDA y el condón— sino una desensibilización generalizada mayor, a la par que un desquiciamiento generalizado de los sentidos. Las drogas son la punta de lanza de esta empresa histórica del capital social mundial. La *idiotización generalizada del mundo* está en marcha y nunca como antes parece haberse olvidado el *Manifiesto del partido comunista*, nunca como antes parece risible y obsoleto su aburrido texto, aunque nunca como antes éste describe con tanta viveza y nitidez las realidades materiales y espirituales del mundo capitalista; nunca como antes la conciencia general de la humanidad —no sólo su memoria— han sido tan pisoteadas y depravadas y nunca como hoy la memoria del pensamiento comunista radical, la conciencia histórica más profunda lograda por la humanidad, impresa en el *Manifiesto del partido comunista* de 1848, se tiene a la mano como única descripción certera, como codificación de unos horizontes esperanzadores que se alcanzaron a observar en el momento de un redondeamiento de medida capitalista continental; redondeamiento que mejor propició la iluminación y no el oscurantismo, cual es el caso del redondeamiento actual.

El fetichismo de la conciencia social predominó en los 90 del presente siglo, mientras que en 1850 el mismo fue rasgado por la crítica radical. A los 150 años de redactado el *Manifiesto*, éste no sólo parece ser un documento histórico al modo deprimente de mera pieza de museo sino, incluso, algo completamente despreciable, un engendro frente al que la humanidad debe optar por dos caminos: el olvido obsesivo o la obsesiva denegación a toda costa de su mensaje. Así gustaría de celebrar el aniversario la posmodernidad, según Octavio Paz ya lo ejemplificó a fines de los 80.

Otra vez como en 1848 el comunismo se ha convertido en un fantasma que ahora recorre el mundo —no sólo Europa—, y del mismo modo como entonces se requiere revelar la verdad, la realidad del comunismo, de los comunistas, de la humanidad mundialmente proletarizada, sometida en sus capacidades corporales e intelectuales, sensoriales, sexuales y espirituales; sometida en sus proyecciones *teleológicas* y en sus premisas *necesitantes* materiales; sometida en cada individuo y en cada falseamiento de la reciprocidad de éste para con los otros.

¿Cuáles han sido los hitos de este viraje acontecido desde los años en que el marxismo refulgió como nunca (1966-1975) —en especial el *Manifiesto del partido comunista* y *El capital*— hasta el día de hoy, en el que se los tiene en tan poco?

En primer lugar, hagamos referencia a los balances sobre el desarrollo del capitalismo y la lucha de clases que se han escrito en ocasión de cada aniversario significativo del *Manifiesto comunista* y del mismo. Por ejemplo, el *In memoriam*, de Antonio Labriola a los 50 años (1898), o el también célebre ensayo de balance sobre su vigencia y obsolescencia escrito por León Trotsky en 1938, a los 90 años de publicado, o las múltiples contribuciones publicadas a los 100 años (1948), entre las cuales descuella el artículo de Karl Korsch titulado “La posición de Marx en la revolución de 1848”, donde se busca especificar históricamente los límites del *Manifiesto* y de Marx a propósito de esa revolución.

En todos los casos, estos balances han sido causantes —contra su voluntad— del olvido del texto de Marx y Engels, pues no logran situar materialistamente las causas del surgimiento del *Manifiesto comunista* ni la apertura de horizontes que provocó y, por allí, de su vigencia. Consecuentemente, al hablar de obsolescencia aquellos intérpretes no pudieron sino malentender tanto la realidad actual como la letra heredada.

En otras palabras, los *límites* del *Manifiesto* no quedaron bien definidos por no haberse captado sus verdaderos *alcances* ni, más básicamente, su *presencia*. El error fundamental de

tales balances estriba en que no determinan suficientemente las condiciones históricas del *Manifiesto* ni las condiciones históricas del momento en que escriben, reflexionan y luchan los distintos autores de tales balances.

Así, al momento de intentar *especificar históricamente* la mitad del siglo XIX, olvidan *sistemáticamente* determinar la medida de las fuerzas productivas capitalistas de ese entonces,⁴⁸ y, por ende, del capitalismo de entonces, el terreno de la lucha de clases, el campo de batalla y la batalla misma.

Ahora aludo a los hitos no literarios sino reales de la paradójica depresión histórica de la conciencia de clase respecto del *Manifiesto* inmediatamente después de su refulgir en plenitud.

La bancarrota del stalinismo en ocasión del XX Congreso de Partido Comunista de la URSS (PCUS) desencadenó la posibilidad de una recuperación integral de la obra de Marx, entre tanto y posteriormente prestigiada en el curso de las diversas revoluciones y movimientos de liberación nacional en toda la periferia del sistema capitalista —la gran revolución china, la guerra de Corea, la revolución argelina, la revolución cubana, el largo combate del pueblo vietnamita, etcétera—. Pero la naturaleza híbrida y ambigua de estos movimientos a través de los que de una u otra forma se extendía el desarrollo industrial y, por lo tanto, de la explotación de plusvalía relativa a la clase obrera, así como la sólo parcial —por formal— recuperación del marxismo revolucionario más allá del yugo ideológico—burocrático coagulado como stalinismo, contenían la posibilidad de que la recuperación del pensamiento de Marx

⁴⁸ A los 100 años de la muerte de Marx (1983) dirigí ésta crítica a Karl Korsch, quien más insiste en la *especificación histórica de las realidades y los conceptos*, pero cuyo discurso muestra esta falla de fondo. No podía el posmodernismo desde dentro del marxismo (Cfr. José Aricó o Carlos Franco) sino apoyarse —saqueándolo— en Korsch para denegar a Marx. Cfr., mi *1847-1997. Los escritos de Marx y Engels sobre México (en confrontación con el Marx y América Latina, de José Aricó*, tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1998.

fuera heterogénea y muy desigual tanto en profundidad teórica como en politicidad.

Esta diversidad de los desarrollos del marxismo reflejaba la heterogeneidad y desarrollo desigual de los diversos movimientos proletarios en los diversos países de condiciones económicas, políticas y culturales igualmente heterogéneas. No obstante, pudo abrirse paso con cada vez mayor firmeza una interpretación fundada y totalizadora del pensamiento de Marx, la cual constituyó un auténtico desarrollo del mismo.

Síntoma de tal paradoja fue el que ya hacia 1964, en los escritos de la escuela althusseriana —de tanta influencia hacia 1970— se perfiló un destazamiento de la obra de Marx al desvalorar toda la obra juvenil, dentro de la que quedaba encuadrado el *Manifiesto comunista*, apenas por delante de los tan vilipendiados —por supuesto, injustamente— *Manuscritos de 1844*.

En la lectura althusseriana de *El capital*, esta obra quedó priorizada pero más como esquema epistemológico que como crítica de la economía política. Esta interpretación se basaba en una epistemología que tampoco era adecuada a Marx y en una comprensión reduccionista del argumento de *El capital* que revocaba pasajes tan esenciales como la teoría del proceso de trabajo y la teoría del valor, junto con el ordenamiento arquitectónico global del texto.

En respuesta crítica contra el althusserianismo, un extenso frente de teóricos y políticos construyeron diversas interpretaciones coincidentes en concebir al marxismo como *Filosofía de la praxis* —título del ejemplar libro de Adolfo Sánchez Vázquez—, en conjunto influenciados por la obra de George Lukacs, *Historia y conciencia de clase* y, en algunos casos, por las obras de Karl Korsch, Jean Paul Sartre, Herbert Marcuse, etcétera.

El viraje de los partidos comunistas de Europa hacia un programa “eurocomunista”, a mediados de los 70, en el cual se revocaba implícitamente la determinación económica y de las fuerzas productivas del desarrollo social —así como también

queda mediatizada la lucha de clases, además de revocarse explícitamente la tesis de la dictadura del proletariado—constituyó la concreción resultante de diversas tendencias que ya antes germinaban y que por entonces concluyeron en una doble revocación de Marx: en cuanto al materialismo histórico, en especial respecto del papel de las fuerzas productivas técnicas, y en cuanto a la crítica de la economía política en tanto clave interpretativa de la realidad capitalista.

Hay que decir, además, que la crisis económica desencadenada a partir de 1971 era perfectamente *explicable* desde la crítica de la economía política pero no por ello *gestionable* a favor de ningún gobierno, ni tampoco a favor del triunfo del proletariado. A lo más, la teoría de Marx podía servir para prevenir al proletariado de las tareas que el capitalismo obligadamente debía llevar a cabo en contra de él para salir de la crisis; esto es, prevenirlo de la destrucción ya en curso de gran cantidad de riqueza subjetiva, tanto a nivel material como cultural, así como de la destrucción de grandes cantidades de riquezas objetivas. Por lo primero fue que el movimiento obrero —y sus intelectuales— comenzó a desconfiar del marxismo; por lo segundo, la ideología capitalista —especialmente a nivel económico y político— tuvo pretexto para indicar como impotente al marxismo para pronosticar y dar cuenta de la realidad.

Todo mundo parecía querer una fórmula mágica mediante la cual mantener vigente al capitalismo y al mismo tiempo no sufrir sus contradicciones,⁴⁹ o bien —sabiendo de estas contradicciones y sufriendolas— poder superarlas revolucionariamente en gracia a la sola fórmula, sin observar que estas contradicciones presentaban medida tan enorme justamente por el enorme poderío capitalista que las contextualizaba y al que a su vez contextualizaban.

⁴⁹ Las crisis económicas generan su propio fetichismo global precisamente para promover su salida mediante mayor explotación de la clase obrera.

Después de “revocada” la eficacia crítica del marxismo —y en especial a nivel *económico*— le llegó la hora de su revocación como crítica *política* y crítica *cultural* y de la ideología. Norberto Bobbio construyó una fantasía académica particularmente notable en la que el pensamiento de Marx era descalificado desde la ciencia política burguesa sin comprenderlo en su *especificidad*. Se interpretaba a la teoría marxista como una variante de la ciencia política burguesa pero a la cual le faltaban temas, formas y estilo. Norberto Bobbio dijo, crasamente, que “no había teoría de lo político” en Marx, que la teoría del Estado era muy deficiente, que era una teoría de la revolución que en verdad tenía una muy vaga noción del objeto a transformar y de los instrumentos con los cuales se debía llevar a cabo tal acto⁵⁰.

En resumen, el marxismo no servía como instrumento para trascender al capitalismo (como lo demostró la crisis económica.), pero tampoco como instrumento para gestionar la democracia (burguesa) en el interior del capitalismo —tarea cada vez más urgente y a cuyo horizonte pareció reducirse cada vez también toda la izquierda⁵¹—. Ya el *Manifiesto comunista* había sufrido marginación a partir de la hipóstasis de *El capital* y la crítica de la economía política era desespecificada y trucada a favor de un cientificismo pálido, ahora le daba el golpe de gracia la pretenciosa y sedicente refutación de la política en el pensamiento de Marx. También Louis Althusser dió la pauta⁵² para éste último ataque abanderado por Bobbio.

Como gozne entre ambos momentos —la revocación de la economía y la de la política— la intervención de Martin Nico-

⁵⁰ He escrito un ensayo donde demuestro lo contrario: “Karl Marx y la Política” en Gerardo Ávalos y Dolores París (coords.), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, UAM-Xochimilco, México, 1996.

⁵¹ Esta desfiguración de Marx constituye la elaboración de lo que llamaré *fetiche Marx*, componente del *fetichismo de la crisis*, sobre todo por el carácter mundial de ésta, y para uso de la izquierda; esto es, para envenenarla.

⁵² Cfr. *Los marxistas y el Estado*.

laus,⁵³ quien intenta introducir al lector a la crítica de la economía política echando de menos una especie de *Manifiesto del partido comunista* que hubiera sido escrito teniendo Marx ya construido el horizonte científico de *El capital*. Nicolaus cree que el verdadero *Manifiesto* existente aún no poseía una política y una estrategia rigurosamente construidas por cuanto que Marx —según Nicolaus— en 1848 todavía se hallaba preso de la esfera de la circulación en su interpretación económica.

Pero hay más. Los borradores de la carta de Marx a Vera Zazúlich y el prólogo a la edición rusa del *Manifiesto* de 1882 —todavía firmado por Marx y Engels— hicieron creer a diversos intérpretes —que ya tenían la intención de creer algo así— que Marx abandonó entre 1848 y 1882 su teoría de la revolución plasmada en el *Manifiesto del partido comunista*. En la presunta nueva visión de Marx —curiosamente— las fuerzas productivas técnicas no eran lo importante, ni tampoco el proletariado en tanto sujeto revolucionario.

En esta misma “línea” se incluyen las innúmeras interpretaciones sumamente deficientes —y cada vez más eruditas— acerca de la actuación de Marx y Engels durante la revolución de 1848. Los escritos de Marx y Engels sobre Irlanda, la India, América Latina y Rusia, en los que se intentaba puntualizar la política y la estrategia revolucionaria comunista que tenía por sujeto al proletariado, en manos de aquellos intérpretes más bien sirvieron para revocar a la política marxista, al proletariado y en especial al *Manifiesto del partido comunista* en tanto exposición sistemática y actual de la conciencia de clase revolucionaria.⁵⁴

De hecho, este ritmo alternante en la teoría y en la ideología de la izquierda en referencia al marxismo ha expresado el

⁵³ Cfr. Martin Nicolaus, “El Marx desconocido”, en Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse, 1857-1858)*, Siglo XXI, México, 1973.

⁵⁴ Para contraargumentar este conjunto de falacias por lo menos en su núcleo central he escrito el libro referido en la nota 17 del presente trabajo.

ritmo alternante en el curso de los acontecimientos económicos, políticos y culturales a través de los cuales se fue profundizando la crisis mundial capitalista contemporánea.

Por todos lados los intelectuales, uno tras otro, comenzaron a renegar de su reciente pasado combativo en las cálidas jornadas de los 60 y los 70 y de Marx; otros, a portarse fríos con él, a azorarse, a incomodarse o a pasar directamente a la ofensiva.

En fin, tenemos a la mano y a la orden del día el *redondeamiento de la medida mundial de capitalismo* en tanto subordinador real del proceso de trabajo inmediato y del consumo; por ello se ofrece la tendencia a una integración del mercado mundial capitalista a través de una renovada división internacional del trabajo, la cual tiene por base una red tecnológica mundial y jerárquicamente integrada. Dentro de ésta, las regiones del planeta tenidas hasta entonces por socialistas —no siéndolo en verdad— constituyen un miembro integralmente funcional con el desarrollo total del sistema capitalista, primero de manera encubierta y hoy abiertamente.

La *mundialización* del capitalismo corre a la par que la *economización* creciente del mismo bajo la forma autoritaria de la hipóstasis del Estado y de la potencia capitalista hegemónica en cada época. La cohesión mundial capitalista determinada es idéntica con coerción, guerra, armamentismo y, concretamente, hecatombe nuclear, pero, igualmente, con proletarización creciente de la humanidad y deformación miserable de las condiciones de la vida humana a nivel planetario. Las variantes teóricas y políticas de la izquierda responden a estos procesos.

Por la *economización* creciente debía revocarse fetichistamente a la crítica de la economía política, y porque esta *economización* engulle al Estado, debía ser revocado el marxismo también como crítica política. En todo y por todo debía revocarse a las fuerzas productivas técnicas y al proletariado como factores esenciales del desarrollo y de la revolución.

Hoy, en 1998, se cumplen 150 años de la redacción del *Manifiesto comunista* y en medio de una creciente lucha por la sobrevivencia a nivel mundial, la gente está cansada de los años en que han sufrido la profundización de sus estados de depresión, está cansada del proceso de idiotización creciente en el que todavía vegetan somnolientas; la gente está cansada de autodestruirse, de vivir atomizada y masificadamente bajo la presión del capital y de su Estado; la gente se desgarrá y se desangra y no encuentra salida. El *Manifiesto comunista* sigue presente como codificación de la conciencia de clase revolucionaria proletaria. Sigue ahí, a la mano.

IV. EL LÍMITE O MEDIDA MÁXIMA DEL CAPITALISMO

Ahora debemos responder una pregunta esencial: ¿existen límites a la dominación y vigencia del capitalismo? Si es así, ¿cuáles son? Y, además, ¿es el proceso de subordinación real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital el que marca tales límites, la medida máxima de capital?

Efectivamente, a propósito del proceso de Subordinación Real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital, es decir, aquel proceso a través del cual el capital domina el aspecto tecnológico del proceso de producción, se posibilita dar cuenta de los límites del capitalismo. Marx indica los siguientes elementos para considerar los límites del capitalismo: en primer lugar, hace referencia a los *límites objetivos*. El límite objetivo del capitalismo es aquel sitio histórico en el cual será imposible producir en términos capitalistas; será imposible producir capital cuando sea imposible producir plusvalor, la sangre del capital; será imposible producir plusvalor cuando sea imposible producir valor, elemento cualitativo constitutivo del plusvalor; y será imposible producir valor cuando el trabajo inmediato desplegado por la fuerza de trabajo no sea la medida de la riqueza.

Dicho de otro modo, en *apariencia* el capitalismo parece no tener límites, sin embargo, Marx indica que sí, y que este límite consiste en la *automatización del proceso de trabajo*, pues ésta implicaría el hecho de que ya no es el trabajo inmediato de éste o aquel obrero el que permite medir la riqueza capitalista, porque más bien es la *potencia global de la sociedad* —construida, escenificada, formada a modo de ciencia y objetivada en tal aparato tecnológico automatizado— la que permite medir la cantidad de riqueza de una sociedad.

En las condiciones de la automatización del proceso de trabajo la medida de la riqueza ya no sería el trabajo inmediato ni, entonces, el valor.

Pues bien, el proceso de automatización del proceso de trabajo inmediato bajo el capital ocurre bajo el látigo del sometimiento real del proceso de trabajo al capital. La subordinación real apunta, precisamente, a la creación de una cooperación entre trabajadores; luego, a una división del trabajo manufacturera y finalmente, a una gran industria o sistema de máquinas, hasta que este sistema de máquinas llega a constituirse en un autómeta, en un proceso de trabajo automatizado.

Ahora bien, esta es una de las páginas (p. 592 de los *Grundrisse*) en donde se vuelve más evidente el hecho de que Marx está construyendo no una teoría del capitalismo de «libre competencia» sino una *teoría del desarrollo capitalista*; es decir, de aquel desarrollo que él ve y de aquel que todavía no ve sino que está por darse pero que es perfectamente previsible. Marx no sólo se fija en la apariencia sino se fija en la esencia de la construcción capitalista según la cual es posible que se automatice la producción. Lo dice en el siglo XIX y apenas si vemos atisbos de la misma, aunque anunciados con bombo y platillo como si se tratara de la automatización completa, después de la segunda mitad del siglo XX; y por supuesto que hoy la automatización no es aún completa ni mucho menos.

En fin, hay límites objetivos para el desarrollo capitalista: el proceso de automatización del proceso de trabajo explotado por el capital. Este límite es al mismo tiempo que *objetivo*, el límite *absoluto* del capitalismo; pero puede hacerse referencia a unos otros límites objetivos. Por ejemplo, hay un límite *espacial* para el capitalismo. En primer lugar, el hecho de que el capitalismo se *mundialice*. Cuando ya no haya territorios que no sean capitalistas tal y como casi ocurre hoy. en todo el planeta se produce plusvalía, se explota a la fuerza de trabajo. El capitalismo se ha mundializado, quedan unas cuantas zonas muy reducidas que aún *no son capitalistas*, muchas otras son capitalistas sólo *formalmente* y otras apenas *tangencialmente*, y debe haber algo así como unos 10,000 km² de alguna zona que de ninguna manera conoce al capital ni real, ni formal, ni siquiera tangencialmente.

Actualmente tenemos ya casi la presencia del *límite espacial* del capitalismo (el problema de la tierra) por eso se prevé la posibilidad de que haya capitalismo en la luna o marte.

Límite absoluto y límite temporal histórico coinciden y dependen o bien de una catástrofe natural, o de una hecatombe guerrera nuclear, o también e un límite *estructural funcional* de la forma de *producción*. Este último es el que hemos descrito.

También tratamos del límite espacial que como vemos puede ser límite *relativo* y luego, no es un *límite histórico temporal*, es decir, con él no acaba el capitalismo, sino simplemente nos indica que ya no se va a desarrollar en otro espacio. Lo cual es importante, pues mientras no se desarrolle hacia cierto otro espacio tendrá que *tupir este espacio que vive*; tendrá que cuajarlo. Así que tendrá que *redoblar* lo capitalista del sometimiento. Es decir el proceso de Subsunción Real del Pti/k habrá de redoblar en estas zonas ya capitalizadas. Es decir que de una u otra manera el *anuncio* de este límite espacial, la *presencia* de este límite espacial, está indicando que muy pronto se habrá de llegar o se está ya generando el límite absoluto, el límite objetivo histórico temporal. Aquel que se

ofrece cuando ocurre la automatización completa del proceso de trabajo.

¿Por qué es que debe ocurrir la automatización completa del proceso de trabajo? Porque el capital explota a la clase obrera plusvalía absoluta pero también plusvalía relativa y debe de competir un capital singular con otro capital singular por realizarla dinerariamente y lo hace, precisamente, al abatar sus mercancías, lo que logra mediante incremento de la productividad, el cual ocurre mediante un aparato tecnológico renovado cada vez. Esto dicho esquemáticamente.

Así pues, *hay una tendencia fundamental* —ocurre que hay contratendencias— para que el capitalismo opere este incremento en la «composición orgánica de capital» —dice Marx— esto es el hecho de que cada vez menos brazos mueven un aparato técnico cada vez mayor.

Aquí es importante considerar que *mientras el capital tiene espacio* hacia donde desbordarse *no se ve obligado a tupir* el entramado de la tecnología, no se ve obligado a *redoblar* la SR del Pt/k , es decir está lejos del *límite objetivo absoluto*. Mientras que una vez que se mundializa, que llega a diversos confines de la tierra, esta posibilidad, este horizonte aterrador para el capital, se avecina. La historia del siglo XIX y XX se comprende sólo si la captamos en referencia a este horizonte y su clave. en efecto, primeramente, pudo verse que hacia 1850 el capitalismo logró ocupar a casi la totalidad de la Europa central y, por supuesto Inglaterra; el capitalismo no sólo entendido formalmente sino *realmente* desarrollado, es decir con un proceso de trabajo adecuado al capital, con una gran industria. Sobre todo en Inglaterra, pero Francia ya se encuentra entonces muy desarrollada al respecto y Alemania no tardará en lograr su liberación nacional 1860 a 1870, su unidad nacional, expresiva del gran desarrollo del capital industrial al interior del país y de la destrucción de todas las relaciones culturales feudales devenidas cada vez más en trabas del desarrollo de sus fuerzas productivas. Así pues, el capitalismo ya como modo de producción específico tupe en forma la Europa

occidental hacia 1850. Ello fue la base para que pudiéramos observar la virulencia revolucionaria tanto práctica como teórica que se dió en la Europa del siglo XIX, especialmente hacia la mitad de siglo. La revolución democrático—burguesa de 1848 es el síntoma preciso del hecho de que el capitalismo se desarrolla como sobre rieles en Europa, en toda la Europa occidental. Pero inmediatamente después de este *tupimiento*, el capitalismo empieza a desbordarse internacionalmente hacia todo el mundo, es decir, su ámbito espacial, propio, adecuado y digamos «natural», su ámbito natural pero ahora, digamos también de «segunda naturaleza», pues no se trata ya sólo de Europa occidental, especialmente de los países nórdicos⁵⁵, sino que ahora su ámbito habrá de ser todo el mundo; también en los países tropicales el capitalismo adquiere una segunda naturaleza *espacial y climática*. Pero, con ello, la gran potencia de las fuerzas productivas técnicas adecuadas al desarrollo capitalista previo se ve debilitado relativamente. Es decir que a partir de 1850 proseguirán y con nuevo brío y aceleración nuevos intentos y desarrollos tecnológicos pero, ahora, tienen como horizonte a tupir no a la Europa central sino *todo el mundo*. Así que el límite objetivo del capitalismo se alejó relativamente al extenderse el espacio en el que ocurre; se entra pues, a un gran período de *retroceso político revolucionario*. Pues es evidente que ahora el capital es más fuerte que antes, aunque sus fuerzas productivas sean relativamente más débiles respecto del espacio que barren. Esto significa que el capital dentro de su nuevo espacio vital va a tener una mayor capacidad para dominar al sujeto social, para someterlo ¿Por qué? Porque, entre otras cosas, el sujeto social no tiene ninguna alternativa objetiva que pueda trascender el capitalismo, no tiene a mano ningunas fuerzas productivas que puedan rebasar el poder de las capitalistas. Más bien, a nivel

⁵⁵ Karl Marx señala en *el Capital*, capítulo XIV “Plusvalía absoluta y plusvalía relativa” que el lugar *natural de surgimiento del capital en los países de clima frío, por el modo en que este impele a trabajar, etcétera*.

mundial todo sucede como si hubiera una gran debilidad de fuerzas productivas, una gran carencia y escasez y hubiera mucho por construir, mucho por producir, mientras que antes en Europa ya parecía que las fuerzas productivas capitalistas habían tupido todo el territorio y tenían un peso cualitativo dentro del conjunto muy alto.

Se da pues un hecho paradójico en la entrada, en el pasaje del siglo XIX al XX, según el cual— al revés de como las Teorías del Imperialismo⁵⁶ quieren— no tenemos que el capitalismo ha entrado a una última fase, a una fase superior, a una «crisis general del capitalismo», más bien, lo que tenemos es que al capitalismo se le adhieren los horizontes mundiales para su desarrollo, tiene nuevo aliento, puede dominar a la clase obrera y ésta, en verdad, no puede salirse del cerco que no *puede*, digo, no que no lo intente; y en verdad, lo intentó, pero no pudo, el cerco es demasiado amplio. Tenemos una situación paradójica como si el capitalismo hubiera retrocedido hacia el siglo XVI, esto es a sus inicios; solamente que ahora con unas fuerzas productivas que son idénticas a la gran industria maquinizada capitalista. Es decir, ya no se trata de liberar a los siervos de la gleba para convertirlos en proletarios sino de someter a cada vez mayor número de proletarios; y los ya existentes, de ninguna manera podrán quedar en libertad; es más, cada vez que piensen en la libertad, que practiquen la libertad o practiquen el levantamiento o la revolución, ésta —tanto práctica como teóricamente— será sometida al conjunto de conceptos que la piensan; los proletarios van a ser sometidos por la fuerza de las cosas y entre ellas las teorías acerca del capitalismo que son las teorías acerca del campo de batalla. En efecto, las teorías del imperialismo son una teoría del campo de batalla, una teoría de *cómo* es el enemigo y *cómo* se le puede pegar. Pues bien mediante este nuevo lente teórico cada vez que los proletarios revolucionarios intenten pensar cómo pegar al enemigo van a ver las cosas al revés de

⁵⁶ *Cfr.* JVV, PCTI.

lo que son. Así pues, práctica y teóricamente habrá espejismo, el fenómeno de fetichismo y una nueva circulación equívoca de signos. En el fondo se trata del surgimiento de magnas ilusiones para poder vivir el hecho ingrato del alejamiento de la actualidad de la revolución. Ilusión psicosocial compensatoria; piensa que denuncia la vigencia cada vez más decisiva de la manipulación no sólo ideológica sino psicosocial para afianzar al sistema.

Por este lado también se vuelve otra vez evidente que el capitalismo hizo retroceder su límite objetivo, que se había acercado bastante al mismo hacia la primera mitad del siglo XIX —e incluso los tres primeros cuartos del mismo— pero inmediatamente se alejó.

Bien, hay un límite objetivo para el capitalismo —la automatización de la producción— y al mismo tiempo Marx india —y en esto lo sigue Rosa Luxemburgo ortodoxamente— no es necesario llegar a este límite para revolucionarlo trascendentemente; además el proceso del capitalismo presenta contratendencias hacia el logro completo de tal límite. Veámoslo así: es evidente que en el imperialismo se ha venido explotando plusvalía y que el desarrollo industrial expulsa a grandes masas de trabajadores del proceso de producción, pero estas grandes masas logran ser mayoría; una y otra vez el capitalismo va a crear nuevas ramas industriales que requieran de nueva fuerza de trabajo. Esto nos indica también el motivo estructural del surgimiento de gran número de nuevas ramas que se produjeron durante el siglo XX o, también, el hecho de que los procesos de trabajo sumamente maquinizados —e, incluso muchos de ellos automatizados— que existen, tienen como resultado una serie de *detritus* nocivos que requieren una y otra vez la intervención de nuevos gastos para poder resolverlos.⁵⁷

⁵⁷ Cfr. Adolf Koslik, *El capitalismo del desperdicio*, Siglo XXI, México, 1973.

De suerte que todo ocurre como si las fuerzas productivas técnicas capitalistas fueran aparentemente muy potentes. Sin embargo, como no son de naturaleza neutral sino nociva, ocurre como si fueran débiles, pues una y otra vez requieren de compensar sus efectos nocivos con otras fuerzas productivas, con otros procesos de trabajo, de manera que se sigue hacia el infinito en un proceso de destrucción/deformación creciente del valor de uso. En otras palabras el conjunto de los valores de uso para la reproducción de la vida va a ser crecientemente deformado porque solamente de esta manera, mediante un proceso de trabajo realmente subordinado bajo el capital y que ya tiende hacia la automatización, se logra mitigar por compensación una serie de nuevos problemas que la “sociedad” — es decir el capital— tiene que resolver. De tal modo, la SR del Pt_i/k se desarrolla por sí misma hasta configurarse como SR del C/k , precisamente en el curso de la automatización del proceso de trabajo y sobre todo teniendo a la automatización como horizonte aterrador para el capital y respecto del que se defiende enroscándose por así decirlo. La cercanía del límite objetivo del capitalismo promueve al interior de éste la SR del C/k como instancia para contrarrestar a la SR del Pt_i/k , su inherente ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia. Pero no puede hacerlo sino redoblando la SR del Pt_i/k , eso sí de otro *modo*; esto es remodelando el cuerpo de valores de uso de todo el sistema, tanto productivo como consuntivo, etcétera. Ahora bien el primer problema a resolver para el capital es la clase obrera porque cae sobre sus espaldas la tarea productiva y consuntiva; y segundo, por lo que será a quien el sistema pondrá a producir las «medicinas» contra los efectos nocivos del sistema. De hecho hay producción, pero también laboratorios médicos en número creciente. Y todas las formas de medicina van a tratar de paliar las heridas —hablo, en parte, metafóricamente para pasar más rápidamente al punto nodal:

El capital puede ser subvertido *antes* de que llegue a su límite objetivo que es al mismo tiempo absoluto. Y, además, es

necesario que sea subvertido *antes*, porque el capitalismo presenta contratendencias que lo apuntalan y tienden a preservarlo pero a costa del sujeto social. Así pues, antes de que lleguemos al límite objetivo absoluto el *sujeto revolucionario, el proletariado, se constituye* —aliándose con otras clases (en fin, la manera coyuntural en que ocurre de momento aquí no interesa)— *se constituye en el productor histórico del límite capitalista al destruir al sistema*. Así pues, *de hecho*, el límite del capitalismo es la construcción de sus propios sepultureros dice dialécticamente el *Manifiesto del partido comunista*. Pero para que los propios sepultureros produzcan este límite se requiere que lo *necesiten*, es decir que se *percaten* de que sus necesidades auténticas no son satisfechas por el capital y, entonces, ofrezcan, exijan, planteen *necesidades trascendentes*, «necesidades radicales» respecto del capitalismo.

El hecho de que en la actualidad el conjunto de los valores de uso se muestre nocivo, no sólo «insatisfactorio por insuficiente», sino «satisfactorio por nocivo», por negativo respecto de la reproducción del sujeto biológica, natural y consuetudinariamente constituido es indicativo de que un momento de reactivamiento de la conciencia revolucionaria no está alejado; tenemos a la mano las evidencias nucleares, antiecológicas, antisalutíferas en general, explotadoras, imperialistas, etcétera, etcétera, que impulsan e impulsarán al conjunto de los sujetos sociales a revelarse precisamente al momento de percatarse que sus necesidades básicas no son satisfechas por el sistema capitalista, sino más bien pisoteadas y deformadas. Sus necesidades de alimento, de vestido, de convivencia, de comunicación, de sexualidad, de espíritu, esto es de arte, de filosofía, de ciencia, etcétera.

Precisemos esta destrucción creciente del valor de uso está implicando la virtual construcción de un proyecto revolucionario igualmente global, cuya contrafiguración no es sólo económica sino que implica a la globalidad de los valores de uso deformados, al conjunto de las necesidades humanas, tanto materiales como políticas y culturales, etcétera; así que, en-

tonces, implica que el sujeto social devenga en sujeto revolucionario total en tanto que se vuelve *consciente* de tal necesidad global: de la necesidad de construirle el límite al capitalismo, es decir de destruirlo, precisamente en base a la reconstitución de tal conjunto de los valores de uso posible y ya urgente. Tal requerimiento global —extenso y profundo— no madura de un día para otro, pero ya comenzó su conformación.

Así pues, el límite que el sujeto revolucionario produce *contra* el capital se basa no directamente en una percepción a nivel del proceso de trabajo inmediato —ya vimos que esto *también* lo hay— sino sobre todo en un límite que percibe el sujeto revolucionario a nivel del valor de uso, de las necesidades sociales o, en otros términos a nivel del conjunto de los valores de uso del consumo de las masas. Es decir, a nivel del proceso de *reproducción* global, de la totalidad social en movimiento. Cuándo es que el capitalismo se acerca a estos momentos según los cuales el sujeto revolucionario se ve obligado a reconocer esta limitación *del* capitalismo de suerte que luego pasen a realizarla en *contra* de él y, entonces, a proponer la revuelta. Pues justamente cuando ocurre un tupimiento suficientemente grande de la Subsunción Real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital; así pues, cuando el conjunto de valores de uso —lo que está produciendo el capital— queda sometido a la producción y acumulación de capital. Cuando por ejemplo ya no hay un sólo árbol al cual te puedas trepar para cortar una manzana y que la manzana no tenga fertilizantes y pesticidas y así seguido. Pues ya la manzana con fertilizante queda ¡nocivamente constituida en tanto valor de uso y queda sometida dentro de la órbita de la acumulación de capital: requiere de fertilizantes para crecer y tu requieres de los medicamentos para contrarrestar los efectos fisiológicos nocivos en tu cuerpo, entre otros la disminución en la producción de anticuerpos ocasionada por el fertilizante, etcétera. En fin, entra dentro de un circuito de otros valores de uso capitalistamente producidos que son el soporte para la acumulación

de valor y plusvalor capitalista, etcétera. Cada vez que se dan estos momentos de *tupimiento de zonas geográficas redondas de por sí* (nación, continente, mercado) se ofrece la evidencia para el sujeto revolucionario de que sus necesidades objetivas ya esencialmente coercionadas se han vuelto además en buena medida imposibles de satisfacer *dentro* del capitalismo. Igualado en ese momento con el territorio concreto según frontera nacional. Esto ocurrió al momento en que el capitalismo tupió a la Europa central; pero esta *situación* —vamos a llamarle *luminosa*, porque en estos momentos el fetichismo de las relaciones capitalistas se ve destruido por las *necesidades radicales* de las masas, esta *situación luminosa* quedó suspendida durante más de 100 años, pues el siguiente *límite geográfico objetivo* a encontrar no era éste o aquel contenido de valor de uso particular territorial sino el mundo. De Europa occidental hasta la mundialización del capitalismo transcurrieron esos más de 100 años. Esto es, en verdad la historia que nos ha tocado vivir y ahora que tenemos casi virtualmente concluida la mundialización del capitalismo, un capitalismo que a todo nivel presenta la subsunción real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital, otra vez se vuelve evidente a nivel de los valores de uso de las mayorías y a veces de todos los hombres, se vuelve evidente para los sujetos sociales, que sus necesidades no pueden ser satisfechas por el capital, *ni siquiera sus necesidades básicas*. En este momento las *necesidades básicas* se convierten en *necesidades trascendentes*, en lujos y es esta lucha y este lujo los que el sujeto revolucionario le enfrenta a la miserable forma de vida capitalista, por más rica, lujosa y dilapidatoria que se pretenda. En fin, el fetichismo global del sistema es desgarrado por las necesidades radicales en ocasión de tupirse una medida geográfica específica del capital, en especial, la continental o la mundial, etcétera.⁵⁸

⁵⁸ En una coyuntura tal fueron escritos *Los Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, texto en el que Marx tematiza el concepto de *necesidad*

Así pues, es importante considerar estos *tres límites* para comprender la mecánica de las revoluciones y la mecánica de la toma de conciencia; así como la potencia e las teorías revolucionarias construidas entre tanto. Es evidente que la teoría construida durante el siglo XIX, la teoría de Marx es una teoría sumamente potente por cuanto que está construida en referencia a un momento en que el capitalismo encontró un primer *límite espacial global*. Cuando se hizo evidente el conjunto de las necesidades de toda la clase proletaria y de las otras clases en vista de liberarse de las cadenas del capitalismo. Las ulteriores teorizaciones de Kautsky, Labriola, Bernstein, Rosa, Lenin, Trotsky, etcétera, están limitadas histórica y objetivamente *por detrás* de la de Marx, justamente, porque se ofrecen en una situación histórica en donde el *límite objetivo* no es cercano, Así como tampoco el *límite de los valores de uso* tampoco; por donde, entonces, el *límite espacial* no es suficientemente coercitivo como para que los sujetos se vean en la necesidad de construir activamente un *límite contra* el capitalismo. Sin embargo, en la actualidad se vuelve a presentar una situación estructuralmente análoga a la de mediados del siglo XIX. Es decir, otra vez el capitalismo encuentra un *límite geográfico*.

El capitalismo se puede desbordar a otras zonas geográficas, la luna, marte, etcétera, o comienza a poblar los mares o el subsuelo pero en todo caso hay un límite espacial preciso que actualmente estamos viviendo; es posible, entonces, de nueva cuenta, que la conciencia revolucionaria resucite radicalmente. es el momento en que con mayor peso las *pseudoevidencias fetiches* propias de la circulación de mercancías se ven trituradas, desgarradas. Estas mercancías producidas, vomitadas por un proceso de trabajo crecientemente automatizado, arrojadas a un proceso de circulación que cohesiona y coerciona funcionalmente todo el espacio territorial de las

radical, expuesto ya en 1843 en el “En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel” (Introducción).

relaciones capitalistas y es, a la par, el momento también en que las evidencias fetiches mayormente dominen porque coincide con el tupimiento de la SR del Pti/k. Irrumpe el hecho de que el sujeto revolucionario viva evidentemente que sus necesidades básicas no pueden ser satisfechas por los valores de uso capitalistas. Así sea en medio del redoble de los fetichismos. Redoble que oculta el incremento de la violencia y de la muerte como ingredientes normales de la acumulación de capital. Pero siendo que esa tendencia tanática del sistema resulta evidente incluso de modo cínico en la cultura posmoderna, sí, que esa violencia y esa muerte, son función de la necesaria mayor *cohesión* y simultánea *coerción* que el capital debe operar para lograr el “concierto mundial”, tenemos que el redoblado fetichismo sometiente de las conciencias y las conductas no hace sino expresar —bien que bajo la modalidad de una función encubridora— no hace sino expresar ese mismo tanatismo, esa cohesión coercitiva global. De suerte que a cierto grado de tensión no puede sino desgarrarse aquí y allá. Y no puede suceder sino que la conciencia se mantenga sometida bajo el fetichismo sólo si se mantiene y se la masoquista. La producción de masoquismo se ha vuelto prioridad productiva del sistema. Pero es obvio que esta empresa alcanza sus metas de modo sumamente imperfecto. Ya el cinismo con que se alude a la “desdramatización del fin” convalidando el holocausto nuclear señala que los desgarramientos de la pseudoconcreción fetiche están siendo paliados sólo mediante una asunción transfiguradora que clama por más masoquismo para volverte su cómplice.

Así pues, nos encontramos efectivamente al interior de una situación mundial contradictoria. Esta es la encrucijada de nuestro tiempo, sus veredas e hilos bien tensos cruzan por nuestras cabezas, nuestras barrigas, nuestros sexos, nuestros brazos, nuestros pechos, nuestros corazones. Sería muy de quererse que en lugar de ser títeres del capital nos convirtiéramos en sujetos.

Se requiere tomar conciencia de qué es lo que ha ocurrido con la *historia*. Se requiere tomar conciencia del conjunto de *valores de uso* —esas concreciones del decurso histórico, esos paquetes de historia— en qué estado se encuentran, qué efectos buenos y nocivos producen en el cuerpo. El *fetichismo de la historia* se desgarran en los anudamientos que lo amarran, en los valores de uso. Pues el fetichismo cósmico del valor de uso no es suficiente para nimbar la nocividad de ese mismo valor de uso y de otros. En lo trivial y cotidiano se guarda la liberación de lo trascendente y esencial, pro hoy entumecido. Se requiere tomar conciencia de en qué situación se encuentra el *proceso tecnológico*, si las fuerzas productivas que ahí se encuentran son negativas, *neutras*, o *benéficas* para la humanidad, constituyen un progreso o no, más bien, deforman el desarrollo humano y habría que producir unas otras fuerzas productivas técnicas. Sería cosa de tomar conciencia acerca de las *formas en que nos relacionamos*, en las formas de convivencia, en las formas de procreación familiar, colectiva, individual; porque, justamente, es en referencia a estas formas que el sujeto se convierte en una fuerza, se cohesiona como una fuerza productiva no técnica pero sí procreativa, una fuerza productiva revolucionaria. Es el momento, entonces, de considerar al conjunto de valores de uso, entre ellos el aire, las armas, las cuestiones nucleares, las distintas formas de convivencia alternativas salutíferas y comunitarias que de una y otra manera —de muchas maneras siempre enajenadas— brotan en medio del capitalismo, pero en el seno de una situación contradictoria que apunta a la constitución de un sujeto revolucionario más potente, masivo, mundial, complejizado y de millones de seres.

Pues ciertamente, el capitalismo no logra someter al conjunto poblacional mundial sólo mediante la coerción productiva real inherente a la SR del Pti/k ni añadiendo las formas de coerción política y militar, desarrollos de la SF del Pti/k externos a este proceso; no logra someter a esos miles de millones de seres, sólo añadiendo a la coerción política y a la productiva real la coerción consuntiva formal y real, ni siquiera

porque ésta, la Subsunción real del consumo bajo el capital se cohesiona con al subsunción real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital, es decir es una con ella, no otra cadena sino el reforzamiento de la misma.

Más bien, además de estos sometimientos el sujeto social heterogéneo mundial vive una coerción adicional que media a las demás y que hace efectiva su cohesión. Una coerción que parece no serlo o, bien, no poder dejar de existir puesto que parece provenir desde el interior del sujeto social mismo. Se trata de sus formas de organización procreativas, del modo de organizarse los sujetos en tanto fuerzas productivas procreativas. Desde las premisas psíquicas de esta organización hasta las mediaciones sexual/convivenciales y morales y los resultados procreativos y de fomento vital cotidiano así como las ideologías correspondientes.

Todo el siglo XX muestra revueltas individuales y revoluciones sexuales masivas sucesivas pero en particular desde la década de los 60's. Cuyos resultados moderados y refuncionalizados se masifican y trivializan en los 80's y 90's. Constituyéndose en la premisa sociológica del posmodernismo.

En realidad, lo que ha ocurrido es que el capitalismo para completar su cadena de dominio y contrarrestar el advenimiento de sus límites objetivos y subjetivos, se dió a la tarea de remodelar la comunidad doméstica tradicional o precapitalista hacia una figura que va más allá de la familia nuclear monogámica; aparente —pero *sólo* aparente— meta del capitalismo en este rubro (*Cfr.*). La conformación de una comunidad doméstica⁵⁹ tuvo durante la II posguerra mundial su época de auge. Esa conformación es lo que hemos vivido. El logro de la coerción del sujeto por el sujeto mismo y por sus propios intereses procreativos, por su psicología social, por sus tendencias sadomasoquistas, por su ideología, por su sexo y por sus hijos y por la comida diaria, etcétera.

⁵⁹ Para el concepto de comunidad doméstica véase mi

Pero la conformación de la Comunidad Doméstica Capitalista ocurre contradictoriamente: Pues tiene que revocar no sólo a la comunidad doméstica precapitalistas sino a las formas previas de procreación y a su moral. Así que no se hacen esperar desafíos y revueltas contra el sistema en su conjunto. Y en el curso de este complejo proceso no dejan de conformarse alternativas de organización procreativa, social y culturalmente autogestivas del sujeto social que apuntan a trascender al sistema incluso respecto de las formas en que decanta la comunidad doméstica capitalista en curso.

En síntesis, la humanidad en su conjunto —a excepción de unos cuantos capitalistas— ha devenido proletaria a nivel de la circulación, de la producción, de la cultura, etcétera. Es evidente que el capitalismo tiene límites y hay que considerar estos límites: el límite *absoluto* u *objetivo/funcional*, el límite *espacial* y el límite a nivel de la vivencia inmediata del sujeto, a nivel de los *valores de uso* tanto productivos como consuntivos y aún los procreativos.

EL PROBLEMA TEÓRICO FUNDAMENTAL DE NUESTRO TIEMPO Y EL *MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA* A 150 AÑOS DE SU PU- BLICACIÓN

I. CUESTIONAMIENTO DE FALSAS EVIDENCIAS Y DE CUES- TIONAMIENTOS SESGADOS

1. El problema teórico fundamental de nuestro tiempo es el de la conceptualización del *capitalismo contemporáneo* y más particularmente el de la concepción de qué es *lo económico* hoy, es decir, la conceptualización de la totalidad social, política y cultural que es la sociedad burguesa contemporánea en tanto fundada en una esfera económica determinada.

Más allá de lo que se cree, esta totalidad actualmente *no es concebida con precisión* y suele perderse de vista, por donde se pierde también la especificación del todo y de cada uno de sus aspectos y, en fin, de su desarrollo *histórico*.

La historia del siglo XX —por lo menos— según aparece en los libros de historia y de todas las ciencias sociales se ofrece como una falsa evidencia. Cada vez brotan más contradicciones entre las doctrinas y la realidad y, por lo tanto, de las doctrinas entre sí, en una espiral que se sigue hasta el infinito.

La sobreabundancia de caracterizaciones del capitalismo es correlato de la sobreacumulación de capital. Tal sobreabundancia de “saber” es, en verdad, crisis del saber. Todos los teóricos se debaten en torno a la caracterización del capitalismo contemporáneo, desde la derecha hasta la izquierda, explícita o implícitamente, frontal o parcialmente y desde la economía hasta la filosofía y la teología. Pues bien, deseo exponer en lo que sigue algunas opiniones al respecto.

a. Ni más ni menos *es el presente el que preocupa*, sea que se hable del neoliberalismo o de la *teoría del valor* de Ricardo, la de los neoclásicos o la de Marx, o de los esquemas de reproducción de este último, etcétera; sea que se discutan las diversas culturas exploradas por los etnólogos o la sociología organizacional de los actuales estados, etcétera; sea que se debata la teoría leninista del partido o la naturaleza del extinto “socialismo realmente existente” antes de la caída de la URSS, o que se discuta la actualidad de Marx o la esencia de lo sagrado y la politicidad del cristianismo actual, etcétera, etcétera.

b. En la ciencia económica se ofrece la *falsa evidencia* de que se posee una noción crítica de lo que es el *capitalismo actual* al haber definido implícitamente qué es lo económico hoy a través de dichos como, por ejemplo, el de “*capitalismo de los monopolios*”.

En efecto, se construyen diversas *modalidades de teoría* del imperialismo,⁶⁰ todas y cada una de ellas encaminada a sustituir y, en algunos casos, soterrar, aunque se dice más bien “desarrollar”, “complementar”, “revisar” o “renovar” a la teoría del desarrollo capitalista de Karl Marx, sobre todo en la forma en la que la expuso en *El capital* (1867).

La pseudosolución acerca de la caracterización del capitalismo contemporáneo presente al modo de “teorías del imperialismo” constituye un *obstáculo* de considerable peso, suficiente para *detener todo intento siquiera de plantear la pregunta básica de ¿qué es lo económico hoy?* “¡Eso ya se sabe, no moleste!”, parece ser la contestación inmediata.

Además, la tal pseudosolución no sólo entrega una representación a la mano aunque ilusoria sino que las diversas teorías del imperialismo son *garantes de la ausencia de fundamento* de la “obsolescencia” de la teoría de Marx y justificantes de la revocación acrítica y autoevidente de la misma.

⁶⁰ He profundizado este núcleo polémico en Jorge Veraza U., *Para la Crítica a las Teorías del Imperialismo*, Itaca, México 1987.

2. Por otro lado, pero en el mismo sentido, la novísima discusión sobre “lo político” —principalmente italiana (Norberto Bobbio, Toni Negri, De Giovanni, Giacomo Marramao, etcétera)— que también trata de caracterizar al capitalismo contemporáneo, también muestra de rechazo, que existe grave incertidumbre en torno de qué es lo económico hoy.⁶¹

Hoy la economía está puesta en cuestión no sólo por las crisis de sobreacumulación sino en tanto ciencia. Es entonces el momento propicio para que se desarrolle la crítica de la economía política no obstante la apariencia de que después de 1976 pareció quedar agotada y desbancada y la discusión sobre “lo político” quiera constituirse como la superación de lo que tilda desdeñosamente de *mera* crítica de la economía política para *limitar* o relativizar al discurso de Karl Marx.

3. Es evidente que en todas estas polémicas —y particularmente en la relativa a lo económico hoy— no sólo se juegan cuestiones teórico—académicas y pretéritas, sino políticas y determinantes de estrategia para el presente y el futuro.

Así, en la discusión sobre “lo político” se juega la *refuncionalización socialdemócrata y reformista de Gramsci*. Además, como se juegan intereses políticos particulares en un terreno que se pretexta desnudamente teórico científico (general) puede ocurrir que a) no obstante subsistir serias dudas respecto de la explicación de la estructura del capitalismo contemporáneo no se tenga empacho en pasar a descalificar ideológicamente al proletariado como *sujeto revolucionario*, por cuanto más bien se cree que todas esas dudas justifican la segura e indubitable descalificación, *el juicio sumario* al proletariado, de manera análoga a aquella en la que hace no muchos años el estalinismo promoviera tal “*juicio sumario*” contra los que llamó, fantasiosa y agresivamente “*intelectuales*”

⁶¹ Giacomo Marramao muestra ejemplarmente este nudo al momento de intentar su resolución conciente en “Lo político y sus transformaciones”, *Cuadernos Pasado y Presente* 95, Siglo XXI, México, 1982.

pequeñoburgueses”. No obstante privar las mismas dudas, hay c) quienes se lanzan a pelear el botín de la “nación” y pasan a descalificar a Marx de modo erudito —aunque d) hay quienes lo hacen sin erudición y aún vulgares respecto de la nación— y e) constaten el supuesto “desencuentro” de Marx con América Latina⁶² y f) con la intención de construir un “marxismo nacional” dentro del que el internacionalismo y la revolución y el proletariado tienen un papel por lo menos dudoso. Del mismo modo, no obstante dudar más que una novia pueblerina respecto de qué es el capitalismo contemporáneo, se pasa a g) cuestionar la determinación de lo económico a favor de lo político o de lo cultural, etcétera y luego, más aún, y, sobre todo, h) a revocar a las fuerzas productivas como clave intelectual del desarrollo económico, político y social, del desarrollo histórico, en fin.

4. La dimensión política de las palabras y del pensamiento es radical y connatural a los mismos pero dentro de la actualidad capitalista esta dimensión constituye un rasgo subrayado, una especie de hipertrofia ideológica. En otros términos, en la actualidad toda palabra parece “politizarse” y todo parece enderezarse a nutrir el discurso sobre “lo político”, como si el Estado lo engullera todo, hasta las palabras, y como si sólo entonces —ya formando parte de la órbita del Estado— éstas adquirieran sentido, siendo antes presuntamente vacuas. Éste es el efecto paradójico de las relaciones sociales de producción dominantes: las del capital industrial. Lo explicaré en el siguiente apartado.

Pero antes, resta explicar aquello de que las palabras y el pensamiento contienen de suyo una politicidad radical. Esta tesis parece contradecirse con la afirmación de que hoy se da una *hiperpolitización* de las palabras como efecto ideológico dominante.

⁶² Por ejemplo, José Aricó, *Marx y América Latina*, Alianza, México, 1982, y La introducción de Carlos Franco al mismo libro.

Me explico. Las palabras y el pensamiento son genéricas o medios de comunicación del género humano, así que, para vincularnos y entendernos, las palabras no pueden sino adecuar su forma a tal contenido funcional básico; es decir, no pueden sino ser formas generales, unos “universales”, así que cuando digo “esta mesa” esta proposición es aplicable a un universo de mesas ilimitado, de todas las que puedan ser “estas”. Las palabras son radicalmente o por su raíz y origen generales/genéricas, no se reducen a esto dado sino que lo trascienden hacia atrás (pasado) y hacia adelante (porvenir). Tienden a organizar/concebir el mundo en acuerdo a lo general y comunitario, lo humano, y según su propia medida que es la del universo. Las palabras son, entonces, verdades. La genericidad es politicidad básica de tendencia comunitaria.

Por otro lado, en el capitalismo el Estado se presenta como “comunidad ilusoria” (Marx, 1843), concentrando la política de tal modo que la desarraiga de las necesidades reales de los individuos para adosársela a las necesidades del capital, al tiempo de encubrir este desplazamiento bajo apariencia de neutralidad, esto es, de que el Estado es “árbitro de las clases”. Se trata de una política formalista y que, por ello, se pretexto la política “pura”, lo propiamente “político”. Hacer política revolucionaria bajo el capitalismo se cruza con la forma de política inherente a la sociedad burguesa. De tal manera que sólo podrá desarrollarse esta política formalista (estatalista) e hipertrofiada hacia la superación trascendente de la misma en términos reales mediante un movimiento que, primero, *realice* la política aboliendo su formalismo; segundo, que, la equilibre o mesure o limite, es decir, que haga su crítica; y, tercero, sólo se logrará esta realización de la política reencontrando el fundamento de la misma, pues sólo por allí ésta encontrará su especificidad: lo político real; así, aquella política formalista será trascendida al desarrollarla. Para ello es esencial establecer qué es lo económico hoy.

II. ¿QUÉ ES LO ECONÓMICO HOY?

1. Al revés de lo que la realidad aparenta y han creído buena parte de los intelectuales contemporáneos, la realidad de la sociedad no se ha politizado más que aparentemente; más bien se ha “economizado”. *La economización total de la sociedad* es el signo de los tiempos.⁶³ El neoliberalismo es muestra ineludible de ello y su tendencia privatizadora, por cuanto escinde y desgarras la riqueza social, opera una politización inmediata de los sucesos económicos, pues el otro lado de la privatización es el despojo.

2. La economización de la sociedad es una unilateralización (recuérdese *El hombre unidimensional*, de Hebert Marcuse) que no puede ser sino represora. La economización total de la sociedad es *totalitarisimo* y, requiere, por su propia índole, *acrecentar el ámbito estatal* y potenciarlo *economizándolo a él también*, de suerte que cada vez más el Estado sea *forma transfigurada del capital industrial*.

Esta tendencia se repitió en dos etapas. Primero, desde los años '30, bajo la modalidad keynesiana y, luego, desde 1981, bajo la modalidad neoliberal, que aparenta reducir al Estado, sobre todo en gastos sociales, pero aumentando los gastos militares, etcétera.

3. Es decir, que el Estado propiamente capitalista —que ya se perfila en Europa desde alrededor de 1850— no es sino una forma transfigurada del capital industrial; en primer lugar del *capital social*; en segundo lugar, como un poder *concentrado* y *enajenado* o que funciona como si fuera el *sujeto* y la *voluntad* real de la sociedad —es decir, *enajenado* respecto de lo que el

⁶³ Abundo al respecto en “Crisis y desarrollo de la hegemonía capitalista”, publicado en *Economía Política de la ESE*, Instituto Politécnico Nacional, Quinta Época, vol. XVIII, núm. 4, México, diciembre de 1986.

capital social es en tanto potencia económica—, así que pasando a autodeterminarse como potencia política, desentendiéndose —en tanto sujeto que *debería* gestionarlas— de las *necesidades* sociales y, luego, pasando a concentrarse en la manipulación subordinante de las *libertades* sociales. Pero todo ello tiende a resolver el problema propio del *capital social* en tanto *potencia económica* relativo a la gestión y garantía de las *condiciones de re—producción* de los múltiples capitales que conforman el *cuerpo real* —industrial, comercial, usurario, terrateniente, etcétera— del capital social.

Ahora bien, *el capital social* ofrece una versión *general corporal fragmentada* y otra *singular* enajenada y concentrada como *Estado*, además de aquella *particular* y cosificada que es el *capital bancario*. En la actualidad tal transfiguración del capital industrial que es el Estado en tanto *capital social enajenado de sí*, sólo es eficaz si *el capital social estatal se convierte en capital social directamente industrial*.⁶⁴ Esta ha sido la premisa para que se pudiesen privatizar las empresas estatales industriales.

4. La politización formal *encubre* este totalitarismo real del capital industrial. Lo encubre a los ojos del sujeto revolucionario, tuerce las cabezas de los intelectuales y, de hecho, tiende a denegar al proletariado como sujeto *revolucionario* precisamente porque es a su costa en tanto sujeto *laboral* que se opera la economización creciente, en vista de explotarle más plusvalor. La denegación teórica referente a la dimensión política de tal sujeto no hace sino mostrar transfiguradamente la denegación práctica del proletariado en el nivel económico.

5. El proletariado no sólo ha llegado a ser *ejército de miles de millones de hombres distribuidos en todo el mundo* sino que en

⁶⁴ *Cfr.*, mi “Crítica a Elmar Altvater y Carlos Maya, a las teorías sobre el imperialismo y del capitalismo monopolista de estado (desde la crítica de la economía política de Marx)”, en *Economía Política de la ESE*, IPN, México, 1988. Así como “Cómo está construido el Tomo III de *El Capital*.”

cada nación ha complejizado su estructura y esto no sólo porque este proletariado se ocupe en cada vez más nuevas ramas laborales y comerciales sino porque la misma industria se complejiza.

La tendencia general es a que cada vez más esferas antes improductivas pasen a ser *mediaciones cada vez más directas* del proceso de producción inmediato, y a que esas mismas esferas muten en productivas. *Cada vez más todas las fuentes laborales de la sociedad deben servir para contrarrestar la tendencia decreciente de la tasa de ganancia*, lo cual sólo se logra *incrementando y diversificando la contribución de plus-valor* de cada sección económica a la sopera común de los múltiples capitales.

6. La economización creciente y totalitaria de la sociedad se encubre no sólo *politicistamente* (por totalitaria) sino también *culturalistamente* por ser economización propiamente *productivista* y según que el *productivismo sólo puede desarrollarse mediante desarrollos científicos tecnológicos* arraigados en el terreno fértil general de la “*cultura*”, *cada vez más subordinada al capital*.

Por fuerza de la necesidad de subsumir formalmente al proceso de trabajo bajo el capital, la creciente economización totalitaria de la sociedad es *politicista*; por fuerza de la necesidad de subsumirlo realmente, es *culturalista*. Pero este proceso de economización se encubre precisamente por los *efectos e instrumentos o mediaciones* que utiliza para lograrse, es decir, por la organización/administración autoritaria del ser social en funciones de fuerza de trabajo y por el sometimiento de la racionalidad social bajo el capital. De ahí que el politicismo recubra al conjunto.

7. Además, la diversidad material sirve para encubrir estos procesos formales represivos. En efecto, la economización totalitaria de la sociedad coincide —y no podría ser de otro modo— con la *mundalización del capital*. Así que los múltiples

procesos *nacionales*, con sus especificaciones materiales respectivas, parecen denegar el proceso único que los domina. Y como las relaciones internacionales de los capitales no pueden ser mediadas sino por Estados, la mundialización del capital es igual a *economización totalitaria* de la sociedad y requiere de la hipertrofia del Estado como brazo funcional, aunque éste aparenta ser el verdadero señor y lo político aparece como si tuviera autonomía propia (valga la redundancia) y, fuera, entonces, el verdadero sujeto de la sociedad contemporánea.

Por supuesto que tales avatares históricos de la *economización creciente* de la sociedad sólo pueden ser posibles con base en una *industrialización creciente* y ésta sobre la base de una *tecnologización creciente* sometida bajo el capital hasta en sus detalles mínimos y en sus alcances globales. La respuesta a la pregunta por lo *económico* hoy es la clave de lo *político* hoy, pero aquella pregunta tiene a su vez por clave a la cuestión de lo tecnológico hoy.

III. LA NECESIDAD URGENTE DE LA CRÍTICA DE LA TECNOLOGÍA

1. Desde Karl Marx no se ha realizado ningún estudio sistemático de la *historia crítica de la tecnología*, la cual no es sino la base fundamental de la crítica de la economía política. Ya por esto debe resultar evidente que la crítica de la economía política tampoco ha podido tener desarrollo sistemático, contra toda la apariencia de monumentalismo y multiplicidad que muestra la caterva de libros que pretenden hacerlo incluso “más allá” de Karl Marx.⁶⁵

2. Ahora bien, ¿por qué tal carencia? Hay muchas razones, en especial, el fetichismo creciente de la sociedad burguesa.

⁶⁵ Cfr., mi *Para la crítica a las teorías del imperialismo*.

Pero ahora nos interesan aquellas *razones intrínsecas a nuestro objeto: la tecnología*.⁶⁶

La dificultad inmanente de la historia crítica de la tecnología *estriba, justamente, en ver el fundamento del todo* que se desarrolla. El fundamento es aquello que inicia el movimiento y que, a su vez, *redunda o resulta del movimiento global y entonces, globaliza y unifica al movimiento, el ser inicio, fin y medio es lo que le da la forma global*.

Ciertamente, para llevar a cabo un estudio de tal naturaleza —global y fundado— sobre la tecnología, no puede ser éste un mero estudio unilateralmente tecnológico económico sino que *obliga a un estudio global y ya bien centrado y sabedor de lo esencial*, sabedor de la temática y del método que guía a la crítica de la economía política y de los desarrollos reales y teóricos ocurridos posteriormente a la obra de Marx.

3. *La historia doctrinal* —con todas las deficiencias que se quiera— *del problema durante el siglo XX demuestra la importancia de estos requisitos*. No es casual que las aportaciones verdaderas a la historia crítica de la tecnología sean pocas y *muy heterogéneas*. Tenemos, por ejemplo la reflexión *ontológica general* de corte crítico de Martin Heidegger; a Walter Benjamin reflexionando críticamente *fuerzas productivas y objetos de consumo*; la crítica global de la “*racionalidad*” *general técnico—científica* de Max Horkheimer y T. W. Adorno; o el ecléctico y sugerente análisis sobre los *nuevos medios de producción y de comunicación*, de MacLuhan; a Robert Wierum, teorizador de la automatización y la cibernética con la intención desarrollista, si bien crítica frente a la tecnología anterior (ibid MacLuhan).

A partir de los 60 y 70, como *resultado* de las preocupaciones de los marxistas después de ver “fuera de sí” un desarrollo que ya los rebazaba y que debía estar presente en Marx, surgió una serie de *sistematizadores de la reflexión marxiana*

⁶⁶ Cfr. Jorge Veraza, “Karl Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida”, en la revista *Críticas de la Economía Política*, núm. 22/23, México, 1983.

(Kostas Axelos, Henri Lefebvre, P. Bolchini, Radovan Richta o Ernest Mandel), con aportaciones desiguales. Por otro lado, tenemos la reflexión de F. Pollock sobre la automatización y la planificación, y posteriormente —intentando “superar a Marx” tenemos a Jürgen Habermas.

4. La estructura económica actual se constituye y debe ser entendida a partir de la tecnología actual. *Poco se sabrá acerca de la estructura económica actual o acerca de lo “económico” hoy, sin la muy urgente reactivación de la historia crítica de la tecnología como fundamento de la crítica de la economía política.* En efecto, hasta hoy la dificultad para abordar la historia crítica de la tecnología detiene a la crítica de la economía. *La tecnología capitalista se vuelve global, más aún, totalitaria, así que encubre su estructura subordinante. Y con ello se enturbia o encubre la expansión hegemónica de lo económico actual. El englobamiento del mundo mediante una red tecnológica transnacional sometida realmente al capital implica que en todo el orbe todas las funciones quedan integradas en circuitos englobantes, los cuales son simultáneamente cortocircuitos de lo social natural a favor del circuito de acumulación del capital. Así, la subsunción real del proceso de trabajo bajo el capital se complementa bajo la modalidad de subsunción real del proceso de consumo bajo el capital, de suerte que todo el circuito metabólico del ser social queda alienado desde sus contenidos materiales bajo el capital. En esta circular subordinación nuclear totalitaria estriba la especificidad de lo económico hoy, de suyo articulador absorbente de lo político, lo social y lo cultural hoy.*⁶⁷

5. El sometimiento totalitario de la producción y del consumo se logra sobre la base del sometimiento totalitario del circuito menor propio del ámbito productivo; es decir, del tra-

⁶⁷ Cfr., mi *Subvirtiéndose a Bataille*, Itaca, México, 1986 y *Para la crítica... así como mi “Génesis y estructura del concepto de subsunción real del consumo bajo el capital”*, colección Seminario de *El capital*, Itaca, México, 1993. Así como *La posmodernidad y los manuscritos económicos filosóficos de 1844 de Karl Marx*, Itaca, México, 1994.

bajo manual y del intelectual. Pero como aquí se pone en juego directamente la conciencia de la clase obrera, el sometimiento laboral bajo el capital debe complementarse inmediatamente con el sometimiento de su conciencia de proletario bajo el capital. Es decir, que si el capital debe someter al trabajador — manual e intelectual— mediante su *integración productiva*, debe a la vez someterlo mediante su *desintegración ideológico-social*, y, por lo tanto, debe enfrentar al trabajo manual y al trabajo intelectual como enemigos, es decir, *debe crear la ilusión de que el verdadero enemigo del trabajo manual no es el capital si no los intelectuales* y de que *todas las sociedades de clases no son sino variantes de dominio del trabajo intelectual sobre el manual*, a la vez que provoca la ilusión —para consumo de los intelectuales— de que éstos no se encuentran dominados por el capital, de que no son proletarios, ni su horizonte de clase es el del sujeto revolucionario comunista. *De ahí la muy arraigada necesidad capitalista de que toda la intelectualidad reniegue de tal horizonte*, y como hasta ahora éste ha sido emblemático descollantemente por el discurso crítico revolucionario de Karl Marx, los intelectuales reniegan del marxismo, de manera que han hecho *que los diversos “marxismos” llegaran a revocar implícita o explícitamente a Marx*,⁶⁸ por ejemplo, desde 1917, identificando falazmente a Karl Marx con la URSS, y a la caída de la URSS en 1991, con el secreto deseo del capitalismo: la caída del pensamiento de Marx y revolucionario en general.

6. Por cierto que la idiotización general es promovida no sólo mediante *elementos ideológicos* o mediante *desinformación y analfabetismo, medios materiales* de sometimiento ideológico vigentes en la era de subsunción real del proceso de *trabajo inmediato* bajo el capital y del *consumo* bajo el capital, de toda la realidad metabólica de sus contenidos singulares, la idiotización generalizada es promovida mediante realidades *activamente imbecilizantes* como la producción de comida cha-

⁶⁸ Cfr., mi “Karl Marx y la técnica...”.

tarra, el consumo masivo de drogas y el desequilibrio alimenticio general, el cual culmina en la polución masiva del aire, el primer alimento del hombre fuera del vientre materno. El proceso de polución del aire arriba al efecto masivo de *inversiones térmicas*, complementadas con una *desvitalización general* promovida por diversos caminos, descollantemente el de la *manipulación/represión de la sexualidad y de la convivencia y de todas las relaciones personales. Este es el sustrato material, el "humus" en el que nace y se reproduce hoy la revolución "cultural" del marxismo*. Se trata de un producto tecnológico inintencional global sumamente sofisticado y en el que la tecnología actual —además de la bomba atómica— muestra su tendencia y mensaje netos en tanto permanezca subordinada realmente bajo el capital.

El peligro nuclear deja de ser un extremo guerrero y deviene en realidad vigente ya durante la "paz". Hasta hoy a el capital y a su Estado parece convenirles más afrontar las excesivamente peligrosas centrales termonucleares para generar energía eléctrica que evitar los riesgos de accidentes dejando de construir las tales centrales mientras no sea posible garantizar la seguridad de las instalaciones.

Los efectos de bombas o accidentes nucleares ("síndrome de China y Chernobile", podríamos decir) no sólo son mortales y causan lesiones corporales a grandes masas poblacionales sino que la mera *posibilidad* de estos sucesos, al ser una amenaza pendiente sobre las cabezas de todos constituye la creación histórica de un *principio de muerte práctico* y funciona al modo de *represor ideológico vital* desde el momento en que es *represor sexual procreativo*. Se trata de una amenaza total que tiene eficacia para afianzar —junto con otros factores— la *idiotización generalizada de la sociedad*, ahora mediante represión sexual y vital en general. *Un terror vital total socialmente producido mantiene en suspenso forzado a todas las conciencias, atónitas frente al monumento a la muerte* puesto en pie y a ojos vistas de todos. Una amenaza flota en el aire y el aire que realmente se respira mortifica la fisiología de los

individuos en un sentido paralizador que es funcional con la amenaza nuclear global. Esta amenaza como factor de idiotización generalizada coincide con la disminución creciente de la vitalidad mediante la creciente perversión urbana e industrial del oxígeno. Sabido es que el fenómeno nombrado con el eufemismo de “inversiones térmicas” deprime el umbral de conciencia y el apetito sexual.

IV. EL MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA

1. “¡Proletarios de todos los países, uníos!”

El lema final del *Manifiesto del Partido Comunista* —texto escrito y publicado en las vísperas de la revolución europea continental de 1848—, ha devenido en *principio* organizativo del movimiento proletario *mundial* contemporáneo.

En 1848 el mundo capitalista era Europa Occidental y Estados Unidos, hoy el mundo capitalista abarca al planeta. La perspectiva del *Manifiesto del partido comunista* era precisamente la del mercado mundial capitalista, desde su esbozo formal hasta su realización tupida y concreta, así que no es casual ni milagrosa ni ilusoria su vigencia actual para determinar las perspectivas de toda *la humanidad, hoy casi igualada con el número de la clase obrera*. El lema de los comunistas nos incumbe a todos: trabajadores manuales e intelectuales, ¡uníos!; del centro y la periferia, ¡uníos!; mujeres y hombres, ¡uníos!; productores y consumidores, ¡uníos! Por la gestión de la producción, de la ecología y de la vida cotidiana, ¡uníos!

“¡Proletarios de todos los países, ¡uníos!”

La mundialización real del capitalismo ilumina con sus luces verdaderas el texto escrito por Marx y Engels en 1848 y debe ser reflexionado y superado renovadoramente en su renovada frescura a partir de las determinaciones esenciales del capitalismo de hoy, tanto para propiciar la conceptualización resolutive de éste como su subversión.

2. Resulta cómica la espera de Martin Nicolaus, en su “El Marx desconocido”, ensayo que funge como introducción a la edición inglesa de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Grundrisse, 1857), de Karl Marx, cuando deplora que *El capital* haya sido escrito después del *Manifiesto Comunista* y no tengamos un *Manifiesto del partido comunista* escrito en concordancia con el horizonte científico de *El capital*, donde el descubrimiento del plusvalor ilumine las opacidades del proceso de explotación a la clase obrera. La esperanza de que llegue un *Manifiesto Comunista* mejorado es ingenua y sustentada en una sofisticación enrevesada que para ello manipula la cronología de los descubrimientos económicos de Marx, como el del plusvalor, ya bien configurado en “Trabajo asalariado y capital” (1847).

El fetichismo de las relaciones burguesas de producción ha sido tan eficaz que hasta el gran líder revolucionario e intelectual comunista León Trotsky, pudo quedar preso de ellas cuando, en 1938 —a 80 años del *Manifiesto Comunista*— intentó hacer el balance de lo que aún estaba vivo y lo que ya estaba muerto del histórico texto. Trotsky cree en la teoría del imperialismo como presunta fase superior del capitalismo y, por lo tanto, también cree en la existencia del hipotético —jamás real— capitalismo de libre empresa de fines del siglo XIX. Desde la perspectiva de estas creencias, León Trotsky indica lo que, a su modo de ver, dejó de ser vigente en *El Manifiesto del partido comunista*, en la medida en que Marx y Engels estaban determinados por el horizonte de un supuesto capitalismo anterior. El caso de Trotsky es por demás ejemplar, dada su talla revolucionaria y su profundidad teórica. Valdría la pena reflexionar y comentar *en detalle* su ya clásico balance,⁶⁹ sobre todo porque el panorama intelectual que se ofrece respecto a tal tipo de intentos es, en general, chato y

⁶⁹ En español en la revista, *Críticas de la Economía Política*, Latinoamericana, núm. 23/24, “Carlos Marx, Vida y Obra”.

superficial, vulgar en su autosatisfacerse en lugares comunes y su aferramiento a modas pasajeras en vista de revocar aquel programa manifiesto, abierto, de los comunistas *para* la clase obrera.

Aquel programa estratégico y táctico fue arreglado a la medida de un horizonte de mercado mundial capitalista y, por tanto, concordante con la perspectiva teórica que Marx expusiera en 1867 en *El capital* públicamente en detalle. Si analizamos en detalle aquel *Manifiesto* descubriremos que en él se concentran las perspectivas y las tesis esenciales de los *Manuscritos de 1844* y de la *Crítica de la filosofía del derecho y del Estado de Hegel*, (1843), la de la *Cuestión Judía* (1843) las de *La Sagrada Familia* (1844) y las de la *Ideología Alemana* (1846), las de la *Miseria de la filosofía* (1847) y de “*Trabajo asalariado y capital* (1847-1849) y del *Discurso sobre el libre cambio* (1847) y aún las de la *Tesis doctoral* (1839-1841), acerca de la Filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro, con su Prometeo desencadenándose en cuerpo y alma en primer plano.

PARTE SEGUNDA

La segunda parte tiene 3 apartados subdivididos en 10 secciones.

El apartado I aborda a la relación capitalismo —como denomina Marx en *El capital* a la relación capital-trabajo— y su subversión, o, si se quiere, aborda a la relación capitalismo en tanto *premisa* de la subversión de la sociedad burguesa.

El apartado II aborda el desarrollo histórico del sujeto revolucionario y su autoconciencia sobre dicho desarrollo, así que ya no la premisa de la subversión de la sociedad burguesa sino el *proceso* en curso de la misma.

El *resultado* de ese peculiar proceso histórico es expuesto en el apartado III. Se trata del cincelamiento o decantamiento constante de un diseño: *la forma general del despliegue revolucionario comunista*. Esta forma se resume en la necesaria *autonomía* revolucionaria del proletariado condicionada por la *unidad* solidaria y combativa creciente de *todos* los proletarios del mundo: a) de los de un país con los de otro, b) de los metropolitanos con los de la periferia, y c) de los manuales con los intelectuales. Y como los proletarios no son ángeles —por más que la burguesía no reconozca la corporeidad de sus necesidades—, tienen sexo, así que necesitan d) la unidad revolucionaria de las mujeres y los hombres para el logro de sus respectivas y compartidas liberaciones.

Este resultado o forma general es el mensaje específico del *Manifiesto*, su legado permanente para las generaciones sucesivas de la humanidad que vivan oprimidas por el capital, porque es la premisa necesaria para un nuevo desarrollo revolucionario.

INDAGACIÓN SOBRE EL OBJETO TEÓRICO
DEL CAPÍTULO I DEL *MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA*, “BURGUESES Y PROLETARIOS”

En ciertos comentarios sobre el *Manifiesto comunista* suelen no discutirse problemas de contenido acerca de las tesis expuestas, ni hacerse balance de lo dicho por Marx y Engels. No se intenta explicar o discutir sino que más bien se plantean cuestiones de forma, o relativas a la arquitectura o el modo como está construido el texto independientemente de que lo que éste diga sea interesante o no. Indicar cómo está construido el texto no es nulo para ir reconociendo el terreno. Pero este procedimiento no es suficiente y evade el contenido.

Me interesa explicar para qué sirve algo que aparentemente no presta ningún servicio. Pues lo que sirve es, más bien, saber cómo vamos a abolir el modo de apropiación capitalista y cuál es la manera correcta de hacerlo. Es decir, se trata de discutir problemas de contenido, cuestiones como la de qué significa que el proletariado va a abolir la lucha de clases no obstante que él mismo es una clase y también habrá de dominar.

Sin embargo, aunque uno quisiera que se explicaran cuestiones de contenido, el tipo de acercamiento que intenta ver cómo está construido y entender su arquitectura —no tanto los muebles en su interior— porque se quiere construir un texto propio, producir uno mismo un argumento comunista. Ver cómo está construido un anterior argumento comunista sirve para conformar una práctica y una concepción del mundo. ¿Cómo le haría yo para escribir un texto comunista? ¿Cómo están escritos, cómo se producen los textos comunistas? Es lo que me interesa: ¿cómo se produce el comunismo?

Además, esto sirve para analizar de manera detallada el texto escrito por Marx aunque no se tenga la intención de

producir un nuevo texto, sino sólo abordar cada uno de los contenidos del argumento de Marx sin pasar por alto ninguno. Por ejemplo el proletariado habrá de abolir todas las clases y, no obstante que su despliegue va a ser necesariamente violento, ¿por qué sin embargo, va a abolir toda violencia?

Estos contenidos pueden ser dilucidados si los situamos en su contexto. Para eso sirve el análisis de la *estructura argumental* del texto o establecer el modo como está construido, pues esto permite definir el papel que cumplen las palabras o reconocer si son importantes o secundarias, en qué medida y dentro de qué argumento vienen dichas.

En el capítulo I del *Manifiesto comunista* se indica cómo la sociedad burguesa va estableciendo el modo de apropiación que le es correspondiente y para ello se habla de “Burgueses y proletarios”, pero también se habla de esta relación en el capítulo II, cuyo título es “Proletarios y comunistas”. Se habla de *todo* en cada *parte*, o bien de la burguesía en tal y cual capítulo, o del proletariado, en éste y en este otro, etcétera. Sin embargo, al situar nítidamente dos grandes partes del texto se indica que el argumento sobre la burguesía en la parte del proletariado es lo secundario, no lo principal, y sólo funge como condición de unas subsiguientes cosas que se dicen sobre el proletariado. No hay que entender que las frases tengan el mismo peso específico cuando hablan de la burguesía en general que cuando hablen de la burguesía en la primera parte del texto. Hay que entender las frases de manera distinta en cada caso. Este es un ejemplo para mostrar cómo el esclarecimiento de la estructura argumental del texto sirve para entender el contenido de lo que se está diciendo dentro del mismo y delimitar bien en detalle qué significa cada argumento y la jerarquía que tiene respecto del resto de argumentos, qué es lo principal y qué es lo secundario.

Después de que se han intentado diferentes maneras de observar la estructura argumental, del texto, hay que indicar la *conexión entre estos argumentos o entre la forma de exponer y el contenido que se expone*, o, por lo menos la conexión de la

forma de la exposición con el título que Marx le da a la parte que corresponde al contenido expuesto.

Por ejemplo, Marx habla de burgueses y proletarios. ¿Por qué si se va a hablar de burgueses y proletarios se nos habla de ellos en la manera en que se habla? Es decir, se nos habla de muchas cosas que *no* son ni burgueses ni proletarios; por ejemplo, el descubrimiento de minas de oro en California, la construcción de vías de ferrocarril, etcétera. ¿Qué tiene que ver eso con la burguesía y los proletarios? El desarrollo de la máquina de vapor y el desarrollo del Estado, etcétera, son cuestiones que no parecen tener que ver con la burguesía. El lector podría decir: yo esperaba una definición de burgueses y proletarios, que me dijeran, por ejemplo, cuántos burgueses hay, dónde viven, en qué país. Pero se habla de países y de otras cosas. No está claro, entonces, por qué el título del capítulo en cuestión dice “Burgueses y proletarios”. Quizá el lector podría pensar que tiene ante sus ojos un falso concepto de lo que debería estar explicado en el texto.

En primer lugar, Marx dice “Burgueses y proletarios” y no va a tratar primero de unos y luego de los otros, o de las dos cosas aisladas y sólo ligadas externamente; por ejemplo, al modo de la carne y el plato en donde está servida. Aunque uno soporta a la otra, ambos objetos están ligados externamente. En algún momento podemos tomar el plato y guardarlo en el armario. Lo mismo sucede con la carne; podemos meterla al refrigerador y subsistirán carne, por un lado, y plato, por el otro. Pero en el texto del *Manifiesto comunista* se dice “burgueses y proletarios” como si ambos fueran uno. Esto es, los dos elementos están *relacionados internamente*, hay una *relación de esencia* entre ambos.

Explicitemos lo que significa la *y* que vincula a los burgueses y los proletarios. El título, entonces, debe decir: “relación de interioridad entre burgueses y proletarios”. Aquí, la *y* tiene un peso filosófico muy alto, pues significa relación de interioridad entre dos términos.

Cabe, pues, explicar qué significa para Marx “relación”. El problema de qué es una relación es el *problema* del capítulo I del *Manifiesto comunista*. Este capítulo trata acerca de la relación entre burgueses y proletarios; pero al mismo tiempo se describe el *campo de batalla* en el que se batan la burguesía y el proletariado. El concepto *campo de batalla* va dentro del concepto de *relación*. Incluso aunque no haya batalla hay campo de juego. Como si dijéramos, la *relación* entre un jugador de tenis y otro jugador incluye el campo de tenis. Pareciera que estos hombres de pantalones cortos, camiseta y raquetas tienen una relación afable entre ellos y han decidido jugar, pelear por un cierto trofeo, que ésta es su relación en tanto jugadores y que el campo es algo distinto de ellos, un objeto diferente de ellos. Pero al referirse a la relación entre burgueses y proletarios Marx dice que el objeto constituye a la relación objetiva, es anterior a la misma. Marx nos advierte que no podemos jugar a que la burguesía y el proletariado se relacionan independientemente de la riqueza.

Tal es la proposición de la burguesía: “yo soy libre, tú también”. Pero la pregunta que haría un proletario sería “¿por qué tú tienes dinero y yo no?, ¿por qué tienes territorio y yo no?” El objeto, el campo de batalla, la riqueza, es inherente a la relación. Los jugadores de tenis no se definen fuera del campo de tenis sino en y a propósito del campo de tenis. El concepto de campo de batalla o campo de juego es anterior al concepto de relación, lo mismo que el concepto de objeto y el de riqueza.

Se trata de la relación de dos sujetos: burgueses y proletarios, pero el concepto de objeto o de riqueza es anterior al concepto de relación entre sujetos, como lo es igualmente el de *mediación*. Como si la pelota de tenis definiera a los jugadores y no fuera algo exterior a ellos, sino que la mediación que es la pelotita los definiera interiormente. El concepto de *mediación* es anterior al de *relación*. Conforme avanza el juego va cambiando lo que está en medio. A veces, la mediación es la pelota o, como cuando el mago Merlín combate y se transforma de repente en ratón o león, o bruja y dragón. La mediación va

transformándose en el curso de la lucha. Así pues, *mediación, instrumento, objeto, campo de juego o de batalla*, son conceptos no exteriores sino interiores, que definen lo que es *relación*; son premisas de ella y, luego, aspectos constitutivos de la misma. Aunque, ciertamente, todos esos conceptos sólo tienen sentido pleno *dentro* de la relación.

Otro concepto más complicado es el de *desarrollo*, y, precisamente, como inherente al concepto de relación. Uno creería que lo que va a observar son burgueses y proletarios. Pero, de pronto, los burgueses y los proletarios empiezan a transformarse, ya no tenemos lo mismo. Habrá que hablar de empleados y de ejecutivos, o de junta de administración de la empresa, pero ya no de capitalistas o de burgueses. Los burgueses ya no son los mismos que antes.

Ya sabemos por qué piensan así los burgueses, es decir, por qué conciben la relación *sin* desarrollo. Cada vez que los burgueses discuten el problema social sustraen el problema de la riqueza, el asunto de quién es dueño del campo de batalla. Por este camino definimos la relación presente no obstante que la misma ya está definida previamente. En efecto, el burgués dice que nos relacionamos por voluntad y contractualmente, aunque ésta es una definición segunda o tercera. La verdadera definición de la relación está dada por el hecho de que tú eres el dueño del campo de batalla, esto está *predeterminando* el hecho de que tú quieras definir las cosas formalmente (por ejemplo, jurídicamente). Porque, en efecto, si quisiéramos definir nuestra relación en esencia habría que comenzar preguntando: ¿por qué no participamos de la misma cazuela? ¿Por qué no participamos los dos del objeto? Tú sólo quieres definir la relación formalmente, *a posteriori*, haciendo caso omiso de la relación preestablecida.

Ya se ve por qué a la burguesía le interesa hacer entender el concepto de relación de esta manera y por qué nos hace creer que la palabra relación no tiene que ver con objeto, campo de batalla o de juego, instrumento, o con la dimensión de

desarrollo; esto es, que no tiene que ver con que los términos se transformen.

Esto ha servido de mucho al capital. De repente, por el desarrollo, sugiere que ya no hay proletarios y tampoco burgueses, por lo tanto, que ya no hay lucha. Ahora —se dice— estamos en la sociedad postindustrial. El problema dejó de ser el proletariado. Pues bien, obsérvese que el concepto de desarrollo no interviene en estas conceptualizaciones empiristas, formalistas, etcétera; en éstas más bien hay discontinuidad entre lo que pasa en el siglo XIX y lo que pasa en el siglo XX; ya no sirven las mismas leyes, directrices, metas. Este tipo de pensamiento y sus definiciones sirven para destotalizar a la conciencia. Así se destotaliza el concepto de relación hasta que se lo deja sólo, casi reducido a su última expresión; como si los jugadores estuvieran sólo en la autodeterminación y nadie los viera con la raqueta, en el club. El asunto en cuestión está monopolizado, privatizado.

La burguesía tiene la necesidad de destotalizar los conceptos porque así destotaliza la conciencia y al hacerlo destotaliza al sujeto respecto del objeto. Se trata de separarte de la riqueza y de que aceptes esta situación como normal y a partir de ahí manifiestes tu voluntad. Así, por ejemplo, en 1988 Carlos Salinas de Gortari dijo a los profesionistas: “que se expresen sus voluntades” y ellos podrían haber dicho, por ejemplo: “quiero pan y trabajo”. Pero a Salinas de Gortari se le olvidaba que las palabras están trucadas de antemano, pues de antemano está predeterminado el campo de batalla, de antemano él tiene equipo y nosotros no. Pero él dice que hablemos, que tratemos de definir por *voluntad*; no quiere ver *necesidades* y cuando uno las nombra él no las ve.

De esta manera se olvida el problema del desarrollo y de las transformaciones que la burguesía y el proletariado tienen en el curso del desarrollo histórico no obstante lo cual sigue siendo relación entre proletarios y burgueses. No hay ningún término nuevo; hay burgueses y proletarios, pero en curso de transformación formal o de forma de cada uno de los términos.

También el concepto de *conexión* tiene que ver con el de relación. Por ejemplo, *conexión formal*. Las leyes y la forma de relación son inherentes al concepto de relación, al contenido dentro de la relación. El contenido de la relación entre burgueses y proletarios es, por un lado, la burguesía, y, por otro lado, el proletariado. Así pues, el problema del contenido es lógicamente inherente al concepto de relación, no puedes definir relación sin hablar de contenido. La palabra alemana para decir relación y contenido es *Verhältnis* (lo que se sopesa, lo que cargas o llevas dentro, lo que portas, aquello que tienes), así que lo que establece la tensión para sostener o cargar algo se dice *Verhältnis*.

También recordemos las *tendencias*. Las relaciones, los campos de batalla, el desarrollo, manifiestan una tendencia, un cierto camino aún no terminado pero que apunta hacia allá. Cuando el capítulo I del *Manifiesto del partido comunista* habla de la relación de burgueses y proletarios, habla de desarrollo burgués, de capitalismo e instrumentos de producción; de Estado, política y economía de la burguesía; de cómo vive el proletariado y cómo podría vivir, qué tipo de clase es y cómo se encuentra sometido; cómo triunfa y pierde, cómo, en el curso de esta constante pérdida, sin embargo, va quedando algo, pues este conjunto de determinaciones le corresponden al concepto de *relación*.

Ahora interesa observar que el concepto de *contradicción* también va con el de relación, pues se trata de una relación de contrapuestos: la burguesía y el proletariado. A Marx y a Engels no sólo les interesa observar la contraposición⁷⁰ sino qué *papel* juega cada uno de los polos dentro de la relación; qué papel le corresponde al proletariado dentro de la relación de burgueses y proletarios, cuál es en ésta el polo dominante, y cuál es el polo dominado y, entonces, rebelde, y si puede triunfar. Cuando Marx y Engels abordan el concepto de relación

⁷⁰ *Cfr.*, para una explicación y un deslinde explícitos de Marx al respecto, *La Sagrada Familia* (1844), capítulo IV, §4 “Proudhon”.

entre burguesía y proletariado les interesan estos aspectos internos.

Ciertamente, el concepto de *triunfo* también es un concepto inherente al concepto de relación, lo mismo que el concepto de *lucha*, el concepto de *dominancia*, de *dominado* y *dominante*. Esto es distinto respecto del campo de juego entre tenistas. Cuando atendemos a ver quién gana en este juego, partimos de que los dos son iguales, tienen los mismos instrumentos y, reglas. Pero en la sociedad burguesa esto sólo formalmente es cierto, porque realmente sólo uno de los contendientes tiene raqueta y el otro no. Así, pues, hay un *desequilibrio interior* en la relación; es una relación interiormente desequilibrada. Sin embargo, aunque hay un *polo dominante* y otro *dominado*, éste está al mismo tiempo en posibilidad de levantarse. El concepto de *rebeldía* es, pues, inherente al concepto de relación.

Finalmente, digamos que la totalidad de los conceptos inherentes al concepto de relación o la *totalidad del concepto de relación* es idéntico al concepto de *revolución*.

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para que haya una revolución comunista? Para dar respuesta a esta pregunta tengo que exponer la relación entre burgueses y proletarios porque la revolución comunista no es sino la espuma, la parte culminante y que redondea a toda la relación de burgueses y proletarios. El concepto de revolución engloba al de relación social, especialmente, de la relación de burgueses y proletarios.

En *La Sagrada Familia* Marx subraya que no le interesa simplemente ver que existe antagonismo en la totalidad social burguesa, sino que le interesa observar qué papel juegan dentro del antagonismo cada uno de los polos, la burguesía y el proletariado. Pues bien, en el *Manifiesto* se expone tematizadamente esta tesis.

El capítulo I del *Manifiesto comunista* comienza con la frase: “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases.” ¿Por qué se dice esto?, es

decir, ¿por qué se habla de algo aparentemente externo a la burguesía y al proletariado, aparentemente externo a la sociedad burguesa, si de lo que se nos va a hablar es de ella. O bien, ¿por qué se alude a la relación total revolución comunista si, aparentemente, no se nos iba a hablar de ella? Cierto que la sociedad burguesa tiene un gozne con esta tesis pues también la sociedad burguesa es una lucha de clases. Pero preguntemos, entonces, además, ¿por qué meter al todo de la historia cuando sólo se iba a hablar de una parte? Uno podría creer que esto es escribir haciendo trampa con el argumento.

En los *Manuscritos de 1844*, en un pasaje que se titula “Propiedad privada y comunismo”, Marx dice que el comunismo es “la superación o realización de la historia” y que “tiene, además, la conciencia de ser esta superación” o realización; superación de sus errores, de sus deficiencias; realización de sus esencias. Así pues, esta tesis se pone en escena en el capítulo I del *Manifiesto comunista*: toda la historia está siendo vista por los comunistas. Los comunistas son la superación de toda la historia de lucha de clases y además tienen conciencia de serlo.

Justamente lo que vemos es la puesta en escena del papel de los comunistas en tanto la superación/realización de toda la historia. Pero esto corresponde a los comunistas. ¿Por qué se habla de ello si se va a hablar de burgueses y proletarios? Es que Marx y Engels representan el papel de los comunistas en el curso de la relación de burgueses y proletarios; por ello presentan al capitalismo como *síntesis* de todas las sociedades antagónicas y, entonces, a la revolución proletaria como superación de esta síntesis. Si la revolución comunista destruye a la sociedad burguesa, con ello destruye el conjunto de condiciones sobre las cuales la historia se ha erigido hasta hoy.

Ahora bien, la burguesía —si queremos hablar de burgueses y proletarios— tiene dentro de sí un huesito o esencia que no se ve, pero lo tiene dentro y escinde la conexión de esta clase social con el resto de la historia o le permite pretender que no está enlazada con ella. En el primer renglón del *Mani-*

fiesto se expone el huesito que no se ve. El texto de “Burgueses y proletarios” comienza por lo que no se ve de la burguesía, por aquello completamente esencial y que pasa desapercibido. Se quiere hablar lo esencial de la relación de la burguesía y el proletariado. No se trata de si visten harapos o si son gordos o delgados, sino de por qué hacen lo que hacen. Los conceptos se van transformando pero, eso sí, permanece la negatividad de los hechos, pervive la lucha de clases y la opresión de los obreros y oprimidos. Los conceptos mantienen su problematicidad esencial, eso que todavía hay que resolver.

Mediante el concepto de *revolución* se redondea el concepto de relación, por ello interesa observar *revolución de qué*. Ese qué es la síntesis de toda historia. Los comunistas —esos que se manifiestan— son quienes tienen conciencia de esta síntesis. Cuando los comunistas describen quién es la burguesía y quién es el proletariado, lo hacen de manera aparentemente esquizofrénica, pues comienzan por hablar de toda la historia. Es que ellos, los comunistas, tienen conciencia de lo que es este momento actual y de que ellos son la superación de este momento actual y de toda la historia. Presentan las cosas de manera que no son como comúnmente las miras, sino como se verían desde el punto de vista de su superación y también de su realización. Porque ambas cosas de algún modo se conectan. Es más, incluso cuando los comunistas te hablan de cosas profundas, esotéricas, te hablan como si éstas fueran palpables.

Por ello siempre entiendes el texto del *Manifiesto* conforme avanzas en la lectura y cuando lo vuelves a leer algún tiempo después entiendes nuevos significados. A lo mejor no conoces ciertos referentes pero el conjunto es claro. La perspectiva realizadora y superadora trascendente es dual. Hay que elevar la conciencia más allá de la letra, hay que establecer muchas preguntas en torno a por qué está escrito así, porque sólo por ese camino encontraremos las claves.

Quien me habla es un comunista; así pues, hay que preguntar por qué los comunistas hablan así de la historia como

de algo que tienen enfrente a-la-mano. Pero eso no es cierto, en realidad ellos son producto de la historia. Sin embargo, dicen: “aquí está la historia” y ésta ha sido de lucha de clases. Sí, cuando abres el libro te invitan y dicen “aquí está la historia y tú estás dentro de ella”. De repente te ponen ante un objeto que sería casi imposible de comprender. El esfuerzo de comprensión que exige la lectura de los primeros párrafos es inmenso. Yo vivo cotidianamente y lo que me rodea es palpable, pero, si me dicen: “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases”, eso no es palpable, pues no conozco esas sociedades. El sujeto que escribió esto, entonces, no es un primate sino que mantiene con los objetos ciertas relaciones mucho más desarrolladas, más complejas, más mediadas. Se trata de un tipo especial de sujeto. No todos los seres humanos se comportan así; más bien, la mayoría se comportan con las cosas como con los cacahuates y con el plátano, como debieran; o sea, se los comen.

En el primer renglón nos encontramos de repente con un esfuerzo muy grande de toma de conciencia, con un producto destilado de la cultura europea, y nos lo encontramos como si fuera fácil comprender que “la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases”.

Bien podría ser, por ejemplo, que cuando yo llegara a elaborar una idea clara pudiera esconderla, pues es *mí* idea, la guardo para que no me la vayan a robar, es mía. Este razonamiento mezquino contrasta con la primera frase de los comunistas en la que se ofrece una magna idea, te la dan para que entiendas toda la historia y te la dicen fácilmente, sin rodeos ni siquiera un “indaguemos por la historia”, sino que se presenta como un “ahí está la riqueza auténtica”. He aquí un comportamiento dadivoso, libérrimo, creen en ti, creen que puedes entender estos dos renglones, que su comprensión es algo evidente y humanamente posible. Como si Marx y Engels dijeran: “¿por qué no les vamos a decir a nuestros lectores qué es la historia?” Todo el texto es un texto que da respuestas; incluso cuando pregunta entrega, responde.

Este contenido que acabo de indicar como *relación* entre burgueses y proletarios es lo que explica la estructura o la forma argumental que hemos observado, es decir, este tipo de arquitectura donde, por un lado, se habla de desarrollo, de instrumentos, de productos, de Estado y condiciones de dominación burguesa, y, por otro, de proletarios y de cuestiones de crítica de la economía política (del capitalismo) y de materialismo histórico (crítica de la historia en su conjunto).

El concepto de *relación* social, redondeado bajo el concepto de *revolución*, y lo que describe el concepto de *relación entre burgueses y proletarios* no es otra cosa sino la *sociedad burguesa*, es decir, configurada como relación sujeto / sujeto, relación proletarios / burgueses. Esta relación es un objeto total que se llama sociedad burguesa, pero que está en movimiento, que incluye dentro de sí a cierto tipo de sujetos de comportamiento y calidad peculiares, cada uno de los cuales juega un papel distinto dentro de la sociedad, tiene un futuro distinto. Unos pueden ser los sepultureros y otros los sepultados. La historia ha sido, pues, de dominados y dominadores; ahora, será la de los sepultureros y los sepultados. Y, al fin, todos serán libres.

Al abordar la relación de burgueses y proletarios como sociedad burguesa, se aborda, al mismo tiempo, a la sociedad burguesa como condición de posibilidad de la revolución comunista. El capítulo I aborda las *condiciones de posibilidad de la revolución comunista*; de eso quieren hablar los comunistas. Este es el *Manifiesto* de los comunistas y dicen: “queremos hacer la revolución.”

A través del texto habla un comunista y dice —en el primer capítulo—: te diré las condiciones de posibilidad, esto es, la *necesidad* de esa revolución”, y —en el capítulo II— te diré qué es lo que queremos hacer.

La estructura del texto está determinada por las implicaciones que se juegan en la conexión entre los conceptos de relación entre burgueses y proletarios, sociedad burguesa, transformación, posibilidad de sociedad comunista. La socie-

dad burguesa es lo mismo que la riqueza burguesa o es vista como riqueza o como instrumento de los proletarios para construir su propia sociedad.

Es decir, si volvemos al ejemplo del tenis, se trata de señalar cómo van a usar la pelotita los comunistas. La mediación de la que habla el burgués es el dinero y el contrato establecido entre burgueses y proletarios. “Nuestra conexión —dice— es el contrato mediante dinero. Tú entregas trabajo y yo dinero. Esa es la única pelotita del juego.” De repente, los proletarios —por cuanto reconocieron que se encontraban en un juego desigual, dijeron: “la verdadera pelotita es toda tu sociedad”, toda la riqueza burguesa, pues yo la he producido y es la que voy a utilizar como instrumento o mediación para construir mi propia sociedad”. Los proletarios se rehusan al juego burgués prefiriendo jugar con otros hombres libres. Pero requieren de toda la sociedad, sólo así podremos hacer otro juego distinto.

Esto es lo que está presente en el primer capítulo del *Manifiesto comunista*: la pelotita, es decir, la sociedad burguesa como condición de posibilidad, o la relación de burgueses y proletarios como condición de posibilidad de la revolución comunista. Esta relación, en tanto objeto e instrumento de la acción revolucionaria, incluye el modo como se usan los proletarios a sí mismos para hacer esa revolución y el modo como deben usarse para autodestruirse en tanto sometidos para, así, autoperfeccionarse, para efectivamente llegar a ser revolucionarios y hombres libres.

A diferencia de la constitución jurídica de la sociedad burguesa, cuando define al hombre libre en términos estáticos y formales sólo son hombres libres los que se embarcan en el proceso de liberación más allá de los márgenes históricos (económicos, sociales, políticos, culturales y cotidianos) en los que rige tal constitución.

¿QUÉ QUIERE DECIR QUE EL PASADO DOMINE SOBRE EL PRESENTE EN LA SOCIEDAD BURGUESA?

Cuando se habla de *trabajo vivo* se entiende claramente que se trata de la fuerza de trabajo de los obreros, esto es, de gente viva que se enfrenta a algo que se llama *trabajo muerto*, capital, riqueza objetiva. Este último se llama así trabajo muerto porque las máquinas han sido producidas, es trabajo puesto bajo la forma de objeto, es trabajo objetivado o pretérito, ya muerto, es decir, trabajo que queda sepultado en el objeto.⁷¹

El trabajo vivo está actuando, es un trabajo en presente; el trabajo muerto está en pretérito. Para los capitalistas es más importante el trabajo muerto, es decir, sus cosas, sus máquinas, sus medios de producción. Es la perspectiva del trabajo objetivado que se hace valer a través de su propiedad, y en ella el pasado domina sobre el presente, lo actuante, el futuro. Toda perspectiva futura queda recortada al tamaño de la máquina, del dinero. El producto domina al productor.

Toda la vida queda dominada por la muerte no sólo en el sentido de que la actividad humana está dominada por las cosas que produce, como cuando el burgués dice, expresando simplemente el punto de vista objetivo propio de su función en tanto propietario capitalista de dinero: “me interesa más tener dinero que ver que la gente no muera de hambre; ¡eso me tiene sin cuidado!”; sino que la muerte domina sobre la vida por-

⁷¹ Los conceptos de trabajo vivo y trabajo muerto los ve Marx en 1847 en “Trabajo asalariado y Capital” para explicar el proceso de explotación del obrero (trabajo vivo) por el capital (trabajo muerto) Esas ideas presciden la redacción del *Manifiesto del partido comunista*.

que estas condiciones objetivas de opresión operan mediante el terror. Te aterrorizan par constreñirte a lo que debes hacer.

De hecho, la construcción de armas, de bombas atómicas que pesan sobre la vida, se desarrolla febrilmente en el capitalismo. Los cálculos que se hacen de lo que cuesta el aparato armamentista de las naciones —no sólo el nuclear— demuestran que este monto pagaría la deuda externa de todos los países. Sin embargo, esta comparación no parece venir a cuento sino que se siguen haciendo bombas. En ese sentido, la muerte domina sobre la vida como el capital domina sobre el trabajo vivo; en general, la perspectiva del pasado domina sobre la del presente y la del porvenir.

Este fenómeno se debe básicamente a la debilidad de las fuerzas productivas y no sólo al interés del capital o de los burgueses. Ellos hacen valer este interés, pero éste aún es el de toda la sociedad porque todavía no hay fuerzas productivas suficientemente poderosas para evitarlo. Como cuando te dicen: “mucho cuidado y rompes el jarrón; el jarrón es más importante que tú”, o bien, “no caigas en el error de pensar que un cierto conjunto poblacional es más importante que la riqueza acumulada de una empresa”.

Recordemos el terremoto del 19 de septiembre de 1985 en México, cuando preferían rescatar las máquinas mejor que a las costureras. Este no sólo es el interés de los burgueses, —quienes, por supuesto, lo hacen valer cruelmente— sino que deriva de ciertas condiciones materiales. Sacar las máquinas significa producir en otro lugar; en cambio, rescatar a las obreras no tiene mucho caso porque éstas sobran. Sacar las máquinas y dar trabajo a otras obreras en otro sitio es más vital para la sociedad que sacar a estas obreras sepultadas. Sin embargo, ésta es una decisión muy difícil que tuvo que tomar alguien a quien le interesara más la riqueza objetiva que las gentes desconocidas que se encontraban bajo los escombros. El hecho aparece como cosificación.

La misma escasez de las fuerzas productivas impone el interés general de la sociedad en acumular más fuerzas produc-

tivas. Así entonces, lo muerto aparece como dominando sobre lo vivo en vista de preservar ciertas condiciones escasas de vida. Esta necesidad histórica general la va a representar una clase y ésta lo hace sólo bajo la condición de ser dominante. Como si las clases dominantes le respondieran a la historia: “Sí, me ocupo del asunto, pero que me toque la mejor parte del pastel.”

Esto se ve claramente en las comunidades precapitalistas. Los dirigentes elegidos por todo el pueblo, los principales, ¿qué hacen, además de mandar? Durante mucho tiempo la tarea de las clases dominantes era repartir los dones, hacer el potlach, quedándose cierta cantidad de riqueza, poder y prestigio. Estas clases están dispuestas a hacer este tipo de acción si al mismo tiempo se quedan con algo en retribución. Pero no sólo hacen esto sino deben llevar a cabo la acción más negra de elegir a los muertos, suprimir cierto número de individuos.

El principal dice quiénes deben morir. Esta tarea es muy difícil para los seres humanos pero tiene que ser llevada a cabo porque no pueden sobrevivir todos con fuerzas productivas débiles frente al campo natural de escasez. Hay que llevar a cabo esta elección de muertos; es impersonal pero algunas personas la tienen que actualizar y éstas llevan a cabo esta labor negra sobre la base de llevarse una buena tajada y de cosificar e insensibilizar su conciencia.

Dice Marx (en *La Sagrada Familia*, 1844)⁷² que los proletarios viven la misma enajenación que los burgueses, nada más que los proletarios la viven como negación de sí mismos y los burgueses como afirmación de vida. Los proletarios no dominan los medios y se enfrentan contra los fines; mientras que los burgueses, haciendo todo esto, realizan sus fines, viven en grandes casas, con mujeres y riqueza.

Los proletarios, viviendo la misma enajenación, viven en la miseria.

⁷² Cfr. Capítulo IV 4: “Proudhon”.

De tal suerte, la burguesía se sigue encargando de llevar a cabo esta labor histórica negativa escasa; mientras que, por otro lado, acapara la mayor parte de riqueza sin redistribuirla.

Esta función precapitalista de la clase dominante —la redistribución festiva de la riqueza— se ha perdido, aunque todavía se distribuye. Por ejemplo, cuando se organizan festivales, la Compañía Coca-cola hace donaciones sobre la base de promover la venta de sus productos. No obstante, cada vez está más restringida esta función precapitalista. De todas maneras permanece la función, aquella que no parecía básica, pero, en verdad, era la más básica: la de elegir los muertos, la más sangrienta. Esta función está adscrita a la preservación y acumulación de la riqueza objetiva del capital, en este caso, al trabajo muerto.

Sin embargo, conforme el proceso de acumulación de capital se vuelve sobreacumulativo o sobreabundante, crece la irracionalidad global del mismo. Por lo tanto, el proceso que designa quién muere y quién no se exagera y deviene un proceso antihumano y antisocial, necesario sólo para garantizar y regular la acumulación de capital. Pero, como ésta misma es cada vez más desequilibrada, se le contraponen sus propias necesidades. La muerte es cada vez más miserable y gratuita, de formas crecientemente atroces y repugnantes, y cuanto más exacerbada y extendida, su apariencia es más normal y aterradorante.

Crece la violencia contra la clase obrera y contra la humanidad en aras de preservar una riqueza existente cuya dinámica metabólica es cada vez más caótica. Esta tendencia apunta a poner radicalmente en cuestión el estatuto de sujetos sometidos tensándolo al extremo.

Llegado al punto en que esta función es superflua y se sobrevive a sí misma por interés privado de la clase burguesa, acontece una concentración de violencia en exceso que sólo puede removerse con violencia.

SOBRE EL PROBLEMA DE LA VIOLENCIA

Importa notar que en el *Manifiesto Comunista* se hable no sólo de violencia sino de violencia necesaria.

El movimiento revolucionario es necesariamente violento en el momento en que va a lograr sus objetivos. Puede haber momentos no violentos, mediadores o iniciales; pero una vez que habrá de ser logrado un objetivo parcial redondo del movimiento proletario, o que la lucha alcance un momento global —por ejemplo, el derrocamiento del orden social existente—, ahí necesariamente aparece la violencia física, corporal de unos hombres contra otros; no sólo de unos hombres —los proletarios— contra las condiciones materiales, sino de unos hombres contra otros, de una clase contra otra clase. Esto sucederá, se dice, con necesidad, será así necesariamente; no si quieren o no los proletarios, no si quieren o no los burgueses, no si quieren o no los comunistas, sino que forzosamente va a haber violencia física.

Es de interés intentar dar razón de esta necesidad, no sólo del hecho empírico, sino de por qué es que necesariamente va a haber violencia.

Podemos distinguir dos planos. Por un lado, el plano según el cual ya la unidad de la clase proletaria constituye un hecho violento chocante *para* la clase burguesa. El hecho pacífico, la unidad de acuerdo y acción de la clase obrera, este hecho de comunitareidad es, sin embargo, para la clase que constituye la violencia organizada del sistema, para la clase burguesa, un hecho violento de por sí.

La clase burguesa es una clase completamente desquiciada. Para ella lo que es pacífico, comunitario, solidario y positivo significa un hecho maléfico, violento. Cada vez que ve unidad entre los sujetos ve que pelagra el objeto, la propiedad. Como la burguesía es una clase completamente cosificada, presa o anclada en el objeto, no soporta ver la unidad de formas comunitarias.

Pero éste no es propiamente el nivel específico de violencia del que habla el *Manifiesto comunista* aquí no se habla de la violencia *para* la clase burguesa sino de aquella violencia que es *en sí y para sí*. No de lo que es violencia para los ojos de la burguesía sino de aquella que va a ocurrir objetivamente. No sólo se trata de que los proletarios se organicen pacíficamente y los burgueses vean este hecho como algo violento, sino de que los proletarios van a tomar las armas y combatirán contra la burguesía; no siempre —repito—, pero sí en el momento de lograr los objetivos.

Por supuesto, se entiende que va a haber violencia porque existe una forma de propiedad basada en la escisión, la cual es la primera violencia operada contra el ser social originariamente comunitario. Así, el hecho de que exista propiedad privada propicia que la burguesía necesariamente no oiga razones; entonces, necesariamente, habrá enfrentamiento violento. Dicho más vulgarmente, los burgueses van a defender sus intereses y no van a soltar su propiedad. Se les tratará de convencer de que es mejor para la humanidad, pero como no van a soltar sus propiedades obligarán a quitárselas (*Cfr. Del socialismo utópico al socialismo científico*, de Engels, donde se dice por qué va a haber revolución violenta).

En casos excepcionales habrá acciones pacíficas de logros significativos. Pero hablamos del caso general; esto es, que el proceso en general va a ser violento aunque puede contener algunas particularidades pacíficas. Se dice, entonces, que los capitalistas están anclados a sus intereses particulares, escisorios, cósmicos, y no van a hacer caso de la humanidad, de las necesidades de los sujetos, de lo que es bueno para los hombres y para los proletarios. Necesariamente va a haber violencia debido a este hecho estructural de la sociedad burguesa, por ser ésta la sociedad de la violencia organizada entre sujeto y objeto, por constituir el sistema de expropiación de los productores.

En efecto, la sociedad burguesa está construida sobre una violencia previa operada contra todo el sujeto social a favor de

la clase que monopoliza los medios de producción. Porque existe este hecho estructural violento, que cosifica las mentes de los burgueses y las ancla a los objetos sin interesarles qué les ocurra a los sujetos o, en otros términos, en tanto que la clase burguesa es o constituye la personificación del capital, de la cosa apropiada privadamente, por ese motivo, va a haber enfrentamiento violento si lo que se quiere fundar es una sociedad humana.

ACUMULACIÓN DE CAPITAL Y REVOLUCIÓN COMUNISTA

(EL MANIFIESTO DE LOS PLEBEYOS, DE GRACO BABEUF Y
EL MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA)

1. El movimiento dialéctico de la relación entre acumulación de capital y revolución comunista hay que entenderlo como el movimiento de la afirmación de un polo positivo frente a la existencia de un polo negativo. Durante un cierto momento la acción del polo negativo es funcional al crecimiento del polo positivo. La acción proletaria es funcional para que crezca la acumulación de capital tanto dentro como fuera de la fábrica. Incluso al intentar hacer la revolución el proletariado sigue propiciando el crecimiento del capitalismo porque el mero intento de hacer la revolución no implica el triunfo de ésta sino que el capitalismo se vaya perfeccionando.

Debemos considerar tres parámetros. Uno es el de lo positivo, otro el de lo negativo y otro más el de un tipo de negatividad peculiar que es el de la trascendencia, aquello que, visto globalmente, significa el triunfo de la revolución comunista. Pero la trascendencia puede ser vista también parcialmente. Por ejemplo, Marx y Engels hablan de una serie de doctrinas socialistas y comunistas que son pseudotrascendentes porque no rebasan los marcos del capitalismo, mientras que la doctrina que presenta el *Manifiesto del partido comunista* es socialista científica y es auténticamente trascendente no obstante que la revolución comunista no ha triunfado.

El comunismo que se expresa en el *Manifiesto Comunista* es un hecho particular que ya es trascendente. A continuación vamos a observar ahora como se juegan en cada uno de los capítulos del *Manifiesto* esos tres parámetros referidos arriba.

El capítulo I, “Burgueses y proletarios”, explora lo positivo y lo negativo. Recorre ambos extremos. El polo positivo es la burguesía, el polo negativo es el proletariado.

El capítulo II, “Proletarios y comunistas”, se sitúa en el interior de lo negativo pero va desde lo negativo hasta lo trascendente. El proletariado es el polo negativo de la sociedad burguesa. En el seno de este polo negativo se posibilita el surgimiento de un polo trascendente, de algo que *positivamente* esté más allá de la sociedad burguesa en todo o en parte. De esa manera se puede romper el cerco de la acumulación de capital. La revolución comunista deja de estar sometida a la acumulación de capital si bien todavía no triunfa, pero se le insubordina, pone elementos trascendentes que el capitalismo sólo a posteriori podrá — si bien le va— integrar y que, en todo caso de inmediato lo rebasan.

El capítulo III “Literatura socialista y comunista”, va desde lo pseudotrascendente —estas diversas corrientes socialistas y comunistas que en verdad no logran trascender el sistema— hasta lo positivo, es decir, se descubre cómo estas pseudotrascendencias son reconducidas a afirmar distintos aspectos del capitalismo, pretenden superarlo, pero en verdad sólo afirman una parte contra otra, un aspecto frente a otro del propio capitalismo; se ven sometidas por la acumulación de capital ya a nivel teórico al intentar hacer la revolución.

El capítulo IV, “Actitud de los comunistas ante los diferentes partidos de oposición”, avanza desde lo negativo intranscendente hacia la trascendencia real. Estos distintos partidos de oposición constituyen una negación que no trasciende al sistema; sino que es intranscendente y funcional con el sistema capitalista; sin embargo, es ya una negación. Los comunistas que quieran realizar la trascendencia, la revolución que supere los límites del capitalismo, ¿Qué actitud van a tener frente a estos partidos de oposición? ¿Pueden aliarse con ellos para su trabajo trascendente?

Podemos ver las cosas también del siguiente modo. El capítulo III indica *cómo* es que el ideal irreal, no realmente realizable ni verdaderamente comunista trascendente, enajenado porque queda preso en la realidad dada, no es un ideal irreal por ser pura imagería sino que es irreal por quedar preso en

lo empíricamente dado de la realidad capitalista. Es una pseudotrascendencia que queda retrotraída positivamente a lo dado y, por lo tanto, no es realmente trascendente .

En el caso del capítulo IV se nos ofrece un ideal realizado, o sea, un conjunto de ideas de los socialistas que han quedado realizadas prácticamente a la manera de distintas formas de organización de distintos partidos. Se describen unos ideales realizados y cómo es que quedan tensados hacia la trascendencia del capitalismo e igualmente, cómo es que los comunistas deben de realizar su ideal práctica y organizativamente para llevar adelante a estos partidos.

Asimismo pueden ser vistos de otra manera los capítulos I y II.

El capítulo I que avanza desde lo positivo hacia lo negativo, indica cómo es que la realidad genera el ideal y prepara las condiciones para el comunismo. Mientras que el capítulo II: que va de lo negativo a lo trascendente, nos indica cómo es que el ideal apunta o se conecta con la realidad. Esta doble necesidad de que no sólo el ideal apunte a la realidad sino que también la realidad se encamine hacia el ideal, era la condición que en 1843 Marx veía necesaria para que se diera la revolución comunista —por ejemplo, en Alemania— en su texto “Entorno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, “Introducción”. Es sobre esa base conceptual que está construido el capitulado del *Manifiesto del partido comunista*.

2. Otra clave para entender la construcción del *Manifiesto del partido comunista* tiene que ver con la relación entre idea y realidad. Antes de abordar este punto hay que aclarar por qué se habla de un ideal y de realidad. No obstante que los comunistas no son algo ideal sino personas de carne y hueso, sin embargo, se insiste en la producción de una “teoría comunista”, o, mejor dicho, en que el movimiento logre autonomía a nivel de la conciencia, o bien, en que no quede preso en las distintas formas de literatura socialista pseudotrascendente descritas y criticadas en el capítulo III.

El proletariado se encuentra completamente expropiado, fuera de su fuerza de trabajo positiva y unos cuanto útiles como el cepillo de dientes y sus zapatos, no tiene ninguna realidad que sea su propiedad; en todo caso, los bienes que posee no son medios de producción que posibiliten la reproducción social. El proletariado carece de medios de producción para avanzar más allá del sistema capitalista. Mientras el sistema capitalista funcione, toda realidad material producida por el proletariado pertenece, de una u otra manera, al capital. Solamente su conciencia es algo inherente, inexpropiable e inalienable al proletariado. Pero si no se la puede arrebatar mediante la ideología dominante, el sistema puede deformarla.

Ahora bien, la conciencia sirve para que el sujeto — pulverizado en múltiples individuos— pueda cohesionarse orgánicamente y enfrentarse como una fuerza contra el sistema capitalista. Por eso requiere la autonomía del ideal comunista, lograr construirlo para que posibilite la cohesión beligerante o en lucha de los proletarios. Si esto no se logra no se puede trascender al capitalismo.

No es el caso de otras clases oprimidas en la historia. Otras clases han construido sus ideologías para cohesionarse y avanzar; pero al mismo tiempo que buscan lograr independencia a nivel de sus ideas para establecer programas de lucha política, tienen propiedades materiales. Por ejemplo, la burguesía existió en el interior del feudalismo como una clase sometida pero también como una clase propietaria. Conforme fue creciendo el poder económico de la burguesía retrocedió el de la aristocracia. De hecho, incluso sin poseer ideales, la burguesía fue adquiriendo gran poder material. Luego se permitió tomar el poder político, pero previamente había avanzado en el dominio del poder económico.

Este no puede ser el caso de proletario pues conforme avanza la acumulación capitalista, el proletario pierde toda base de poder económico porque el capital sostiene su dominio sobre la producción. Primero, ni los medios de producción ni la

tierra son del proletariado, sino del capitalista. Segundo, al proletariado tampoco le pertenecen los resultados del proceso productivo. Además el proceso técnico mediante el cual se producen mercancías no es ni puede ser dominado por ningún proletario en particular sino sólo por el colectivo de los proletarios.

El proletariado es el sujeto específico de la revolución comunista porque ocupa una posición determinada en el interior de las clases sociales burguesas según la cual se encuentra totalmente expropiado. La revolución comunista requiere forzosamente de la construcción de su ideal porque este sujeto no puede poseer ningún elemento material positivo premisa para triunfar en su revolución. Para este sujeto la única figura trascendente inicial es la construcción de su ideal. De ahí la necesidad de llevarlo *fuera* de la ideología hacia una figura científico-crítica.

3. Hay dos problemas importantes en el Manifiesto del partido comunista que derivan de la reflexión de Marx y Engels sobre el “Manifiesto de los plebeyos”, de Graco Babeuf. Uno es el problema de la revolución violenta; el otro problema se refiere al momento en el que se lanza al público el *Manifiesto Comunista*. El *Manifiesto Comunista* comienza diciendo que ha llegado el momento de que los comunistas digan su verdad al mundo. Es el momento porque, por un lado, todos los partidos de oposición se lanzan a la cara el mote de comunistas, y, por el otro lado, las fuerzas de la reacción establecen una santa cruzada contra el comunismo, así que ya es tiempo de que los comunistas se pronuncien. Cabe añadir aquí la siguiente reflexión acerca del carácter violento de la revolución.

El *Manifiesto del partido comunista* no se restringe a un momento determinado de la historia del capitalismo, sino que, surgido en un momento dado y diseñado especialmente para ese momento, en vísperas de la revolución de 1848, su redacción también es diseñada —es muy claro al respecto— para todas las etapas de la historia de la sociedad burguesa. Mientras dure el capitalismo el *Manifiesto Comunista* es vigente.

Naturalmente esto vale mucho más para las partes generales teóricas estratégicas que para otras donde se habla de elementos coyunturales.

Como se ve el momento en el *Manifiesto del partido comunista* es dual. Los comunistas dicen: “es momento de que ya salgamos a la luz; pero también nuestro momento ocurre a lo largo de todo el capitalismo.” Hoy es necesaria la revolución violenta, pero no solamente hoy sino a lo largo de toda la era capitalista. En algún país por excepción el cambio podría llevarse a cabo pacíficamente; pero la propia burguesía, el capital, inevitablemente forzarán a que la transformación de la sociedad sea violenta.

Una vez que apareció el *Manifiesto del partido comunista* se evidenció que se trataba de un documento histórico que era propicio para toda la época capitalista y no sólo para un momento limitado de la misma.

El problema del momento, además, está directamente ligado con el problema de la verdad. De hecho, al inicio del Manifiesto se dice: “Ya es el momento de que los comunistas digan su verdad. Uno de los pasajes finales del “Manifiesto de los plebeyos” de Graco Babeuf habla acerca del problema del momento y del problema de la revolución violenta:

Patriotas; [dice Graco Babeuf haciendo un balance de lo que ha dicho antes] He hecho todo para que reconozcáis, *profundamente convencidos*, que detestáis el régimen aristocrático al cual estamos encadenados, y para haceros ver, de forma igualmente manifiesta, que sólo suspiráis por el retorno de la democracia que ya habíais conquistado.

La revolución francesa burguesa, con sus ideales de igualdad, fraternidad, etcétera, ha triunfado y después de algunos años emerge una contrarrevolución durante la cual se asesina a los distintos revolucionarios más radicales, Marat en primer lugar. Después, ocurre lo que se llama la “reacción termidoriana” (porque ocurre en verano), en este momento escribe Graco Babeuf.

Continúa Babeuf:

Lo he hecho porque he creído que *era el momento* en el que se debe emprender el combate entre vosotros y los pérfidos amigos de ese régimen inequitativo (Graco Babeuf es comunista igualitario), combate que ya es para vosotros forzado. Esto es lo que yo he querido. Debe hacerse a la fuerza, digo, porque vuestros enemigos no pueden desconocer, y vosotros mismos no podéis ya disimular, *aquello que nosotros queremos*. Ya no tenemos segunda intención. He creído, y sigo creyendo, que si dejamos escapar este momento para actuar, pronto nos quedaremos sin la esperanza de recobrar ese estado de libertad y felicidad por el cual tantos sacrificios hemos hecho.

Así, para Graco Babeuf el momento de decir la verdad y el momento de hacer la revolución de modo violento coinciden contra la violencia contrarrevolucionaria de la “reacción termidoriana”. Graco Babeuf vive el proceso histórico y conforme avanzan los hechos lanza el “Manifiesto de los plebeyos”.

Al escribir el *Manifiesto comunista* Marx y Engels tienen detrás de sí varias revoluciones donde el proletariado ha intervenido —por ejemplo, la revolución francesa— y entonces pueden reflexionar cómo actuó la burguesía, cómo actuó el proletariado, qué sucedió incluso con el “Manifiesto de los plebeyos”, de Graco Babeuf. Marx y Engels señalan que para los comunistas el momento de decir la verdad no es simplemente cuando están urgidos y contra la pared sino cuando tienen lista su reflexión autónoma. Además, este momento transcurre a lo largo del capitalismo, así que el *Manifiesto Comunista* es sostenido durante toda la historia capitalista como elemento de cohesión permanente entre los proletarios en tanto expresión de su autonomía teórica. Al mismo tiempo, la necesidad de la revolución violenta no solamente está allí porque ha habido una “reacción termidoriana” contra la democracia burguesa; más bien, en todo momento será forzosa contra el dominio de la burguesía.

Graco Babeuf dice: “hemos logrado la democracia.” Babeuf se confunde pues combatió contra la aristocracia y no directamente contra la burguesía y, no obstante, parece saber que la burguesía no puede lograr la democracia. Después de haber

derrotado a la aristocracia y al antiguo régimen feudal, pero se suscitó la reacción justamente cuando la burguesía supuestamente iba a realizar la democracia. Marx y Engels se dan cuenta de que no luchan contra la aristocracia sino contra la democracia burguesa, así como contra otras formas que aún no han llegado a ser democracia.

Así pues, la revolución violenta no está forzada por la urgencia de los acontecimientos, ni solamente por la reacción.

Graco Babeuf enarbola su política comunista de decir verdad, —un tipo de política inventado por Marat, quien dice que *esa* es la política que le corresponde al pueblo, no se trata de la política encubierta tras bambalinas que corresponde a las clases dominantes— Graco Babeuf dice que es el momento de contestar a las calumnias. De manera análoga, el capítulo II del *Manifiesto del partido comunista* (“Proletarios y comunistas”) se dedica a responder las calumnias de la burguesía para decir en qué consisten en verdad la propuesta y el programa comunistas. Ese era el momento y el instrumento debía ser la verdad.

Graco Babeuf comienza por ahí. Pero Marx y Engels no comienzan por ahí sino que las respuestas a las calumnias confirman el capítulo II. Existen calumnias que deben ser respondidas pero la calumnia no es coyuntural. Por tanto debe explicarse qué es lo que la condiciona. La verdad no va sólo contra la calumnia sino contra lo que la condiciona es decir, la opresión clasista de los proletarios por los burgueses (tema del capítulo I).

Ya vimos también que el problema del momento es distinto en Graco Babeuf que en el *Manifiesto del partido comunista*. Sin embargo, permanece la idea de que la verdad es el instrumento de la revolución. Pero el *Manifiesto Comunista* en lugar de simplemente responder a las calumnias en el capítulo II, como lo hace Graco Babeuf, más bien, se dedica a hablar de su verdad, esto es, explica en qué consiste el ser comunista y qué es el comunismo. Mientras que Graco Babeuf indica aquí y allá y de principio a fin de su manifiesto qué es lo que en-

tiende por comunismo y se ocupa sobre todo, en criticar calumnias personales que le han dirigido o contesta a otros revolucionarios —ya integrados al sistema de dominio— que señalan que no es el momento de decir verdades y de reprochar a Babeuf que sea lengua larga, que está precipitando los acontecimientos, que si modera su política el gobierno podría darle dinero para que su periódico tenga mayor tiraje, etcétera. Graco Babeuf hace manifiesta su indignación ante las calumnias y la doblez de los otros grupos políticos.

Marx y Engels ensayan una nueva manera de contestación. Tratan menos de contestar las calumnias, de medirse en el terreno de la burguesía y mejor exponen su posición diciendo qué es el comunismo. Su discurso no está plantado como un discurso negativo y, por ello, dependiente y preso de la acumulación de capital, sino sobre una plataforma positiva de revolución comunista y que se enfrenta desde esa positividad a la acumulación de capital. La calumnia dirigida por los agentes de la acumulación de capital, la burguesía y sus ideólogos, no interesa en cuanto tal. Los burgueses no saben decir más que falacias y no vale la pena discutir con ellos. Es mejor aprovechar el espacio para plantear nuestro programa, y decir en qué consiste lo nuestro y en qué consiste el capitalismo; en fin, para consolidar nuestra autonomía de conciencia.

En el capítulo sobre “Proletarios y comunistas” Marx y Engels plantean en qué consiste el ideal comunista al hacer el recorrido desde lo negativo a lo trascendente. Explican cómo es que el ideal comunista apunta a la realidad y cómo es que ellos van a oponerlo contra la realidad. Pero, al revés, para que el ideal pudiera ser opuesto a la realidad hay que entender que la realidad es primero frente a lo ideal, que las ideas han surgido en el curso de las contradicciones reales y de ellas. Por eso, Marx y Engels no se ocupan en contestar calumnias como lo hace Graco Babeuf, quien además se ocupa en ello por ser calumnias personales. Marx y Engels mejor hablan del terreno material y del desarrollo de la sociedad burguesa en el curso del cual se posibilita que surjan ciertas

calumnias pero también ciertos ideales y sólo después pasan al capítulo II, donde hablan de esos ideales contestando calumnias.

En el capítulo I se expone cómo la realidad capitalista apunta o prepara el ideal al preparar algo trascendente. Marx y Engels no se dedican —como Graco Babeuf— a hablar del ideal democrático o del ideal comunista sino de cómo son los hechos de la sociedad burguesa, cómo es que en la propia realidad rigen una ley de desarrollo que apunta o tiende a la construcción práctica de ese ideal y de ese porvenir.

En Graco Babeuf se distingue entre la contestación a las calumnias personales y la proposición ideal, mientras que Marx y Engels resumen la contestación a las calumnias como presentación del ideal comunista y precisamente al modo de hablar de los proletarios y los comunistas como niveles de la clase de los proletarios. Es decir, distinguen dos realidades de la clase proletaria al hablar del ideal comunista.

En Graco Babeuf se nota que el sujeto revolucionario está escindido, es decir, no está consolidado sino desgarrado y apasionado. Sin embargo, ese sujeto se desgarrar entre el ideal y la realidad, entre el conjunto de la clase y el mismo Graco Babeuf como persona. De ahí que todo su discurso se mueva en el interior de un gran moralismo.

En cambio, en el *Manifiesto del partido comunista* no aparece “moral” por ningún lado, por ningún lado se habla en términos de deber ser separado respecto del ser y su desarrollo. En otros lugares⁷³ dice Marx que los comunistas no vienen al mundo para entregarle un mensaje diciendo: “olvida todos tus problemas, aquí te traigo la verdad.” Más bien, los comunistas vienen al mundo, observan cómo son las luchas que existen y desarrollan aquellas tendencias que ya se dan en la realidad, pues si la propia realidad no tiende a la destrucción del capitalismo, cualquier intento individual o colectivo volun-

⁷³ En la “Introducción de 1843” de Marx, “Principios del comunismo” de Engels, *Miseria de la Filosofía* de Marx, “Prólogo de 1859” de Marx, etcétera.

tarista de destruirlo será derrotado. Por eso, cuando Marx y Engels presentan los hechos del régimen capitalista, en el capítulo I están presentando las condiciones de posibilidad de la trascendencia ética y revolucionaria.

Marx y Engels retoman y reflexionan el “Manifiesto de los plebeyos” como una experiencia comunista previa y sobre esa base construyeron de manera distinta el *Manifiesto del partido comunista*. Resulta interesante ver cómo se toma la experiencia del sujeto revolucionario anterior para poder perfeccionar un sujeto revolucionario posterior. De hecho, Graco Babeuf aparece en los dos primeros párrafos del capítulo III del *Manifiesto Comunista*; a propósito de las ideologías revolucionarias que acompañan a toda gran revolución burguesa.

4. Podemos avanzar un planteamiento preciso acerca del modo como la revolución comunista se va desarrollando poco a poco sobre la base del desarrollo de las fuerzas productivas técnicas del capital y por ende con base en el desarrollo de la acumulación de capital.

El desarrollo de las fuerzas productivas *técnicas* al servicio del capital implica una negación cada vez mayor de las fuerzas productivas *procreativas* proletarias, es decir, una marca negativa en el sujeto. Éste cada vez será más explotado y cada vez va a dominar menos la producción y su proceso de vida. Conforme se desarrollan las fuerzas productivas técnicas capitalistas positivamente a favor del capital, se desarrolla la marca negativa en las fuerzas productivas procreativas; por lo tanto éstas tienen que contestar, avanzar hacia la revolución, tienen que defenderse; tienen que reponer una fuerza productiva procreativa positiva al modo de una negación de negación. Se trata de una negación concreta porque ocurre según la negación que el capital lleva a cabo contra la clase obrera.

Según avanza la acumulación de capital, niega de manera diversa al sujeto proletario, lo marca, le da latigazos de diverso tipo. La contestación proletaria va de acuerdo a cómo es que el capital lo fustiga; es pues, una negación concreta. De la forma del dominio deriva la forma de la sublevación. La forma

de la insubordinación deriva de la forma de la subordinación. La forma en que se desarrollan las fuerzas productivas técnicas determina la forma como son negadas las fuerzas productivas procreativas y la manera como éstas se reponen, es decir, la manera como se revelan en tanto fuerzas productivas procreativas positivas pero que ya no pretenden funcionar dentro del sistema sino que al constituirse como fuerza productiva procreativa su funcionamiento ocurrirá *fuera* del sistema.

El proceso revolucionario se construye según la *forma* de la acumulación de capital y según éste desarrolla sus fuerzas productivas técnicas *nocivas*.

Si el desarrollo de las fuerzas productivas tecnológicas capitalistas implica hoy destrucciones ecológicas, por supuesto que el sujeto revolucionario, para poderse cohesionar como fuerza productiva procreativa, tiene que pasar por la reconstrucción ecológica. Durante mucho tiempo los partidos de izquierda se negaron a reconocer ésta y muchas otras negaciones.

El sujeto proletario debe responder contra los diversos modos en que el capital lo niega. La fuerza productiva proletaria se reconstituye como fuerza productiva procreativa a través de sus respuestas cuando el capital lo niega en la ecología, en las formas de sexualidad y familia, en el trabajo, en la cultura, etcétera. Las formas de la lucha no están definidas para siempre. Las formas de la lucha económica, la lucha política, la lucha ideológica etcétera, varían en acuerdo a la figura técnica concreta del aparato del dominio capitalista. El tipo de técnica define básicamente el tipo de revolución y de estrategia.

5. Cabe aclarar que en el capítulo III no se exponen distintos partidos que pretendan ser comunistas. Verlo así sería proyectar la situación presente en la que diversos partidos se autodenominan comunistas y pretenden serlo. Pero uno bien puede decir que no lo son, entre otras cosas, porque su acción no corresponde con lo indicado en el *Manifiesto del partido comunista*. Ahora bien, en el *Manifiesto* los comunistas son los

integrantes de la Liga de los comunistas y los otros son otros tantos partidos de oposición; literatos y literaturas que intentan ser trascendentes pero que nunca pretendieron ser comunistas o pertenecer a aquella Liga, sino que cada uno hacía lo que le parecía.

En aquella época no había confusión como hoy porque el nombre de comunistas no había sido monopolizado. Ciertamente aquellas vertientes socialistas son tratadas por Marx y Engels como pseudotrascendentes. De otro lado los comunistas eran una secta. De hecho, sino secta sí que siguen siendo minoría y tal vez lo serán por algún tiempo no muy corto; aunque, eso sí, tratando de no serlo, pues siempre tratan de comunicarse con el movimiento proletario en su conjunto.

Cabe, para finalizar, resumir las relaciones generales entre la acumulación de capital y la revolución comunista. Dado que la primera genera a la segunda —y ésta se encarga de destruir a la primera al consumirla—, la relación general de ambas es análoga a la de la producción con el consumo, según la expone Marx en la “Introducción de 1857”.⁷⁴ Tal relación es, en primer lugar, de mutua identidad *inmediata*, esto es, la acumulación de capital incluye al proletariado y la acción de éste produce capital, pero igualmente todas las actitudes negativas del proletariado contra el capital no hacen sino perfeccionar a éste, al tiempo de ser la afirmación genuina de vida del mismo proletariado.

En segundo lugar, acumulación de capital y revolución comunista difieren entre sí. Esta es la perspectiva en que comúnmente son observados ambos términos. Pero esta imagen se completa con algo no tal comúnmente observado, a saber: que su mutua diferencia las lleva a *mediar* a la una con la otra, de suerte que no sólo la acumulación de capital produce, mal que le pese, a la revolución comunista —lo cual es generalmente reconocido—, sino que también la revolución

⁷⁴ Cfr. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Siglo XXI, México, 1975, vol. 1, pp. 3 ss.

comunista produce a la acumulación de capital más allá de sus intenciones, y aún más allá de su conciencia normal. Tal fue el caso de la Revolución de Octubre de 1917 y otras que logran establecer las condiciones para que pudiera desplegarse la acumulación de capital en regiones en las que el propio desarrollo capitalista previo había trabado las cosas imposibilitando o deformando degenerativamente la acumulación de capital aún en relación con el propio capital.

En tercer lugar, la acumulación de capital y la revolución comunista difieren entre sí —y por eso median—, pero, simultáneamente, son inmediatamente idénticas. Ambas determinaciones las vimos por separado, unidas significan que la acumulación de capital construida inintencionalmente por la revolución comunista realiza, sin embargo, aspectos del movimiento comunista. Eso sí, trastocándolos, de suerte que así trastocados, además de servir en algo a la revolución comunista, también sirven al capitalismo, precisamente para que éste pueda autoprotgerse y vilipendiar al socialismo y al comunismo. Se genera un simulacro epocal en detrimento del movimiento proletario. Pero como la acumulación de capital produce ampliadamente a la revolución comunista y cada vez más complejizada, empuja, en fin, a su realización plena.

La acumulación de capital produce, pues, a sus propios sepultureros, quienes la consumen hasta dejarla en cenizas. Esta tesis final del *Manifiesto del partido comunista* es el horizonte histórico de este texto. En este punto, la necesidad entre ambas se rompe, pues ya la revolución comunista no repone a la acumulación de capital sino que construye una nueva sociedad.

La analogía con la relación entre la producción y el consumo se agota aquí, porque éstas son determinaciones transhistóricas imprescindibles para la existencia humana bajo cualquier forma, mientras que la acumulación de capital y la revolución comunista son formas históricas relativas de auto-reproducirse el ser social. Una nace de la otra y le acompaña

sometida a ella hasta que la sobrepasa y la subvierte completamente para afirmarse en plenitud.

LA PERSPECTIVA REVOLUCIONARIA PROLETARIA FORMAL Y REAL. (EN TORNO A LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA REDACCIÓN DEL *MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA* Y DE SU VIGENCIA ACTUAL)

En el *Manifiesto comunista* se considera a la revolución proletaria y lo que es ser comunista desde dos puntos de vista distintos y complementarios; por un lado, se muestra el carácter general o universal, y, por el otro, un carácter muy particular y fechado.

Lo anterior es consecuencia del hecho de que el texto del *Manifiesto* se maneja entre dos parámetros. Uno es la revolución de 1848, una revolución burguesa, dicha así nítidamente por el propio *Manifiesto*, en la cual pueden participar proletarios y burgueses, y desde cuya perspectiva se refiere a los comunistas como los miembros de la Liga de los Comunistas. Por otro lado, el texto habla de una revolución comunista que no es la de 1848 sino toda revolución comunista posible, y desde cuya perspectiva los comunistas no son sólo aquellos pocos individuos afiliados a la Liga de los Comunistas sino los comunistas de todos los tiempos mientras sea vigente la sociedad burguesa.

Como en la redacción del *Manifiesto* es prioritaria la referencia a aquella revolución muy particular que fue la de 1848 y a esos comunistas muy particulares que fueron los miembros de la Liga de los Comunistas, podría suscitarse la impresión de que se trata de un texto esquizofrénico, que a propósito de una revolución muy particular y de un partido muy particular —que fue el que encargó a Marx y a Engels la redacción del *Manifiesto comunista*—, habla de lo general, sin atenerse sólo a esa revolución muy concreta y a esos sujetos muy concretos, sino que a partir de esas particularidades intenta extraer conclusiones generales acerca de lo que es un comu-

nista en general y lo que es una revolución comunista en general.

Sin embargo, esto no es así. Más bien es al revés. Sólo porque Marx y Engels arraigan el análisis y las propuestas acerca de la revolución y de lo que es ser comunista en la especificidad histórica de ese momento—1848—, como análisis de esas condiciones concretas bien particularizadas, es que su texto puede devenir en una proposición universal, en un manifiesto que es universal o válido para todo el capitalismo porque profundiza en lo concreto y particular de ese momento; el texto llega a la esencia de lo particular de ese momento.

En el instante en que llega a la esencia, el texto puede explicar ese momento estratégicamente y entonces deviene general o válido universalmente para otros momentos del capitalismo. Encontrar la esencia de eso particular le permite comunicarse con otras épocas.

Muchas de las apariencias de ese momento quedaron barridas, eran elementos secundarios que fueron quedando de lado conforme el curso histórico era desbrozado; pero lo esencial, la tendencia esencial histórica, pervive tanto a nivel económico y social como político y cultural. El *Manifiesto del partido comunista* puede ser aplicado para orientar la conducta de los comunistas en otras épocas porque profundiza o arraiga en la esencia del momento concreto de su redacción.

¿Cómo es esto posible en términos lógicos?

El *Manifiesto* quiere hacer una proposición verdadera. ¿Cómo hace para devenir universal y al mismo tiempo particular? ¿Cómo se puede mover al mismo tiempo en estas dos aguas?

Para resolver esta cuestión es necesario recordar cómo está estructurado un silogismo.

El silogismo es una proposición en la cual hay tres juicios que indagan una verdad; por lo tanto, presenta tres momentos: uno universal, uno particular y uno singular.

Por ejemplo: “Todos los hombres son mortales.” Esta es la parte universal, habla de la mortalidad de los hombres. Lue-

go, se nos dice: “Sócrates es un hombre.” Éste es el aspecto particular, donde resalta el carácter humano de Sócrates. Por supuesto, no solamente los hombres son mortales sino muchos animales y plantas son mortales. Es decir, hay un universo mayor que los hombres que forma el universo de lo mortal; éste es el conjunto más abarcante, más universal. Respecto de lo mortal, los hombres son una parte, donde encontramos el segundo momento del silogismo.

En tercer lugar, se nos dice: “Por tanto, Sócrates es mortal.” Es decir, Sócrates no es todos los hombres sino un hombre singular. Este último momento conecta a este hombre singular con el conjunto universal; ahí se llega a la verdad, se acaba de hacer un descubrimiento. El descubrimiento consistió en aquello que liga lo universal con la parte singular; hubo una *aplicación*, se ligó algo universal a algo singular: “Por lo tanto, Sócrates es mortal.”

Pero para que pudiera llevarse a cabo esta aplicación o esta conexión entre lo singular y lo universal fue necesario que interviniera lo particular como mediación. Es esencial el segundo momento del silogismo —“Sócrates es un hombre”—, donde se ofrece la premisa particular, la que permite la transición entre la primera propuesta —“Todos los hombres son mortales”— y la última —“Sócrates es mortal”—. La proposición mediadora designa la relación entre lo singular y lo particular; después de que se establece la relación entre lo singular y lo particular se puede pasar, al final, a relacionar lo universal con lo singular, donde se obtiene un descubrimiento: “Sócrates es mortal.”

El *Manifiesto del partido comunista* se sitúa en referencia a un análisis particular de una época. Primero, se manifiesta a propósito de burgueses, proletarios y revolución comunista en una época particular y, en segundo lugar, extrae las referencias universales presentes en esta particularidad. Ya decíamos cómo: capta la *esencia* de eso particular. Ahora, en tercer lugar, sus conclusiones pueden ser aplicadas a cualquier caso singular. No solamente el capitalismo en general y no

solamente aquella época particular para la cual fue diseñado el texto sino cualquier otro momento singular puede ser analizado, entendido, comprendido, de acuerdo a lo que expone el *Manifiesto*.

Esto es muy claro en el capítulo IV del *Manifiesto*, donde se nos muestra la actitud de los comunistas —no de los comunistas en general sino claramente de los de la Liga de los Comunistas— frente a los distintos movimientos proletarios y burgueses en distintos países; no en todos los países sino en unos muy singulares, datados, fechados y con nombres de partidos políticos muy peculiares. El texto del *Manifiesto* indica cómo se van a comportar ahí los comunistas, de qué modo, si de éste o de este otro modo. Se presenta un mosaico de posibilidades del comportamiento de esos comunistas —de la Liga de los Comunistas, insisto— en esos momentos. Pero esa particularidad se esclarece a propósito de ciertos lineamientos esenciales y universales, tales como el desarrollo de las fuerzas productivas y el tipo de relaciones políticas que le corresponde a este tipo de fuerzas productivas, y como eso es lo que está definiendo la actitud de los comunistas, entonces esta propuesta puede ser utilizada para aplicarla a cualquier momento singular del capitalismo. Para ello es suficiente con mantener, por un lado, lo que se dice sobre la particularidad —por ejemplo, de Francia en 1848, cuando intervenían los comunistas de la Liga de los Comunistas— en conexión, por otro lado, con un desarrollo determinado correspondiente de fuerzas productivas y de relaciones políticas —que en la época de la redacción del *Manifiesto* presentaba una situación coincidente en Francia, Alemania, Polonia, Suiza, etcétera—.

Puede haber una aplicación diversificada y por ello se quiere llevar a cabo esta aplicación para momentos singulares diversos, se requiere un discurso revolucionaria y políticamente eficaz y se llevó a cabo, entonces, la construcción del mismo según el modo en que indico. Se trata de un análisis profundo, detenido, de la situación concreta, del cual se extraen los elementos universales de la misma, y cada uno de los elementos

de la situación concreta es evaluado a partir de esta universalidad. Así, la descripción de tal época evidencia ya la posibilidad para ligarla a cualquier otro caso singular posterior, no solamente el dato empírico, o no solamente la generalidad del “capitalismo en desarrollo”, o “la explotación de los obreros” sino al momento de analizar concretamente la situación que el *Manifiesto* logra sintetizar dos condiciones necesarias.

Por un lado, un análisis concreto a nivel de la esencialidad de una situación concreta posibilita observar los rasgos específicos de la misma en conexión con la universalidad. Por otro lado, cuando se logra realizar este tipo de análisis puede aplicárselo a casos posteriores que no existieron en ese momento.

Ahora quisiera hablar de cómo es figurada la revolución comunista de modo general en el *Manifiesto*. En este texto se presentan dos grandes posibilidades, versiones u orígenes de la revolución comunista o de la revolución proletaria.

Una primera versión es la de una revolución comunista pura. En todas partes hay capitalismo, las revoluciones burguesas han concluido, ahora las únicas revoluciones actuales son las revoluciones proletarias. Este no es el horizonte del *Manifiesto del partido comunista*, sin embargo, indica la posibilidad de este momento es posible. La burguesía está generalizando el modo de producción burgués, por tanto, está produciendo a sus propios sepultureros. Habrá capitalismo en todo el orbe y, como corolario, revolución comunista.

Pero, insisto, el horizonte específico en el que está redactado el *Manifiesto* no es éste sino el de una segunda versión de revolución proletario-comunista. En este segundo horizonte todavía hay revoluciones burguesas y en el curso de las mismas se empieza a gestar la revolución comunista. De hecho, también en este sentido es completamente claro y explícito el capítulo IV —“Actitud de los comunistas frente a los diversos partidos de oposición”— por eso es tan valioso, pues esclarece desde qué perspectiva ha sido construido el resto de los capítulos. Aquí es muy nítido que los comunistas de los que se

habla son los de la Liga de los Comunistas en ocasión de la revolución burguesa de 1848 y que esa revolución burguesa podría ser llevada adelante por los comunistas hasta hacer que trascienda al propio régimen burgués.

Ahora bien, uno diría que aquella fue una revolución comunista imperfecta y, entonces, que el horizonte de aquella era imperfecto y el *Manifiesto*, redactado en ocasión de ese horizonte es igualmente limitado, atrasado, imperfecto, confuso. Otra sería la visión que podría tener un *Manifiesto* redactado en ocasión de una revolución proletaria específiquísima, sin ninguna contaminación burguesa. Algo así como la que podría ocurrir hacia fines del siglo XX, por ejemplo, cuando ya todos los países del mundo son capitalistas y cuando es completamente inactual cualquier revolución burguesa, pues ésta no tiene sentido porque ya todo es capitalista.

Este juicio sería equivocado porque no observa la profundidad con la que está construido el *Manifiesto* ni toma en cuenta la existencia de la dualidad del objeto teórico de este texto. De hecho, el mismo *Manifiesto del partido comunista* postula esta dualidad de versiones de revolución comunista; todo él se está manejando sobre la base de esta dualidad, construye su discurso en confrontación con esta dualidad. Es tan abarcante porque la puede contemplar.

Sin embargo, más bien tendríamos que decir que el *Manifiesto* es prenda de que el significado proletario del proceso revolucionario no sólo es captable en ocasión de la revolución proletaria pura sino ya desde el momento en que transcurre la revolución burguesa. Este hecho se debe, entre otras cosas, a que la burguesía no es la que combate directamente mas que a veces. Pero, sobre todo, no deriva de ella la posibilidad de derrocar a algún régimen, sino que, así como utiliza a los obreros en las fábricas para producir mercancías y plusvalor, también los utiliza —y al pueblo en su conjunto— para llevar a cabo sus revoluciones, para derrocar al feudalismo, para derrocar a formas de capitalismo imperialista a través de formas de capi-

tal nacional. Somete al pueblo a esta tarea, a esta *fábrica de historia capitalista*.

En el curso de las revoluciones burguesas aparecerá forzosamente el significado proletario neto porque quienes combaten son proletarios. Y como éstos quedan descontentos de la dirección burguesa, luego habrá un momento en el curso de la revolución burguesa en que los proletarios van a respingar, a rebasarla. Dirán: “luchamos a muerte pero no nos van a dar nada”. Llega el momento de constituir una conciencia, una organización y una práctica autónomas.

El *Manifiesto* alude a ello en ocasión de hablar de Graco Babeuf —al final del capítulo III—, cuando dice que “no se trata aquí de la literatura que en las grandes revoluciones modernas —es decir burguesas— ha formulado las reivindicaciones del proletariado”, cuando en la revolución burguesa en Francia los proletarios notaron que los burgueses comenzaban a traicionar incluso los postulados burgueses de libertad y fraternidad y de que habrían de promulgar una constitución. Cuando los burgueses recularon, los proletarios trataron de sacar adelante sus propias reivindicaciones.

Bien, ya entendemos por qué brotaron los significados proletarios en las revoluciones burguesas; pero estos significados pueden brotar imperfectos, como en el caso de los escritos de Babeuf. La revolución de 1848 es otra revolución, pero revolución burguesa al fin, y en ocasión de ella se construye el *Manifiesto del partido comunista*.

En la época de la revolución francesa aún no se establecía un modo de producción específicamente capitalista, de suerte que la conciencia revolucionaria proletaria se decantaba contra un objeto atrasado o inespecífico. Pero en 1848 la conciencia revolucionaria proletaria se espiga en respuesta a un modo de producción capitalista específico tanto en Inglaterra como en Francia, etcétera. Por donde no sólo es posible captar el significado proletario revolucionario ya desde la revolución burguesa sino, además, cuando la revolución burguesa ya ocurre sobre la base del desarrollo del modo de producción

capitalista específico (o subsunción real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital), y casi sólo en el curso de ella este significado proletario revolucionario puede captarse en su *esencialidad y generalidad*; no nada más en su particularidad, en su carácter imperfecto, o contaminado de otros ingredientes sino al revés; se capta ahí en su esencialidad y generalidad como el significado que va a ser válido para todas las revoluciones proletarias posibles, muy en especial para aquella revolución proletaria que puede ocurrir posteriormente y que ya no tenga nada que ver con ninguna revolución burguesa porque ya tampoco son actuales las revoluciones burguesas.

Por supuesto, también cuando existe una revolución puramente proletaria existe la posibilidad lógica e histórica para que se pueda redactar un manifiesto comunista.

Ahora bien, hay que entender que una revolución sólo proletaria se abarca sólo a sí misma en cuanto a sus significados. Pero cuando está contaminada pueden observarse otros significados posibles del movimiento proletario. Así pues, la revolución específicamente proletaria es una revolución *realmente* proletaria en la medida en que todos los contenidos del movimiento son adecuados al modo proletario de revolución histórica. Hay una subsunción real del contenido social histórico a la conciencia, horizontes y perspectivas específicamente proletarios, todos los instrumentos políticos, económicos, culturales, etcétera, de la revolución están arreglados al modo específicamente proletario; el sujeto revolucionario se está organizando de forma comunista en comunas, fraternalmente, con alta conciencia de clase, etcétera, con clara visión por parte de los participantes —de la mayoría— del hecho trascendente histórico que están realizando contra el capitalismo, pues todos los contenidos del proceso están subordinados realmente a la perspectiva proletaria. Mientras que en el curso de una revolución burguesa en la que se inicia una revolución proletaria no hay esta especificación de lo proletario, no hay esta realización, este sometimiento *real* de las condiciones de posibilidad de la revolución a la perspectiva proletaria. Más bien,

muchas de las cosas que acontecen no están sometidas a la perspectiva proletaria. Son lo que te encuentras a mano. Tendrías que hacer alianza con la pequeña burguesía y con el movimiento de liberación nacional aunque el movimiento proletario es internacional; tienes que hacer alianza con la burguesía aunque después te enfrentes a ella. Estas alianzas de clase significan que buena parte de los instrumentos sociales, políticos y culturales de la revolución no están sometidos a la perspectiva proletaria.

Por ejemplo, Graco Babeuf constantemente habla de democracia e igualitarismo y de una alta moral republicana. Utiliza elementos ideológicos propios de la burguesía para poder describir lo que quieren los proletarios radicales; éstos quedan presos del democratismo y el igualitarismo. Por eso dice Marx que este tipo de perspectivas son reaccionarias por su contenido, aunque de forma e intención son revolucionarias. Babeuf preconizaba un ascetismo general, un burdo igualitarismo, quedaba preso dentro de los parámetros de la conciencia burguesa. En este caso se ofrece solamente una subordinación *formal* de los contenidos del proceso histórico a la perspectiva proletaria comunista.

Así pues, son distinguibles los dos tipos o versiones de revoluciones posibles. Una, como aquella donde se presentan sometidos los contenidos históricos a la perspectiva proletaria sólo en su *forma*, pero su contenido sigue siendo burgués o pequeño-burgués o incluso feudal; por eso hay la posibilidad de distintos tipos de socialismo (que se condiseran en el capítulo sobre la historia y la literatura del socialismo). La otra versión es la de la revolución proletaria comunista donde todos los contenidos históricos se encuentran sometidos a la perspectiva *realmente* o específicamente comunista.

Esta especificidad comunista es un caso particular, mientras que en el caso de la revolución que se da según la primera versión, en donde está sometida sólo la *forma* de los contenidos históricos, tenemos el caso general, pues en toda revolución proletaria, tanto en la más desarrollada como en la más

atrasada, ocurrirá un sometimiento formal de los contenidos históricos a la conciencia y a la perspectiva proletaria; aquí se evidenciarán los lineamientos más generales válidos para todas las épocas del capitalismo en que se den revoluciones proletarias. Éste es, en parte, el horizonte en el que se mueve el *Manifiesto del partido comunista*.

De otra parte, este horizonte ya contiene algunos elementos sometidos realmente a la perspectiva revolucionaria proletaria, de suerte que sobre todo, han sido borrados los elementos burgueses contaminantes.

Marx trata el problema de la subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital en el capítulo XIV del tomo I de *El capital*. La subsunción formal del proceso de trabajo bajo el capital consiste en el hecho de que el capitalista utiliza en su beneficio el proceso de trabajo explotando plusvalía no importa cómo —con qué métodos, si capitalistas o no capitalistas—; tan sólo basta, además de un desarrollo de la fuerza productiva del trabajo que permita producir un excedente suficiente para mantener al trabajador y al capitalista que lo explota, que haya una relación de dominio despótico de la clase burguesa sobre el proletariado. Este es un hecho común a la historia burguesa aunque no existan máquinas, división del trabajo y cooperación, y si existe cooperación y división del trabajo e incluso máquinas, también habrá este tipo de sometimiento adicionalmente a otras peculiaridades propias del modo de producción específicamente burgués.

Análogamente, tendremos esa misma secuencia en el desarrollo histórico en referencia al sometimiento de los contenidos burgueses por parte de la perspectiva proletaria, si no en el caso del proceso de trabajo inmediato porque a éste lo domina el capital, sí en el caso del proceso global de reproducción social. O, dicho más directamente, el conjunto de instrumentos políticos serán sometidos a la perspectiva proletaria una vez de modo formal y otra vez de modo real.

Desde este punto de vista, la situación o momento particular en el que está escrito el *Manifiesto del partido comunista* se esclarece en el párrafo siguiente:

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

Así pues, en ocasión de esta revolución burguesa puede darse una siguiente revolución proletaria. Como en todas las revoluciones burguesas, tendrá lugar, de modo peculiar, la subsunción formal de los contenidos burgueses a la perspectiva proletaria (por ejemplo, Graco Babeuf). Pero porque en Alemania se llevará a cabo esta revolución bajo las condiciones más progresivas de la situación europea en general, pues en el resto de países europeos —Francia e Inglaterra— se dan condiciones completamente burguesas. Por todo ello se suscitaron elementos *propios* de una revolución proletaria o que sólo aparecerían en el curso de una revolución proletaria pura cuando ya todo el orbe fuera burgués y ya no fuera actual la revolución burguesa. De tal manera, en ese momento —1848— pudo surgir una perspectiva proletario-comunista que contuviera al mismo tiempo tanto los elementos generales formales válidos para todo el proceso de la revolución proletaria como aquellos específicos propios de una revolución proletaria en puridad. A esta doble comprensión se refieren Marx y Engels cuando afirman que en Alemania, “con un proletariado mucho más desarrollado que el de Inglaterra en el siglo XVII y el de Francia en el Siglo XVIII (...), por tanto, la revolución burguesa alemana no podrá ser sino el preludio inmediato de una revolución proletaria”.

Ese fue el día en el que los proletarios hicieron valer sus horizontes nítidamente. Esto da cuenta de cómo ha sido posi-

ble históricamente la redacción del *Manifiesto del partido comunista*, cuál ha sido la dialéctica histórica y la confrontación práctica que lo posibilitaron como manifiesto válido para la coyuntura capitalista general y para toda coyuntura capitalista singular. Válido, que no forzoso, pues bien pueden surgir tantos manifiestos como coyunturas revolucionarias surjan y tan originales como se quiera.

Redondeando, decimos que en Alemania se dió —en 1848— una síntesis histórica muy particular porque, al mismo tiempo que se plantearon en la superficie de la sociedad significados singulares, también se manifestaron significados universales, tanto en términos lógicos como en términos históricos, al mismo tiempo que se manifestaron necesidades momentáneas de desarrollo burguesas o intrascendentes, junto con necesidades históricas comunistas trascendentes.

Esta síntesis lógica e histórica que ocurre en un momento dado es ese peculiar momento de la historia del capitalismo que posibilita ese discurso de crítica inmediata y general. Esto es así porque en ese momento el capitalismo se encontraba redondeado a nivel europeo, es decir, había alcanzado su medida civilizatoria continental.

En 1848 el capitalismo acababa de alcanzar una medida continental, misma que, por lo tanto, tenía poros. Es decir, que la burguesía consolidaba su dominio en general, pero había puntos singulares donde aún tenía que ser revolucionaria.

En ese momento, los proletarios también avanzaron revolucionariamente, en primer lugar, hacia el logro del tupimiento global de la medida capitalista europea continental; pero, por otro lado, esa medida estaba lograda en lo general. Sólo en lo particular, aquí y allá, no existía producción de plusvalía. En el curso de la revolución burguesa, los proletarios dieron su sangre para que fuera logrado el tupimiento de la medida general de capitalismo a nivel europeo continental. Pero como esa medida era lograda en su forma general, al momento en que avanzan autónomamente los proletarios, estos alcanzaron a trascender la medida de capitalismo europeo continental;

pero con ello, al mismo tiempo, la burguesía alcanzaba la medida de capitalismo propiamente adecuada al *concepto* de capital o como capitalismo internacional, es decir, de varias naciones con diferentes grados de desarrollo en fuerzas productivas y en relaciones de producción y en confrontación de estados. Por eso, al momento en que burgueses y proletarios rebasan la medida europeo—continental, rebasan también el contenido general histórico dado incluso a nivel mundial. Esta es la condición de posibilidad para que ocurra la *producción de significado histórico* de tipo doble de que he hablado y que hizo surgir al *Manifiesto comunista*.

La perspectiva superior del *Manifiesto comunista* se especifica por la doble *visión* que se posibilitó al redondearse la medida continental de capitalismo. Allí fue *evidente* el tipo de revolución proletaria *formal* cabalgando los hombros de la revolución burguesa más desarrollada; pero también se *perfiló*—con el agotamiento de la medida continental y la insuficiencia de la revolución burguesa— la semblanza del tipo de revolución proletaria *real* como algo imprescindible. Esta doble visión fue imposible para posteriores revoluciones proletarias formales—ya que éstas no vivieron el agotamiento de la medida de capitalismo—, pero también es imposible para la revolución proletaria pura o real exclusiva.

Además, se especifica la perspectiva superior del texto de Marx y Engels en gracia a que expresa no una discusión práctica sino teórica de la revolución, y fue precisamente en Alemania donde se mostró el mayor desarrollo cultural del mundo burgués, paralelamente a Francia e Inglaterra, donde se mostró el mayor desarrollo político y económico, respectivamente.⁷⁵ A partir de 1848, el progreso capitalista desbordado hacia el mundo produjo, de rechazo, un retroceso del horizonte del sujeto social revolucionario y de la cultura en general.

⁷⁵ *Cfr.* Karl Marx, “En torno a la filosofía del derecho de Hegel (Introducción)”. (1843).

Hay que aclarar lo siguiente en referencia al imperialismo.

Hacia 1848-1850 tenemos una bisagra que es histórica y a la vez geográfica. En ese momento se cumple la medida continental de capitalismo y se inaugura la medida mundial. La medida continental incluye un centro y una periferia. Alemania, que intentaba su liberación nacional, formaba parte de la periferia respecto de Inglaterra. Incluso Francia, Irlanda e Italia, todos los países, son periferia. Se trata de una medida continental del capitalismo con sus centros y su periferia respectivos. Pero se inaugura la medida mundial también con sus centros y su periferia correspondientes. Con esta medida, durante un cierto tiempo —la parte final el siglo XIX y los primeros años del XX— Europa va a ser metrópoli de todo el mundo, hasta que Estados Unidos desbancó completamente a Inglaterra del papel de hegemónista central del sistema y, con ello, le quitó a Europa el carácter metropolitano. Hoy la metrópoli es el conjunto integrado por Estados Unidos, Europa y Rusia; el resto es periferia. Pero sólo hegemóniza E.U.; ni Europa ni Rusia. Tal fue la bisagra que permitió la expansión territorial y funcional del capitalismo hasta lograr medida continental (con centro y periferia) y a partir de entonces inaugurar la medida mundial (con centro y periferia).

De lo anterior se desprende que el capitalismo incluye por su propia naturaleza al imperialismo, aunque con modalidades diversas, una vez que logra establecer su modo de producción específico, esto es, en el que predomine la subordinación real del proceso de trabajo al capital. El imperialismo no es una fase especial del capitalismo, menos su fase superior, sino la expresión territorial internacional propia del capitalismo en tanto tal, esto es, en tanto desarrollo maquinístico y gran industrial capitalista.

LOS SIETE PRÓLOGOS AL MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA

Cada uno de los prólogos del *Manifiesto* escritos por Marx y/o Engels se ocupa de una temática relativa a la teoría o a la descripción del desarrollo histórico capitalista y de la práctica del movimiento socialista conectadas con las propuestas presentes en El *Manifiesto comunista*. Así pues estos prólogos complementan al *Manifiesto*. Distingamos cada uno de los prólogos refiriendo la *temática fundamental* de la que se ocupa. Impongámosles a cada uno un subtítulo que nos permita identificarlo en acuerdo a su contenido, mejor que a la mera fecha en la que acompañaron al texto de Marx y Engels.

PROLOGO	CONTENIDO	PROPOSICIÓN GENERAL
1. Prefacio a la edición alemana de 1872	Origen y vigencia relativa de cada capítulo del <i>Manifiesto</i> .	Mantener los principios, modificar las aplicaciones de estos.
2. Prefacio a la segunda edición rusa de 1882	Del desarrollo capitalista más allá de Europa y por tanto de la necesidad de desarrollar las tesis del <i>Manifiesto</i> .	Se suscitan dos versiones de revoluciones comunistas: unas, las del centro y, otras, de la periferia del sistema: Las de la periferia triunfarán sólo si se complementan con las del centro.
3. Prefacio a la edición alemana de 1883	La idea fundamental de la que está penetrado todo el <i>Manifiesto</i> . Engels señala que esta idea es de Marx.	En ocasión de la muerte de Marx cabe recordar que el movimiento proletario es aquel en el que las personalidades singulares son reconocidas en toda su fuerza porque en él libera la persona singular todas sus potencialidades genéricas.
4. Prefacio a la edición inglesa de 1888	Historia del movimiento obrero e historia del <i>Manifiesto del partido comunista</i> , su idea fundamental y su vigencia.	La emancipación de la clase obrera debe ser obra de la propia clase obrera. Esta proposición se va realizando a

	cia relativa o lo que habría que modificarle y lo que no.	través de la imbricación de esta clase con el <i>Manifiesto Comunista</i> , o bien, el <i>Manifiesto del partido comunista</i> es la expresión adecuada de la autoconciencia revolucionaria de la clase obrera.
5. Prefacio a la edición alemana de 1890	Vicisitudes del desarrollo de la autonomía proletaria en el curso de su autoliberación revolucionaria.	Si Marx viviera podría ver que las tesis del <i>Manifiesto</i> se han realizado. El 1o de mayo de 1890 el proletariado de Europa y América, los proletarios de todos los países, están unidos.
6. Prefacio a la edición polaca de 1892	A propósito de la liberación de Polonia respecto del yugo ruso, Engels reflexiona la relación entre revolución socialista e independencia nacional más allá de los límites burgueses.	La lucha por la autonomía nacional, hoy más que en 1848, se va identificando con la lucha por la autonomía proletaria. Los marcos burgueses de la nación han comenzado a desmoronarse.
7. Prefacio a la edición italiana de 1893	Reflexión en torno a la revolución de 1848 como condición de posibilidad de la revolución socialista próxima.	El desarrollo industrial de los últimos 40 años fue fuertemente impulsado por las revoluciones democrático-burguesas de 1848 y el proletariado sirvió a ello; pero con este desarrollo el capitalismo ha hecho crecer a sus propios sepultureros y en la cúspide de la era burguesa se vislumbra ya la era proletaria.

El conjunto de prólogos, tanto los dos primeros, escritos por Marx y Engels, como los restantes cinco, escritos por Engels después de la muerte de Marx, reflexionan acerca de la rela-

ción entre el *Manifiesto del partido comunista* (y la revolución de 1848) por un lado, y el desarrollo histórico capitalista, por el otro incluida, por supuesto la relación con el aspecto o polo negativo de este desarrollo, es decir, el desarrollo del movimiento proletario. Se reflexiona, entonces al *Manifiesto del partido comunista*, a la revolución de 1848 y al movimiento obrero todo, como medios de desarrollo de la sociedad burguesa y, asimismo, a la sociedad burguesa *cada vez desarrollada* para observarla en tanto condición de posibilidad de la realización de la revolución comunista anunciada en las tesis fundamentales asentadas en 1848 en el *Manifiesto comunista*.

Así por ejemplo, este prólogo reflexiona la mediación entre el *Manifiesto* y la revolución de 1848 y concluye con la vigencia de las tesis proletario-comunistas después de derrotada la revolución burguesa en la que participaron los comunistas. Otro prólogo, reflexiona la mediación entre el *Manifiesto* y el conjunto del movimiento proletario, la realización de sus proposiciones en el marco de un movimiento transformado, irreconocible en relación al de 1848. Otro prólogo, reflexiona la relación del *Manifiesto* en el seno de un capitalismo mundializado, así que ya no sólo para propiciar una intervención comunista dentro de una revolución burguesa continental sino como la exposición de los principios que habrán de presidir a la revolución comunista mundial.

Ha habido en la historia una intervención crítico-revolucionaria decisiva y desde entonces el movimiento proletario práctico no puede ser pensado en su desarrollo sino en conexión con aquella intervención crítica. Como bien decía Antonio Labriola al respecto, a partir de 1850, con la publicación del *Manifiesto del partido comunista*, se abre una nueva era para el movimiento socialista.

Ciertamente, el *Manifiesto* representa el momento donde la *conciencia acerca de las condiciones reales de posibilidad de la liberación del proletariado preside cada paso de la autoemancipación* de éste en el seno del desarrollo capitalista. Este desarrollo tiende una y otra vez a enajenar esta conciencia y los

logros prácticos alcanzados en la autoemancipación, pero igualmente tiende a recrear de modo cada vez más potente a sus propios sepultureros, confrontados una y otra vez con el *Manifiesto*, en el que ha quedado impresa la memoria de las condiciones de su autoliberación.

Los prólogos al *Manifiesto del partido comunista* reflexionan, pues, acerca de los contenidos constitutivos de la nueva era del movimiento proletario durante 44 años, entre 1848 y 1893.

LOS CONCEPTOS DE INFINITO, COMUNISTA Y
VERDAD
(SOBRE EL MÉTODO REVOLUCIONARIO COMU-
NISTA)

En el *Manifiesto del partido comunista* Marx y Engels se refieren en varias ocasiones a “nosotros los comunistas”, a que “comunistas de varias naciones nos hemos reunido”, etcétera, etcétera. En el capítulo II indican quiénes son los comunistas y cómo participan en el movimiento obrero. En el capítulo III los comunistas analizan otras figuras de socialismo, incluso el comunismo crítico-utópico. En el capítulo IV se habla de la actitud de los comunistas frente a otros partidos de oposición que también son opuestos al comunismo⁷⁶.

La palabra “comunistas” significa aquí dos cosas. Por un lado, el *Manifiesto Comunista* hace referencia a los miembros de la Liga de los Comunistas, personas definidas que han promovido que este manifiesto se redacte hacia los últimos meses de 1847. Los comunistas, entonces, son los miembros de una muy pequeña secta que tiene herencias —de carácter cultural, organizativo y práctico— de otros muchos también así llamados comunistas —desde Graco Babeuf y otros—, desde finales de la revolución francesa del siglo XVIII. Los mismos comunistas tienen también una cierta perspectiva general según la cual la revolución comunista es posible conforme se desarrolla la sociedad capitalista, en particular, sus fuerzas productivas técnicas y, el proletariado echándolas a andar.

Por otro lado, el principal interlocutor de los comunistas —de la Liga de los Comunistas— es el proletariado. Pero, ojo, no el proletariado tal y como se encuentra en 1848, sino ese proletariado de 1848 y el de 1849, 1850, 1860, etcétera, y el de

⁷⁶ Recuérdense los títulos de los cuatro capítulos del Manifiesto Comunista: I “Burgueses y proletarios”, II “Proletarios y comunistas”, III “Literatura moralista y comunista” y IV “Actitud de los comunistas respecto de los diferentes partidos de oposición”.

todos los años mientras dure la sociedad burguesa. De esa manera también los comunistas que hablan al proletariado son cada vez otros, no solamente aquellos de la liga de los comunistas. Así pues, hay dos grandes extremos entre los que se mueve el concepto de proletariado y el de comunistas: 1) los proletarios y comunistas de ese momento, es decir, los de la Liga de los Comunistas y otro, los proletarios y comunistas del momento en que la sociedad burguesa es derrotada, destruida. Este último momento puede ser precisamente en 1848, pero bien puede ser no ese momento sino 50 años después, un siglo o dos siglos después.

Ahora bien, el texto del *Manifiesto* no solamente hace referencia a los conceptos de proletariado y de comunista sino también a los socialistas entonces existentes.

El texto del *Manifiesto* se maneja en medio de este oleaje desde el límite mínimo hasta el límite máximo; sus conceptos son fluidos, significan siempre por lo menos dos cosas, son conceptos en devenir, procesuales. La misma redacción lo resalta con aquellos constantes “cada vez más”, “poco a poco”, etcétera, formas adverbiales que hacen referencia a una procesualidad, a una dinámica. Estos conceptos son en apariencia incoherentes porque lo que me dicen de los comunistas o bien se refiere a los comunistas de la Liga de los Comunistas, o bien se refiere a... ¿a quién? A cualquier persona que esté leyendo en un momento dado el *Manifiesto*, a cualquier líder obrero 50 años después o a los dirigentes que se ligan orgánicamente con la clase obrera en el momento de la destrucción del capitalismo. Evidentemente se trataría de expresiones tácticas de personalidades muy distintas.

Así pues, pareciera que el concepto de comunista no pudiera sostenerse. En general, parecieran ser conceptos contradictorios, que significan al mismo tiempo A y B, es decir, A y no A.

En primer lugar, en la lectura global del *Manifiesto* todo lo que se dice a propósito de la exploración de las *condiciones de posibilidad para que ocurra la revolución comunista*, — condiciones presentadas al modo de un programa agitativo

para que ocurra esta revolución, donde se habla del objeto a transformar, del sujeto que lo transformará y de la manera eficaz de su acción— todo esto que se dice buscando resolver el problema constituido por las contradicciones de la sociedad burguesa, ha sido dicho desde la perspectiva de la solución de este problema.

La solución no solamente aparece al final del capítulo II, o al final del capítulo IV, sino que cada una de las proposiciones, de las ecuaciones y contradicciones por resolver ha sido ya formulada o puede ser formulada de esa manera sólo por alguien que ya tiene la solución a la mano y entonces exponga la demostración mediante la cual dice qué es el proletariado, qué son los comunistas y por qué deben seguir tal camino para liberarse.

Estar preso es estar dentro de un problema, ser libre es lo mismo que resolver el problema. La solución presentada por los comunistas a modo de manifiesto busca liberar al proletariado, liberar al conjunto de la sociedad. El lector se está liberando ya desde el momento en que lee el problema y está tomando conciencia del mismo.

Ya la manera de presentar el problema es liberadora pues ya parte de una cierta solución y, por supuesto, arriba a ella, comienza a liberar la conciencia del lector o receptor de esta forma de presentación. Esto es particularmente evidente en el capítulo III, donde se muestra cómo las distintas figuras de conciencia trascendente socialista-comunista están presas en distintos anclajes del sistema capitalista y cómo esta conciencia podría liberarse, tener otros horizontes. Ello es evidente al momento de contrastar estos distintos socialismos con lo que se presenta en los capítulos I y II.

De algún modo, al final del capítulo III quedan puntos suspensivos en la serie de socialismos referidos en el capítulo III faltaría una cuarta figura de literatura socialista, que es precisamente la figura que representa el propio *Manifiesto*. El capítulo IV, “La actitud de los comunistas ante diversos partidos de oposición” nos muestra esta figura conclusiva. Digamos que el parágrafo cuarto que debería tener el capítulo III es el

capítulo IV". La pregunta es: ¿de dónde esa actitud práctica? Respuesta: de una cierta teoría. ¿Cuál? La que presenta precisamente el texto del *Manifiesto*. Esa es la última modalidad de literatura socialista. Cabe no hacer un párrafo cuarto porque el lector tiene en las manos esa literatura.

En fin, en el capítulo III se hace particularmente evidente el carácter liberador del mensaje comunista y, entonces, cómo es que todo el *Manifiesto*, incluso cuando solamente presenta los problemas y no ya las soluciones de los mismos, comienza a liberar la conciencia de quien lo va leyendo, pues la presentación de esos problemas está construida a partir de la solución de los mismos.

En el concepto de Marx y Engels el comunista, en tanto miembro de la Liga de los Comunistas, está presentado a partir del comunista completamente liberado y resuelto, aquel comunista que se encuentra al final de los tiempos de la sociedad burguesa, destruyéndola codo con codo con el proletariado. Este concepto de comunista como límite máximo ilumina o esclarece la actitud que van a desplegar los comunistas de la Liga de los Comunistas en el año de 1848.

De hecho, difícilmente corresponde con lo que se dice acerca de lo que es un comunista en los primeros párrafos del capítulo II con algunos de los seguidores de la Liga de los Comunistas. Pero lo que según Marx y Engels harían los comunistas difícilmente corresponde con los comunistas del Partido de los comunistas bolcheviques de 1917 o con los del Partido Comunista en Francia en 1968, con otros comunistas que no sean del partido comunista.

De hecho, se habla muy vagamente de la manera en que los comunistas van a participar, se habla muy en general acerca de cómo intervendrán, puede ser de una manera o de otra, pero siempre van a ser *este* tipo de vanguardias, *este* tipo de elemento *mayormente conciente y que jala a todo el movimiento hacia adelante*.

Se requiere este grado de generalidad porque se habla en el plano histórico de la totalidad del tiempo que cabe dentro de la sociedad burguesa. Solamente desde esa totalidad cabe

especificar lo que deben hacer también los comunistas de la Liga de los Comunistas en 1848. Esto es muy importante, Marx y Engels, para hacer táctica —para indicar cuál es el camino práctico a seguir en 1848—, primero hacen estrategia, primero definen el campo global de la lucha de clases y, entonces, desde allí proponen que cada una de las acciones que hagamos en este momento no se contradiga con la meta final sino que la prepare. Lo que queremos, dicen, es llegar al socialismo, construir la sociedad comunista. ¿Cómo es que la hacemos desde ahora, cuando no podemos construir la sociedad socialista sino apenas el camino hacia ella? Estamos enfrentándonos con este límite en la ambigüedad del curso de las contradicciones. Nuestras acciones actuales no deben contradecir nuestra meta final. Por eso es que tenemos que hacer la táctica a la medida de la estrategia. Por eso es que nuestro ser comunista actual tiene que estar construido en referencia al ser comunista global.

Esta proposición aparentemente me sacaría de mí mismo, me enajenaría, pues yo mismo soy un objeto dado, restringido, pero ocurre que justamente mi ser dado, mi ser actual, es un ser enajenado por las condiciones capitalistas prevalecientes. No soy propietario de mi propio ser y para que en verdad lo sea debería comportarme como alguien que ya no vive en la sociedad burguesa o que la ha destruido, que ha logrado vencerla. Así pues, para en verdad apropiarme de mi ser actual, tengo que actuar en referencia a un ser por venir, a una cota máxima comunista y en referencia a ello ordenar mis actos presentes. De esta manera me voy desalienando, desenajenando, voy llegando a ser efectivamente lo que soy.

Dicho de otra manera, al alienar mi ser ya alienado en el presente, al alienarlo en arreglo a lo futuro, lo desaliento relativamente; pero como lo alieno hacia una meta no alienada, en el curso de proseguirla lo desaliento absolutamente.

Así pues, ¿cómo es posible que se plantee esta proposición en los planos ontológico y lógico y, entonces, también antropológico e histórico? Fijémonos en el plano general del ser, es decir, del ser del universo que posibilita que se hable de las

cosas de esta manera. Se trata de aquel plano del ser que nombramos devenir, según el cual algo al mismo tiempo que es no es porque aún no está concluido sino que se concluye en un siguiente momento que, a su vez, se concluye en un siguiente momento. Sin embargo, ese algo a la mano está aquí presente o no está, así que no cumple por sí sólo con las condiciones referidas. Sólo las cumple mirando desde cierta perspectiva, la del devenir. Pero ¿de dónde proviene esta perspectiva, ¿en qué se funda? Debe existir algo así dentro del universo, algo muy importante como para que lo que aquí se dice acerca de los comunistas no sea una estupidez y tenga algún fundamento en la materia, en el comportamiento del ser y en acuerdo a ese sector de realidad esté construido lo que aquí se dice acerca de lo que es ser comunista; si no, todo el texto de Marx y Engels resulta incoherente, irreal, fantasioso o utópico en el mal sentido.

Pues bien, el único ser que presenta esa cualidad que define al ser comunista es el universo infinito mismo. El infinito es, existe, y, sin embargo, aún no está concluido. Si estuviera concluido no sería infinito sino ya finiquitado, algo finito. Solamente el infinito, al mismo tiempo que es, todavía está en proceso de perfeccionamiento, cada vez contiene todas las condiciones, no hay ninguna condición fuera del mismo, todo está dentro, nada hay fuera del infinito y, al mismo tiempo, cada vez puede perfeccionarse, completarse; tiene este carácter autorreproductivo, está para que sea infinito y solamente puede estarlo en el proceso de devenir. Si fuera algo detenido, algo quieto, ya estaría concluido. La dimensión de proceso o de devenir no es una dimensión que se añade al infinito sino, justamente, aquella nota que lo hace ser infinito. De ahí entonces que todo lo que es procesual —por ejemplo, la historia, la vida de los hombres, sus doctrinas— lo es en tanto establece una referencia a la infinitud, si bien los diversos procesos pueden ser detenidos o pueden ser reaccionarios, retroactivos, entonces y puede haber revoluciones interrumpidas, malveradas.

Ese es otro punto. En la medida en que los actos humanos son procesuales, esta procesualidad se apoya en el ser del universo, es decir, en el ser infinito del universo o en el hecho de que para conceptualizar el infinito se requieran un infinito 1 y luego un infinito 2, es decir, que el infinito necesariamente sea dual, que necesariamente esté perfeccionado y logre de todas maneras perfeccionamiento en una siguiente figura. Es más, se requiere que precisamente el perfeccionamiento o completitud o especificidad del mismo estribe en el hecho de devenir.

Uno diría: “pues el universo no es perfecto porque todavía está caminando, todavía está moviéndose, está tratando de llegar a un punto de equilibrio.” Pero no, la proposición correcta es a la inversa: el universo es perfecto justamente porque está en devenir, su perfección es ese devenir, su equilibrio consiste en ese moverse. Lo que ya no tiene movimiento es lo que ya está empezando a dejar de ser perfecto, lo cual se nota muy nítidamente en los seres vivos. Cuando éstos ya no se mueven es que ya se les acabó su perfección en tanto seres vivos.

Así pues, el concepto de comunista está construido en acuerdo a la dialéctica concreta de lo infinito y es justamente su carácter libertario y en *estado de resolución* el que sirve para describir los movimientos de los sujetos comunistas y del sujeto proletario en vías de liberarse. Es claro que el infinito está en estado de resuelto en oposición a la generalidad de los seres finitos, los cuales se encuentran en estado de irresueltos no obstante su apariencia fija. Todos los elementos o partes — es decir, los seres finitos— tienden a resolver sus contradicciones disolviéndose en el fluir del cosmos. Este fluir es justamente su resolución, ahí se liberan de carencias, se esfuma todo lo que los ata. El concepto que sirve de plataforma fundante sobre la cual se levanta la *perspectiva global* del *Manifiesto* es una perspectiva material del universo y entonces, por materialistas, Marx y Engels conciben al universo como infinitud en proceso y conciben al ser comunista con todas las características que derivan de ello.

De esa manera están contruidos los conceptos de comunista y de proletario y el resto de conceptos: el de fuerza productiva, el de revolución comunista y también el de sociedad comunista por construir. Todos los conceptos deben tener la característica esencial definitiva que ya tiene de suyo el infinito. Se trata de seres finitos particulares arreglados a la medida del infinito a diferencia del resto de seres finitos.

Es posible que los hombres construyan algo así como la sociedad comunista porque de hecho también ya en la naturaleza existe algo así como el comunismo o que tiene un comportamiento análogo a éste. Los hombres no van a sacar la libertad de la nada o solamente de ellos mismos en tanto sujetos humanos separados de la naturaleza. Los hombres no van a sacar de la nada esos comportamientos que corresponden a un modo ya no contradictorio de moverse la sociedad sino que es posible que arreglen sus vidas en acuerdo al despliegue infinito; es posible que arreglen su cabeza sin ataduras o no contradictoriamente en acuerdo al movimiento infinito; es posible que arreglen su trabajo práctico de ese modo y es posible que construyan toda una sociedad que, siendo satisfaciente para todos, cada vez pueda perfeccionarse, que cada vez muestre figuras de ilimitación, que no restrinja ni disuelva a los hombres sino que los mantenga en su especificidad en tanto seres humanos, como mujeres y hombres en interacción con la naturaleza pero que, al mismo tiempo, con base en esa especificidad, cada vez establezcan cambios, modificaciones, perfeccionamiento.

El concepto de comunista en el *Manifiesto comunista* está construido en relación a un concepto de infinito que, hacia 1848, no posee ninguno de los filósofos, desde Grecia hasta Hegel. Se trata de un concepto de infinito que inauguran los comunistas. Éstos pueden llegar a captar al infinito de tal manera porque captan de cierta manera clasista posicionalmente determinada su propia existencia, el desarrollo de las fuerzas productivas, la sociedad y la historia.

En referencia a lo anterior, es interesante fijarse en el concepto de la verdad ¿Por qué la verdad es tan importante para

los comunistas? Porque la verdad libera. Los distintos tipos de literatura socialista y comunista presentan distintos tipos de falsedad y a través de ella es que la conciencia proletaria queda dominada o sometida.

Solamente la verdad libera. De ahí la necesidad de la construcción de un movimiento socialista y comunista *crítico-científico* —y, por ello, verdadero—, no sólo crítico utópico. Recuérdese, por ejemplo, cómo termina el *Manifiesto*: “Los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos.” Los comunistas se preocupan por la verdad, nada de ocultamientos. Recuérdese también cómo comienza el preámbulo del *Manifiesto*, cuando se dice que “un fantasma recorre Europa” se afirma que el comunismo ha sido una máscara y ahora hay que darle realidad, hay que decir o revelar la realidad acerca de ese presunto fantasma. “Ya es hora de que los comunistas expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus fines y sus aspiraciones, que opongan a la leyenda del comunismo un manifiesto de su propio partido.” Como si se dijera: “ha llegado el momento de la verdad”, ya resulta indigno ocultarla.

Esta preocupación no sólo filosófica sino política de los comunistas por la verdad es heredada por Marx y Engels de Graco Babeuf. El *Manifiesto de los plebeyos* —que escribe Graco Babeuf en 1795— sirve de base o esquema sobre el cual fue construido el *Manifiesto del partido comunista*. También aquél comienza con un preámbulo, a modo de carta, dirigida a Fouché de Nantes, un antiguo terrorista que cree que todavía es momento de hacer una política maquiavélica secreta y una conspiración en la cual todavía no se dicen las cosas abiertamente. Graco Babeuf insiste, entonces, en que ya es el momento de la verdad y en que él mismo tiene por principio hacer públicas las cosas. “Este es mi principio” dice Babeuf, el de la verdad. Y sobre esta base orientaba la dirección de la revista “La tribuna del pueblo”.

En una parte de la carta referida le dice Babeuf a Fouché Nantes:

debes contar tanto menos con tus medios habituales, es decir, con el artificio y la astucia que estimas indispensable para hacer

triunfar la justicia sobre la iniquidad, debes, digo, tanto menos contar con estos medios cuanto que aún aceptando aquello de que te vanaglorias, que has intrigado constantemente durante 15 meses por la democracia, la más desgraciada experiencia prueba que no has logrado ningún éxito; luego, es probable que tu camino no sea el bueno.

Así, la proposición de Babeuf es la verdad como método adecuado al movimiento comunista. Ciertamente hay otros métodos. Existe la mentira. Pero siempre son métodos limitados, aún no adecuados al momento esencial de enfrentamiento con la burguesía. Por ejemplo, Graco Babeuf dice “hay que calcular toda la fuerza que se pierde dejando a la oposición pública en la apatía sin alimento y sin objetivo”; es decir, callando, tramando en secreto sin abrir, sin manifestarse públicamente. Y “hay que calcular todo lo que se gana activándola y esclareciéndola y mostrándoles un objetivo” —la verdad— y haciéndolo público. Por supuesto, no siempre se puede hacer pública la verdad, pero el momento práctico adecuado al movimiento comunista es el momento en el que la verdad ya está haciéndose pública, es decir, volviéndose común.

Graco Babeuf dice con precisión e ingenio por qué el método adecuado es el de la verdad: “Debes contar tanto menos con tus medios habituales, es decir, con el artificio y la astucia que estimas indispensables para hacer triunfar la justicia sobre la iniquidad.”

El fin es hacer triunfar la justicia sobre la iniquidad o maldad. Decir la iniquidad es decir lo no equitativo, lo injusto. Hay que recordar que Graco Babeuf representa a los comunistas igualitarios y las palabras que está utilizando tienen mucho peso para él, para quien justicia es lo mismo que igualdad e injusticia es lo mismo que inequidad. La finalidad de los comunistas es construir una sociedad comunista donde todos seamos iguales, donde haya justicia ¿Cuál es el método para lograr tal finalidad?

Babeuf dice que Fouché de Nantes cree que el método adecuado a este contenido, que el instrumento adecuado a esta verdad, es un instrumento que no es justo, que no está equili-

brado internamente. Artificio y astucia sirven para una acción individual o grupal restringida, limitada, sectaria, pero no para una acción comunista global.

Cada vez que la acción individual tienda a acción comunista, cada vez que la acción grupal tienda a acción comunista, cada vez que la acción global de la sociedad tienda a acción comunista, entonces el método adecuado es la verdad. Este es el instrumento adecuado a la finalidad que se busca instituir porque es un método liberado de trabas, de particularidades; es un método para lograr la justicia. Para lograr la claridad, la iluminación, la justicia, no sirven las injustas astucias ni el artificio. De aquí la necesidad de la verdad como medida. Por eso los comunistas consideran indigno callar sus propósitos, por eso es que “ya es hora de que manifiesten al mundo sus principios”, no que los callen y conspiren. Así es como los comunistas adecuan forma a contenido, método a tema, instrumento o medio a sus finalidades. El instrumento particular mismo es adecuado al objeto total o resultado por construir, del mismo modo que un infinito es tan infinito como el infinito siguiente.

La conexión entre medios y fines a lo largo de un proceso de producción, —por ejemplo, histórico— está igualmente pensada como la relación entre dos momentos del infinito. De hecho, sería torpe pensar de otra manera dicha conexión. Por ejemplo, cuando un obrero o un conjunto de obreros están construyendo una mesa o un tornillo o un automóvil, aparece algo nuevo en un momento 2 partiendo de ciertas condiciones ya dadas en un momento 1.

Esto ocurre dentro de una empresa o taller, en un ámbito limitado, finito. Hay que pensar que todo se mueve infinitamente fuera del taller pero también dentro del taller, donde se suscita una serie de transformaciones. Esta transformación infinita también ocurre en la praxis del obrero. Lo que se tiene en un momento 1 es un estado del infinito dado y lo que se obtiene en un momento 2 es un estado diversificado renovado. Este es el motivo materialista de que la producción —también la producción particular— sea pensada en referencia a dos

estados posibles de infinito que son correlativos a los dos estados en que se encuentra la materia, es decir, una vez como premisa y otra vez transformada en un resultado determinado.

Pues bien, para obtener un resultado adecuado a la proposición de estos revolucionarios se requiere que para crear justicia lo hagan con justicia y que la verdad sea algo internamente equilibrado. Esta proposición de suyo está equilibrada porque una parte de la ecuación corresponde a la otra. Lo pensado corresponde con lo real. Lo que te digo corresponde con lo que está allí, con lo que existe. Lo pensado corresponde con lo que tú vives respecto del objeto, con lo que yo vivo y digo respecto del objeto. Hay justicia o equidad en la verdad; la situación de base es la que $A = A$, mientras que la situación que se vive en el capitalismo es malvada o de inequidad, de injusticia, de desequilibrio entre los dos términos de la ecuación.

Hay que crear una sociedad armónica mediante la armonía como instrumento. Esa es la verdad, el $A = A$. Así está construido el concepto de comunista. Así también es como al movimiento comunista le es adecuada la preocupación por la verdad. De allí la necesidad de que en un momento dado de la historia los comunistas hayan querido hacer manifiesto su mensaje, hacerlo verdadero y público.

La sociedad que quieren construir los comunistas acabará con las contradicciones sociales antagónicas, con las diversas formas de violencia social —como guerras, represión policíaca, etcétera— y no obstante esa empresa pueda necesitar en algún momento para ser construida ejercer violencia contra los opresores. A veces estos opresores o gente bien intencionada pero influida por ellos repara diciendo aquello de que la utilización de la violencia es incoherente con el fin revolucionario y que por eso es imposible la empresa de los comunistas, si lo que éstos quieren es construir con violencia la sociedad no violenta y no contradictoria. Estos críticos de la violencia en abstracto, o bien sacan la consecuencia de que es imposible abolir la lucha de clases, o bien que a ésta se la abole sin combatirla y que el camino para ello es no fijarse en las diferen-

cias de riqueza ni en las injusticias sino seguir cada uno un camino interior de autoperfeccionamiento más allá de las ataduras materiales. El camino de la liberación —dicen— es la mística y no la política, la espiritualidad y no la ciencia y su construcción de verdades. Se llega a sugerir que estas verdades son ya ideología de suyo, o bien están prisioneras de la racionalidad occidental analiticista y de por sí falseadora de la experiencia.

Ciertamente, el *Manifiesto del partido comunista* muestra una racionalidad nueva frente a la racionalidad occidental al uso. La nueva racionalidad propuesta por los comunistas es materialista. Y sólo por allí a la medida del infinito, esto es, a la medida de la más alta coherencia. El método crítico-científico es el método de la verdad y su manifestación pública es requisito esencial para que sea revolucionario y, por supuesto, también afirmativo de la pasión. Ese método es el adecuado al fin perseguido. Ese es el arreglo esencial que garantiza la autenticidad y la posibilidad real de la empresa comunista.

Este método no excluye el desarrollo de la espiritualidad, sólo que no sustituye con ella a la política ni a la espiritualidad con la política, como ha sido error, ora de los místicos, ora de algunos militantes de izquierda. Este método, más bien, rescata la especificidad de cada actitud humana, sus diversos objetos y esferas de ejercicio y de apropiación del mundo, según señala acertadamente Marx en 1857 (diez años después del *Manifiesto del partido comunista*), en la introducción a sus *Grundrisse* o *Fundamentos para la crítica de la economía política*.

La ideología burguesa, al contrario, desespecifica y busca suprimir o bien la política con espiritualidad o bien la espiritualidad con política; pone por delante la incoherencia represora de los contenidos específicos, mientras que el método comunista es el de la expresión y desarrollo o liberación de esa especificidad.

Ya se ve por qué es necesario armonizar el método y el objetivo perseguido en el punto concerniente a la verdad y por

qué la coherencia es el punto decisivo, esencial, para hacerlo. Una vez establecido este arreglo que adecúa o hace coherente el método y el objetivo ya puede pasarse a observar cómo avanzar según los casos, si con violencia o sin ella, lo cual no depende de los comunistas sino de la situación dominada, regida o establecida por la burguesía. Sería inespecífico contestar pacíficamente a una masacre concertada o no defenderse y dejarse morir si hubiera medios para impedirlo. Otra cosa es si no habiendo estos medios, se elige el autosacrificio como medio para promover acciones de masas más bastas —como lo hiciera Gandhi— contra el yugo imperialista inglés. El método de Gandhi —llamado de la no violencia— es acorde con el *Manifiesto*, es una de sus variantes posibles.

La ideología dominante busca poner la diada violencia/no violencia como el punto nodal de arreglo entre el método y el objetivo revolucionarios para así desarmarlos, desespecificarlos. Pero la violencia o la no violencia dependen de situaciones particulares, no pueden ser *regla general* de ajuste entre método y objetivo. Sólo la verdad, la coherencia y la infinitud o perspectiva ilimitada universal y libre pueden ser reglas para ajustar el método y el objetivo final. Así lo lograron captar y comunicar Marx y Engels y así lo aprendieron de la experiencia de Graco Babeuf en la revolución francesa.

Aunque la palabra *comunista* es sustantivo, su efecto textual es el de un verbo, pues que no define a un sujeto personal o colectivo fijo sino cambiante. En realidad, el ser comunista se define por la acción. En efecto, los comunistas se definen por la acción consistente en hacer la revolución comunista y por el resto de acciones consecuentes con tal logro, de suerte que quien no la hacía o la dejó de hacer aunque antes fuera comunista, deja de serlo, pierde autenticidad y otros jamás la han alcanzado; sólo se autonombran comunistas sin serlo.

El que la verdad sea tan importante para los comunistas es consistente con la definición práctico-dialéctica del ser comunista. Pues la verdad ella misma es la del devenir histórico. Así que la expresión verdadera que caracteriza al comunista obliga a que éste exprese su época cada vez y la exprese en un

sentido inmanente trascendente de transformación histórica
radical de la sociedad burguesa.

SOBRE LA AUTONOMÍA REVOLUCIONARIA DEL PROLETARIADO

COMENTARIO AL PRÓLOGO DE ENGELS A LA EDICIÓN ALEMANA DE 1890

1. En este prólogo Engels comienza por hacer un recuento histórico. Después de la derrota de la revolución de 1848 y del proceso de la Liga de los Comunistas, en Colonia, se inició un período de reflujo que duró hasta 1864, cuando la clase obrera reunió fuerzas de nuevo y fue posible la fundación de la Asociación Internacional de los Trabajadores, la cual, dice Engels, “no pudo plantear los principios del *Manifiesto* como suyos” pues tenía necesidad de mediar con el proudhonismo y el lasallanismo; de ahí que el movimiento mostrara menor radicalidad. La declaración de principios de la Internacional debió ser menos específicamente comunista para que se pudiera incluir a sectores reformistas. Ahora bien, entre 1864 y 1874, el movimiento obrero se desarrolló de tal modo que cuando se disolvió la Internacional, el *Manifiesto* se había situado de nuevo en primer plano. Para ello sirvió la actividad política de la Internacional. Luego de decir esto, Engels se refiere a las diferentes ediciones y traducciones que se hicieron en Europa y otras naciones, concluyendo con la tesis central de que la historia del *Manifiesto* coincide con la del movimiento obrero.

En el siguiente párrafo se explica que “y sin embargo — dice Engels, como si hubiera una paradoja o problema— cuando apareció no pudimos titularlo *Manifiesto socialista*”, pues los socialistas no eran parte de la clase obrera sino burgueses. Aquellos grupos socialistas se componían de residuos de owenistas, fourieristas y curanderos sociales. Por otro lado, el comunismo era parte de la clase obrera e incluía a Cabet y Weitling, con su comunismo tosco y rudimentario.

Marx y Engels, quienes desde entonces sostenían que “la emancipación de la clase obrera debía ser obra de la clase

obrera misma”, no dudaron cuál de las dos denominaciones elegir para el *Manifiesto*. El movimiento obrero debía ser independiente y, por lo tanto, comunista.

En su repaso del desarrollo histórico del movimiento obrero, Engels resalta la autonomía del *Manifiesto*. Por ejemplo, cuando afirma que el *Manifiesto* tiene su historia propia, al iniciar el prólogo. Más abajo, Engels modera su idea inicial diciendo que “así, la historia del *Manifiesto* refleja, hasta cierto punto [pero tanto cuando es olvidado como cuando es retomado] la historia del movimiento obrero desde 1848”. Esta manera de referirse al *Manifiesto* es interesante a la par que oscura. Demos una primera explicación.

La autonomía aquí sugerida arraiga en las condiciones históricas en que fue redactado el *Manifiesto* en su origen. El origen de este documento contiene la radicalidad de la lucha de clases de 1848 y representa la perspectiva más desarrollada con la que ha podido actuar el movimiento obrero. El *Manifiesto del partido comunista* parece sobrenadar los tiempos porque el movimiento no ha podido alcanzar una perspectiva tan amplia como en ese entonces.

Vistas así las cosas éstas aparecen interesantes y un poco románticas, aunque la explicación sea un poco tosca por inmediatista.

Pero observemos más en detalle la cuestión.

2. En prólogo Engels se refiere al carácter espontáneo o instintivo de expresiones de expresiones comunistas como la de Weitling o la de Cabet. Hay que entender que Engels escribe para la edición inglesa, y confronta al pragmático movimiento laborista inglés con el espontaneísmo comunista. Engels hace valer la paradoja histórica de que el *Manifiesto del partido comunista*, aunque parece ya olvidado, es aquello muy fundamental para el movimiento obrero. El *Manifiesto* no sólo es la expresión de una época revolucionaria sino que es una *expresión teórica muy mediada de esa época*. En esta época hubo otras expresiones teóricas y políticas radicales, pero Engels indica que se trata de reflexiones comunistas espontáneas o bien pragmáticas.

El *Manifiesto* pudo ser olvidado porque el movimiento obrero decayó y fue posible que se retomara después gracias a la fuerza que adquirió el movimiento obrero en una época posterior de mayor radicalidad y por ello recobró memoria. Se podría decir, pues, que el *Manifiesto* fue retomado porque la fuerza del momento de su expresión originaria guarda analogía con momentos posteriores. No obstante, esta explicación no es suficiente, pues está claro que también en la época en la que el *Manifiesto* fue redactado, publicado y leído (1848), no todo el movimiento obrero podía asumir lo ahí dicho. Ya entonces se trataba, en parte, de un objeto alienado, parcialmente ajeno respecto al movimiento obrero. El *Manifiesto* funcionaba autónomo en el momento en que apareció y también después. Ahora bien, la autonomía del texto es de distinta modalidad en ambos casos.

En un caso, la autonomía del *Manifiesto del partido comunista* coincide con su *actualidad*. En otro caso, autonomía aparece bajo el aspecto de *inactualidad y olvido*. Luego del olvido, el Manifiesto vuelve a ser reactualizado pero precisamente en momentos en los que se verifica la autonomía del texto. Así pues, tenemos los siguientes tres aspectos de la relación del texto con la historia del movimiento obrero:

1. autonomía y actualidad;
2. autonomía e inactualidad y olvido, y
3. autonomía por reactualización.

La cuestión se precisa de la siguiente manera: ¿por qué incluso al momento de ser actual el *Manifiesto* se mantiene autónomo y ajeno al movimiento obrero? ¿Por qué a lo largo de la historia del movimiento obrero comparada con el *Manifiesto* la autonomía de éste aparece de diversos modos?

Marx reflexiona en *La Sagrada Familia* (capítulo IV, parágrafo 4, "Proudhon") cómo es que la conciencia de clase revolucionaria le es ajena al proletariado. La conciencia de clase le es ajena a la clase obrera porque de suyo ésta es ajena frente a sí misma; es una clase sometida, pulverizada, disgregada, alienada por el capital, tanto por la competencia entre los obreros como enfrentada por completo por el capital en las

distintas ramas de producción. Los hombres no parecen reconocerse, cada obrero está enajenado respecto de sí, porque “tiene” a su trabajo como medio de vida, así que establece una distancia respecto de sí mismo. Esta es una proposición de los *Manuscritos de 1844* que es retomada en *El capital*.

Dice Marx en *La Sagrada Familia*: “No se trata de lo que éste o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, pueda *representarse* de vez en cuando 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.” No de lo que los proletarios creen sino de lo que son de acuerdo a su esencia, esencia que permanentemente es enajenada por razón de ser objeto de dominación clasista.

3. La conciencia de clase emerge hacia 1848 y queda objetivada en un texto en el cual se habla en general del programa obrero y de la teoría comunista. Sin embargo, nótese que no aludo a meras ideas sino a un objeto real, un libro palpable que circula bajo la forma de mercancía. La autonomía de la clase obrera es aquí palpable porque ha adquirido expresión sobre un objeto positivamente existente que no está inmediatamente ligado a los obreros ni tampoco a sus intereses coyunturales meros sino que circula por sí mismo.

El hecho estructural denunciado en *La Sagrada Familia* se expresa en distintas coyunturas; pero de modo peculiar cada vez, en tanto que tenemos un objeto real entre teoría revolucionaria y proletariado, entre conciencia de clase y proletariado.

El fenómeno de enajenación / autonomización de la conciencia respecto del ser del proletariado es considerado en *La Sagrada Familia* sólo de modo implícito, mientras que en el “Prólogo” del *Manifiesto* que nos ocupa se palpa en sus hitos determinados, aunque no se lo contextualiza conceptualmente, como sí en *La Sagrada Familia*.

El *Manifiesto del partido comunista* existe como objeto autónomo frente a la clase obrera en proceso de desenajenación pero cuya vía de desenajenación y de unidad pasa por los caminos de la enajenación, de tal manera que el texto que

posibilita la unidad de la clase obrera emerge frente a ella como forma peculiar de enajenación.

Ahora bien, la teoría comunista contemporánea, que ya es libre, se le añade a la clase obrera para propiciar la enajenación de su enajenación (negación de negación), es decir, para denegar el hecho escueto de su alienación y para revolucionarla. Esta es la idea completa que tienen Marx y Engels acerca del funcionamiento de la teoría dentro del movimiento obrero.

El Manifiesto del partido comunista se ofrece como elemento enajenado porque el propio movimiento obrero real necesita considerar su enajenación respecto de la teoría y, entonces, tener frente a sí esa teoría para reconocerla y reconocerse en ella; para discutirla, reformarla o revocarla sustituyéndola por otra. La teoría comunista funciona enajenada porque el obrero es enajenado respecto de sí mismo y respecto del otro obrero. La teoría, entonces, funciona para desenajenar pero lo hace “enajenadamente”, o, si se quiere, críticamente respecto de la enajenación en que vive el movimiento obrero.

En muy señaladas épocas o en sectores restringidos del movimiento obrero ocurre una situación de adecuación entre teoría revolucionaria y lo que esos obreros movilizados piensan y sienten. Por ejemplo, Marx y Engels enarbolaron el *Manifiesto del Partido Comunista* y se enfrentaron al resto del movimiento obrero con una nueva forma de comunismo respecto de aquella que se tenía a mano. El *Manifiesto del partido comunista* es un instrumento mediante el cual se pueden señalar nuevos caminos críticos de fundamentación de la praxis revolucionaria.

La condición autónoma del *Manifiesto del partido comunista*, tanto en el sentido trascendente como en el enajenado significa que el movimiento se encontrará históricamente a veces en auge y a veces en reflujo, en medio de contradicciones capitalistas. Este ritmo alternante del movimiento obrero es concordante con la alternancia de la realidad capitalista, por eso puede haber olvido del *Manifiesto del partido comunista*, pues en su lectura influye la dominación del sistema.

Esta relación del movimiento obrero con la historia del *Manifiesto* deriva de una *condición estructural* que enajena a la clase obrera respecto de sí y respecto de los objetos en los que su teoría queda codificada, así como los objetos de su actuación teórica-práctica.

Hasta aquí, he tratado de resolver el problema de la autonomía del *Manifiesto*. Como se ve, esta cuestión puede resolverse sin tomar en cuenta con detalle la historia del movimiento obrero, pero se actualiza en la historia y en este prólogo de 1890 Engels reseña los hitos más señalados de tal actualización precisamente para demostrar cómo se han realizado históricamente tesis esenciales del *Manifiesto* como las relativas a la *unidad* y la *autonomía* de la clase obrera.

4. Vale la pena rescatar los factores fundamentales de la autonomía obrera señalados por Engels en este prólogo.

a. “Para el triunfo definitivo de las tesis expuestas en el *Manifiesto* Marx confiaba tan sólo en el *desarrollo intelectual* de la clase obrera” (subrayado mío). Engels expone los supuestos de este desarrollo:

Para el triunfo definitivo de las tesis expuestas en el *Manifiesto*, Marx confiaba tan sólo en el desarrollo intelectual de la clase obrera, que debía resultar inevitablemente de la acción conjunta y de la discusión. Los acontecimientos y las vicisitudes de la lucha contra el capital, las derrotas más aún que las victorias, no podían dejar de hacer ver a los combatientes la insuficiencia de todas las panaceas en que hasta entonces habían creído y de tornarles más capaces de penetrar hasta las verdaderas condiciones de la emancipación obrera. Y Marx tenía razón.⁷⁷

b. La instrucción del proletariado por gentes de fuera, como lo hacían los socialistas, es de agradecerse pero no es factor decisivo. De ahí la alta valoración del comunismo por parte de Marx y Engels, pues “se llamaba entonces comunista (...) a la parte de los obreros que, convencida de la insuficiencia de la

⁷⁷ Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del partido comunista*, Progreso, Moscú, 1970, p. 22.

revolución meramente política exigía una transformación radical de la sociedad”. Esta exigencia no es resultado de un mero desarrollo intelectual sino del desarrollo de un impulso revolucionario espontáneo por medio de la *experiencia*.

c. En tercer factor que promueve a la autonomía y la constituye es el criterio de que “la emancipación de la clase obrera debe ser obra de la clase obrera misma”,⁷⁸ es decir, la *formulación consciente* y general de la promoción autónoma como regla de conducta del proletariado.

d. El proletariado debe actuar “planteando sus propias reivindicaciones”,⁷⁹ así sea dentro de procesos revolucionarios burgueses, eso es, de revoluciones meramente políticas.

5. El proletariado debe lograr la unidad organizativa, tal y como la logró, por ejemplo, la Internacional.⁸⁰

6. El último factor y síntoma de la autonomía del proletariado es la síntesis de los anteriores y Engels lo formula a la manera de una “prueba” de que la unidad obrera propiciada por la Internacional es “hoy” —el 1 de mayo de 1890— más fuerte que nunca:

El proletariado de Europa y América pasa revista a sus fuerzas, movilizadas por vez primera en un sólo ejército, bajo la misma bandera y por un objetivo inmediato: la fijación legal de la jornada normal de ocho horas, proclamada ya en 1866 por el Congreso de la Internacional celebrado en Ginebra.

El logro de este objetivo inmediato incide en el desarrollo de la autonomía del proletariado porque la reducción de la jornada laboral redundará en tiempo libre para el obrero y, en menor agotamiento de sus fuerzas vitales. Los obreros podrán utilizar estas fuerzas y este tiempo liberados para desarrollarse intelectualmente. Este desarrollo intelectual es el pri-

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ *Ibid.*, pág. 23, “La Internacional vivió tan sólo nueve años, pero la unión obrera que estableció entre los proletarios de todos los países vive todavía y subsiste más fuerte que nunca”.

mer factor de la autonomía proletaria señalado por Federico Engels.

Así pues, los factores de la autonomía no son mera suma sino una secuencia circular que se autorreproduce ampliamente y donde cada factor se compenetra con los otros. En esta compenetración de factores resalta el factor de la *unidad obrera*; autonomía proletaria es idéntica con unidad proletaria, mientras que el proletariado disperso vale tanto como dependiente y sometido.

4.1. Pero estos factores se alcanzan como logros históricos, aunque no definitivamente sino que pueden ser arrebatados al proletariado. Cabe, pues, la posibilidad del retroceso histórico del movimiento obrero, lo cual sería síntoma del retroceso histórico de toda la sociedad, así sea en condiciones de *aparente* progreso técnico. Esta situación es análoga a la que vivimos en 1998 y es la posibilidad que justifica el prólogo de Engels sobre la autonomía revolucionaria del proletariado y los factores de la misma, pues éstos deben ser recordados y quizá luchar por ellos una y otra vez ya que su logro no es definitivo. Mientras el capitalismo es el mundo puede destotalizar objetivamente a la clase obrera.

5. Terminaremos puntualizando el funcionamiento doble de la autonomía proletaria según la descubre Engels.

La condición de partida del proletariado bajo el capitalismo es de sometimiento y dependencia o de enajenación, por lo que el paso a la autonomía es, *prima facie*, ajeno a la condición capitalista inmediata, aunque esta condición impulsa ese paso. La autonomía funciona como enajenación de la enajenación en que vive el proletariado. Por eso es que la conciencia de clase y aún la unidad proletaria se presentan en el proletariado —ente enajenado de hecho— como algo enajenado y extraño. Así, por ejemplo, la conciencia de clase comprende “no lo que este o aquel proletario se represente sino lo que está obligado a ser de acuerdo a su ser”.

La trascendencia positiva que propicia la autonomía revolucionaria proletaria sigue necesariamente un curso de enajenación y se le presenta al obrero no inmediatamente como

liberación sino, a veces, como opresión o algo extraño, o bien como disciplina y riesgo suplementarios. Esta situación permite que el capitalismo desanime más fácilmente a los proletarios y los someta.

El arte revolucionario se afila precisamente en lograr que la autonomía y la trascendencia le resulten menos extraños al proletario al reducir los rasgos incómodos o negativos que en un momento dado se atribuyen a la autonomía revolucionaria, es decir, en fin, el pasaje de la situación de enajenación básica a la de autonomía.

Si toda curación provoca una agravación inicial, la habilidad del médico consiste en reducir al mínimo esta agravación a la vez que promueve efectivamente la curación. De ahí que la política comunista se determine en general por el camino de la verdad y de la expresión abierta de los problemas. Pues aunque la verdad no anula sí acorta los sufrimientos y permite asumir las necesidades entre tanto reprimidas, de modo que impulsa a buscarles satisfacción.

EL CONCEPTO DE UNIDAD EN EL MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA
(LOS ÚLTIMOS CUATRO PÁRRAFOS DEL MANIFIESTO)

1. Como es bien sabido, el *Manifiesto comunista* concluye con el lema “Proletarios de todos los países, uníos”. Así pues, la unidad de los proletarios aparece como la *condición de posibilidad* de su libertad, de su autonomía, de su independencia. Si observamos con más detenimiento y preguntamos en qué consiste o qué es eso de la unidad, o cómo es que puede cumplir tan alta función o en torno a qué deberán unificarse los proletarios, el texto nos remite, como respuesta a la asunción y la construcción de un programa político de acción; por ejemplo, el que aparece en el capítulo II, “Proletarios y comunistas”. Estas propuestas dirigidas al proletariado por la Liga de los Comunistas constituyen, en primera instancia, el *contenido* de aquella unidad.

En síntesis, la unidad aquí nombrada es, en primer lugar, la *condición de posibilidad de la libertad*, la independencia y la autonomía libertarias, y, en segundo lugar, esta unidad *tiene por contenido el programa de acción* propuesto por los comunistas al proletariado. Ya por estas dos aseveraciones observamos que el concepto de “unidad” que nos ofrece el *Manifiesto del partido comunista* no es un concepto simple, no se trata de una simple palabra sino de un *concepto* muy cargado de contenido. Tratemos de esclarecer con mayor matiz el significado de este concepto. Los últimos cuatro párrafos del *Manifiesto* pueden servirnos para espigar la idea de *unidad* que maneja este texto. El primero de estos cuatro últimos párrafos dice así: “En resumen [resumen del capítulo IV], los comunistas apoyan por doquier todo movimiento revolucionario contra el régimen social y político existente.”

De este párrafo se deriva que la unidad proletaria tiene como primer contenido la *negación concreta* de lo existente.

Desde luego, por esto “existente” se entiende al capitalismo; esta “unidad” *se define por contraposición* al régimen social y político existente. Se trata, entonces, de una unidad que se encuentra en el interior de una *relación de dependencia*, pues es propio de las relaciones de dependencia presentar la característica de que cualquiera de sus miembros *no puede definirse sólo por sí mismo sino en referencia al otro polo*.

Tal es el caso, por ejemplo, de la relación amo-esclavo. El amo puede ser muchas cosas, pero ante todo habrá de especificarse a partir del hecho de que domina al esclavo. Éste puede hacer muchas cosas, sufrir muchas penalidades, pero aquello que en definitiva lo especifica como esclavo es estar definido por el otro polo. Cada término se define por el otro.

Sin embargo, en el ejemplo del amo y el esclavo tenemos una multiplicidad de individuos dispersos. El caso que nos ocupa es el de la clase capitalista o el régimen político y social existente.

En primer lugar, para que este esclavo o este proletario se defina como proletario debe de situarse *unificado frente o contra* el régimen político existente, *contra o frente* a la clase burguesa. Mientras esta situación no exista, el proletario sólo se habrá definido parcial e incompletamente como proletario en dispersión, ni siquiera como un esclavo bien centrado.

Además, la unidad buscada *entre* los proletarios también es una unidad de los proletarios *con otros* partidos de oposición, es decir, con otras clases que se oponen al régimen político existente.

Así pues, tal parece que *la escisión causa maleficio* no solamente entre los proletarios sino entre el conjunto de las clases sociales del régimen capitalista. De hecho, el régimen social político existente debe ser aquel que *regule las escisiones* prevalecientes y la *escisión* prevaleciente debe ser idéntica con la *opresión* prevaleciente. En la actualidad, estar escindido debe ser lo mismo que estar oprimido, explotado; por eso el *Manifiesto* exalta la *contra*. Unidad significa liberación, independencia; división significa opresión, explotación.

En el régimen de la propiedad *privada* o *excluyente*, los propietarios se excluyen recíprocamente entre sí y esta situación básica (la existencia de propietarios privados) es la que *posibilita* la existencia de un tipo claro de propietarios privados peculiares (capitalistas) en posibilidad de explotar a otro tipo o clase de presuntos propietarios privados, pero que como propietarios privados no poseen, objetivamente, más que su fuerza de trabajo, así que deben someterse a trabajar para los capitalistas.

Así es como en la sociedad burguesa podemos encontrar la curiosa situación dentro de la cual estar escindido, separado, significa lo mismo que ser explotado, oprimido. La propiedad privada preside este doble suceso. Por un lado, se está suelto, escindido, separado respecto de los demás; por otro lado, no mantener relaciones comunitarias, unitarias con los demás, significa lo mismo que ser explotado, oprimido. Por un lado se está suelto, *sin lazo*; por otro lado, sin embargo, prevalece un *lazo opresivo*, explotador.

El proletariado, a diferencia del siervo o del esclavo, es un individuo libre de doble manera. En primer lugar, tiene la libertad de vender a quien quiera su fuerza de trabajo; en segundo lugar, si no quiere hacerlo tiene la libertad de morir-se de hambre; es decir, que el proletario está completamente suelto de los lazos de servidumbre. Antes, el amo tenía la obligación de mantener vivo al esclavo; en el capitalismo se ha perdido esta obligación, no hay *ningún lazo personal* entre el obrero y el capitalista.

La propiedad privada consiste en el hecho de que circulen mercancías que son propiedad privada de una serie de individuos, y la existencia de la mercancía y el dinero preside la moderna situación de escisión o *atomización social*. Sobre esta base se desarrolla la posibilidad de la *explotación de una clase* por otra clase. El mundo aparentemente igualitario del intercambio mercantil es posibilitante del mundo de la esclavitud asalariada.

En torno a la apropiación privada se deciden dos situaciones de opresión social, de contradicción social; una, la escisión

de los individuos respecto de la comunidad, la otra, la de la explotación, dominio y opresión de unos sobre otros. De ahí que en el programa del capítulo II, “Proletarios y comunistas”, pueda resumirse la postura de los comunistas, su objetivo en la abolición de la propiedad privada, especialmente la propiedad privada capitalista.

Se dice allí que “en todos estos movimientos [contra el régimen social político existente los comunistas] ponen en primer término, como cuestión fundamental del movimiento la cuestión de la propiedad, cualquiera que sea la forma más o menos desarrollada que esta revista”. Esa es la *condición objetiva* —quíralo o no el amo, quiéralo o no el esclavo, quiéralo o no el siervo o el señor, el capitalista o el obrero— para que ocurra la explotación. La situación de opresión social existe sobre la base de la propiedad privada, este hecho objetivo independiente de la voluntad de los participantes.

Frente a este hecho objetivo cósmico o de la organización de los objetos que es la propiedad privada, el *Manifiesto* exalta una *acción voluntaria y consciente por parte de los sujetos*: la unidad. La acumulación de riquezas objetivas llega a disgregar a la sociedad, a enfrentar a unos propietarios privados con otros. La acumulación (unificación) de la propiedad —pero en distintos puntos privados de la sociedad— llegó a enfrentar a unos hombres con otros. Sólo unificándose los sujetos para enfrentar eficazmente esta situación que los aísla, sólo en unidad, pueden subvertir *la tendencia objetiva que los atomiza* a unos respecto de otros, sólo pueden sobreponerse a la escisión fundando su unidad voluntaria consciente, programática, militante.

2. Está claro que esta unificación de los individuos no puede durar sino sobre la base de que la misma objetividad, la propiedad, la riqueza, también tienda a unificar a los sujetos más allá de la pulverización en que perviven. Bajo el régimen capitalista de producción, la propiedad privada ha dejado de ser simple; *la producción social se ha desarrollado y solamente puede funcionar si se la echa a andar socialmente*. La propiedad privada es una riqueza individualizada para consumo

individual y en un origen —cuando esta propiedad privada era simple— podía echarse a andar de modo individual, tanto en lo que concierne al consumo como a la producción. Pero al desarrollarse la riqueza privadamente, su potencia, su *nuevo poder*, se muestra en el hecho de que sólo puede ser producida y consumida socialmente, aunque se mantenga su escisión privada individual. Al lado de la apropiación privada existe una tendencia objetiva a que la riqueza en su conjunto sólo pueda ser producida y consumida socialmente.

Pues bien, la *unidad del sujeto proletario* deberá apoyarse sobre esta plataforma objetiva. La forma de apropiación objetiva tiende a escindir a los sujetos dentro del capitalismo, pero el desarrollo de la producción y del consumo sociales tiende cada vez más a unificarse y unificar objetivamente a los sujetos individuales.

La proposición del *Manifiesto del partido comunista* que indica la necesidad de unificarnos *voluntaria y conscientemente* en torno a la producción y al consumo se basa en que la producción y el consumo están tendiendo a unificarse objetivamente, aunque de acuerdo a las tendencias del capital, es decir, sobre una base de constante explotación. Por contra, cabe que el sujeto proletario se organice autónomamente en la producción y en el consumo *contra* el capital. La tendencia unificante existente en las fuerzas productiva técnicas y en los medios de consumo actuales es redoblada, asumida conscientemente y organizada por la unidad de fuerzas subjetivas y procreativas. El *Manifiesto* alude a este nivel político coyuntural cuando indica lo siguiente:

“En fin, los comunistas trabajan en todas partes por la unión y el acuerdo entre los partidos democráticos de todos los países.”

Los comunistas trabajan contra el régimen social y político existente de la propiedad privada, y —precisamente por eso— por la unidad y la democracia para enfrentar a las condiciones de atomización privatizante y opresora. Así pues, la proposición del *Manifiesto del partido comunista*: “proletarios de todos los países, uníos”, se hace extensiva a la unidad de los

proletarios y de todos los partidos democráticos que luchan contra el orden existente aunque no sean partidos proletarios.

La situación de *atomización social* o de individuación privatizante que sufre el proletariado debe ser subvertida a través del proceso de unificación solidaria consciente y voluntaria. Igualmente, se utiliza el mismo principio para desarrollar la lucha junto con los demás partidos de oposición.

Se trata de una doble situación. Por un lado, existe la *atomización mercantil*. Cada proletario es propietario de su fuerza de trabajo y sólo de esta mercancía, así que debe de contratar formalmente con el capital en términos individuales y de acuerdo a su tipo específico de preparación o de capacidad de trabajo. Por otro lado, y al mismo tiempo, existe la *competencia entre los obreros por encontrar trabajo* y engancharse en las fábricas del capital en la mayor medida posible. Por un lado, entonces, existe entre ellos una atomización mercantil que *separa* a unos obreros respecto de otros, y, por otro lado, existe un peculiar tipo de *unidad contradictoria*, de competencia. Los obreros no sólo están escindidos sino que cada vez que se tocan friccionan o chocan entre sí. Este tipo de unidad favorece al desarrollo del capital.

La unidad propuesta por el *Manifiesto* debe enfrentar estas dos raíces: la atomización mercantil y la competencia entre los obreros. Es una unidad que exalta lo común entre los obreros (la solidaridad por ejemplo) así como lo común entre el partido obrero comunista y los otros partidos de oposición (la aspiración democrática).

3. De hecho, esta unidad debe significar liberación, autonomía e independencia y sólo puede significarlo si significa *comunidad*. No es casual que el *Manifiesto* exalte a la unidad como principio de realización de lo comunista o del comunismo. Por eso decía más arriba que el *contenido* de lo que aquí significa unidad es el desglosamiento de las tesis presentes en el capítulo II, "Proletarios y comunistas", sobre la familia, la educación, el desarrollo social y político de la sociedad, y sobre la propiedad, etcétera.

A través de la competencia —esto es, a través del hecho de hacer prevalecer a la forma de mercancía de la fuerza de trabajo frente al obrero vitalmente existente— el capital logra destotalizar o desarticular a la sociedad, al proletariado, y a todo lo que antes pudo haber sido una comunidad. Y digo desarticular o destotalizar porque la búsqueda de unidad por parte de los obreros es, al mismo tiempo, la constitución de sí mismos como sujeto unitario, como totalidad. Estos sujetos buscan constituirse en una *totalidad articulada orgánica*. El *Manifiesto* no entiende “unidad” como mera suma, como mero amontonamiento, sino unidad como, en primer lugar, la exaltación de lo común para articular las diferencias, como una articulación orgánica entre los diferentes individuos que conforman a la clase en lucha, una unidad democrática, pues.

El proletariado logra autonomía cuando actúa en unidad para constituir una totalidad porque así logra plenitud de clase respecto de sí mismo, es decir, suprime la situación en la que su razón de ser se encuentra fuera de sí mismo, en el capital, en la competencia. Pero, insisto, esta forma de acción sólo puede acontecer bajo una modalidad voluntaria, consciente y solidaria.

El *Manifiesto* prevé esta posibilidad de unidad en ocasión de que el capitalismo se ha vuelto internacional, es ya un mundo y no solamente un país. Esta tendencia aparece más cargada de contenido en el curso de los años transcurridos después de escrito el *Manifiesto*, al mundializarse efectivamente el capitalismo. Cuando éste no sólo es un sistema internacional sino mundial. La tendencia a la unidad ahora aparece concretada por cuanto el mundo capitalista no es sólo metafóricamente un mundo sino que ocupa toda la tierra; se concreta la tendencia de las fuerzas productivas a socializarse, unificarse, o quedar totalizadas tanto para echarlas a andar como para consumir sus productos. Estas tendencias a la unificación son cada vez más grandes porque son mundiales. Unificación es mundialización, diversificación mundial armonizada.

Por ejemplo, en el prólogo a la edición alemana de 1890 — todo él dedicado al problema de la autonomía proletaria y al hecho de la autoliberación de esta clase—, Engels resume la tesis fundamental del *Manifiesto* del siguiente modo: *la emancipación del proletariado es producto, y sólo puede ser producto, del proletariado mismo*. Así pues, la unidad proletaria significa lo mismo que autonomía proletaria *en el curso* de su autoemancipación.

Engels termina diciendo en 1890: “en efecto, los proletarios de todos los países están unidos. ¡Oh, si Marx estuviese a mi lado para verlo con sus propios ojos!”

En ese momento —el primero de mayo de 1890— desfilaron en Nueva York y en otras partes del mundo grandes masas de obreros unidos por un objetivo común: la fijación legal de una jornada laboral de 8 horas. Además, Engels se refiere no sólo a este hecho coyuntural ya muy significativo sino que este hecho coyuntural está siendo posibilitado por una cierta *configuración del mundo capitalista*: el capitalismo se ha extendido a todo el mundo.

Engels toma nota ya en 1890 del hecho de que las tendencias objetivas a la unidad son cada vez más fuertes conforme el capitalismo se mundializa, pero que el sentido de estas tendencias debe ser invertido según advertimos más arriba.

Existe una relación de condicionamiento dialéctico recíproco entre *unidad, autonomía y totalidad* y, a su vez, de estas tres vertientes con la *mundialización del capitalismo*. Mientras el capital *no* es lo mismo que el mundo, es decir, mientras el capitalismo *no* ha logrado *medida mundial*, todavía puede llevar a cabo una destotalización o desarticulación de la clase obrera objetivamente, no sólo por la voluntad de éste o aquel gobierno sino ya por el *modo geográfico* en que es efectuada la acumulación de capital. Pero una vez que el capitalismo se mundializa, el propio sentido o direccionalidad de la acumulación de capital afirma la tendencia a la unificación de la clase obrera. Ya que ha provocado la dispersión, otra vez la acumulación consolida al mundo. Esto es importante para tomar en cuenta dos momentos distintos del desarrollo capitalista y de

la clase obrera: 1) el de 1850, en donde el capitalismo todavía no ocupa al mundo sino solamente Europa y Estados Unidos, y 2) el de la actualidad, en la que el capitalismo ocupa la totalidad del globo terráqueo. Esta actualidad fue germinada hacia la vuelta de siglo.

El capitalismo pudo ser revolucionado en 1850 porque la clase obrera pudo unificarse y el capitalismo pudo no lograr destotalizar a la clase obrera. Sin embargo, se impuso la tendencia objetiva de que, conforme el capitalismo se desarrolla a otros países, la unificación ya lograda en unos sectores queda contradicha por intereses y necesidades de los restantes países con un desarrollo social y económico heterogéneo (Cfr. carta de Marx a Engels del 8 de octubre de 1858).

Pero hoy nos acercamos hacia la mundialización *plena* del capitalismo, todo el mundo tiende a homogeneizarse en el sentido capitalista. La competencia y las diferencias concretas territoriales de valores de uso de cada país hacen que el capital tienda a producir nuevas heterogeneidades que cada vez más serán capitalistas *dentro* del circuito de un mercado mundializado. En cambio, en 1850 la heterogeneidad iba de lo capitalista hasta lo precapitalista, no eran simples heterogeneidades entre países capitalistas centrales y periféricos o centrales entre sí.

4. Sin embargo, el capitalismo tiene otra arma adicional para enfrentar a la clase obrera, provocar su desarticulación y obstaculizar su unidad. La unidad de la clase obrera no es como apelmasamiento o mera, suma sino que presupone la comprensión de un cierto *programa de lucha* que, además, tiene que ser construido teóricamente como la toma de conciencia de un cierto papel histórico en una situación histórica.

Esta toma de conciencia puede ser degradada o puesta en suspenso. Por eso la proposición “proletarios de todos los países uníos” no sólo significa que este o aquel proletario se unan entre sí, sino que este proletario unifica su teoría y su práctica y lo hace con la práctica y la teoría de aquel otro proletario y así seguido. Los proletarios afirman la unidad entre los trabajadores manuales y los intelectuales, no sólo la unidad de tra-

bajadores chinos, americanos, canadienses, alemanes, etcétera, sino que, en el interior de cada uno de estos países y de todos los países entre sí, la división entre trabajo manual e intelectual queda neutralizada a favor de la constitución del sujeto revolucionario no contra éste, como hace el capital cuando pone a competir a los dos tipos de trabajadores suscitando diferentes tipos de rencillas y mezquindades entre ellos. La unidad hace prevalecer la certeza de que ambos son proletarios y tienen intereses comunes.

La unidad de los trabajadores intelectuales con los manuales es necesaria para el proletariado porque la posibilidad para lograr la unidad y la liberación requiere no de simples creencias sino de demostraciones objetivas, de razonamientos, de convencimientos, del desarrollo de la *conciencia sobre el mundo y sobre la vida*. De ahí, entonces, el interés de los proletarios por el desarrollo de la ciencia social y de la ciencia en general, lo cual requiere no sólo de intelecto sino de fuerza práctica experiencial. De ahí también el interés de los proletarios por el desarrollo de la democracia y la opinión pública y por la manifestación de sus puntos de vista, no de su ocultamiento. Sólo a través de este mostrarse la verdad los proletarios pueden arribar a unidad. La unidad revolucionaria requiere la unidad consciente entre personas que están escindidas por existir como propietarios privados de sus mercancías, bajo el imperio de la competencia capitalista, y para actuar unidos se requiere que conozcan entre sí sus pensamientos políticos y sociales.

Los intereses del capitalismo son opuestos a la del proletariado. El capitalismo no tiene intereses científicos ni democráticos genuinos, como tampoco es genuina la satisfacción cotidiana que dice promover en la propaganda mercantil. El capitalismo subordina bajo la ganancia a la ciencia, la democracia y la vida cotidiana (la experiencia diaria); las falsea fundamentalmente —aunque sin anularlas— para entregarnos a cambio la pseudociencia, la pseudodemocracia y la pseudosatisfacción y el falseamiento de la propia experiencia, de suerte

que no tengamos acceso a una conciencia nítida de nosotros mismos como individuos y de nuestra colectividad.

Un ataque *ideológico* a través de medios de comunicación cada vez más potentes milita contra la verdad en los tres ámbitos referidos. La manipulación no sólo es ideológica sino aún *psicosocial*, esto es, no sólo en cuanto a las ideas resultantes (ideología) sino en cuanto a las *actitudes* que son premisas de las ideas. La manipulación psicosocial en cuanto al consumo, la democracia y la orientación científica redobla el trabajo de falseamiento ideológico de la experiencia. Desde el final de la segunda guerra mundial a la fecha, estos falseamientos se suman a uno más básico de la experiencia y la percepción que incide *fisiológicamente* en la reproducción celular de los individuos.

En efecto, los valores de uso nocivos (contenido creciente del consumismo) inciden en el falseamiento fundamental de la vida cotidiana y, desde ahí, en el de las relaciones y percepciones de la sociedad civil, así como en nuestra necesidad y valoración de la verdad científica, hoy posmodernamente puesta en paridad con el misticismo religioso de las más variadas alternativas esotéricas. Por lo demás —y no obstante la manipulación de las mismas, estas alternativas— han demostrado ser en alto grado eficaces, frente a los resultados desastrosos de la ciencia —por ejemplo, medicinal— analicista al uso.

En resumen, actualmente enfrentamos un ataque *ideológico*, *psicosocial* y *fisiológico* que se perpetra en contra nuestra a través de valores de uso nocivos. Este triple consumo de mensajes, interacciones, motivos y bienes materiales se integra en la empresa capitalista de subordinación real del consumo bajo el capital (desarrollo de la subordinación real del proceso de trabajo inmediato bajo el capital). La *verdad* y la *experiencia* auténtica son los objetivos de esta magna empresa destructiva, por cuanto esas son las premisas de la experiencia individual y de la conciencia de clase, así como, entonces de la unificación revolucionaria.

4.1. Frente a todo esto, el *Manifiesto comunista* postula la necesidad proletaria de verdad abierta, manifiesta, científica y democrática en los siguientes términos: “los comunistas consideran indigno ocultar sus ideas y propósitos. Proclaman abiertamente que sus objetivos sólo pueden ser alcanzados derrocando por la violencia todo el orden social existente. Las clases dominantes pueden temblar ante una revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar

“¡Proletarios de todos los países, uníos!”

La unidad proletaria se ofrece *contra* una negación concreta infringida a los proletarios por el régimen social y político existente y pone en primer lugar el problema de la propiedad porque ésta, en tanto privatizada, condiciona la situación de mercancía del proletariado y la relación de competencia entre los proletarios. Asimismo, el *Manifiesto* exalta la unidad del proletariado con otros *partidos democráticos* y dice que sólo por la *violencia* puede ser derrocado el orden social existente. Esta violencia desplegada contra el orden existente es una manifestación nítida de la unidad proletaria, y la necesidad de la violencia no está determinada por la voluntad de los proletarios sino por las determinaciones objetivas del sistema capitalista.

El capitalismo también unifica al proletariado, pero la unidad promovida por el capital significa *unidad como cadena*. Por eso el *Manifiesto* nos dice que “los proletarios no tienen nada que perder más que sus cadenas”. Así pues, la *revolución comunista* es aquel proceso a través del cual se destruye un tipo de unidad proletaria, aquella encadenada que no pasa por la voluntad y la conciencia de los obreros y que es lo mismo que explotación, sometimiento, enajenación. La revolución comunista es el proceso a través del cual se *destruye* este tipo de *unidad antiobrera, antihumana* y se *produce otro tipo de unidad consciente, voluntaria, con miras históricas*, y que, entonces, puede tener el proyecto y las manos libres para la construcción de un nuevo mundo, un “mundo que ganar”, esto es, la construcción de una objetividad unificada distinta de la

del capitalismo. El sujeto proletario constituido en unidad —y, entonces, como revolucionario— puede extraer de *su unidad social* la construcción de un *mundo objetivo, unificado alternativo* al mundo capitalista.

5. Ahora bien, hablamos de un sujeto que no es meramente unidad como sumatoria sino orgánica y articulada; unidad que se va logrando durante la lucha y se produce en el curso de la revolución comunista al momento de destruir la unidad capitalista antiobrera, antihumana. Pero se trata de una *unidad que también debe ser condicionada objetivamente*, es decir, apoyada en creaciones objetivas por parte de los obreros y no una unidad que solamente queda en palabras o acciones que se las puede llevar el viento. Se trata de una *unidad objetiva*. ¿En torno a qué?

Vimos cómo la propiedad privada escinde a los obreros entre sí, pero el *desarrollo de la producción y el consumo* que ocurre bajo el régimen de propiedad privada capitalista o desarrollada posibilita objetivamente la unificación del sujeto social. Así pues, el desarrollo de la producción y del consumo y de la *conexión producción / consumo* según contenidos específicamente humanos, o que responde a las necesidades propiamente humanas y no a las necesidades determinadas capitalistamente, produce la posibilidad de la unidad del sujeto proletario como sujeto revolucionario. *La gestión de la producción y el consumo en clave de necesidades específicamente humanas, no de necesidades del capital, es el punto nodal de esta unificación.*

Para ello se requiere la construcción de valores de uso objetivos, de un mundo o modo de uso objetivo que medie o anude constantemente las diversas formas de unidad proletaria que se van gestando, en una unidad consciente y solidaria.

Se trata de producir la base objetiva de un proletariado orgánicamente humano. No basta que los proletarios estén unidos en una marcha, en una asamblea, en sindicatos o en una butaca frente a un espectáculo, por ejemplo, de entrega de diplomas en la escuela sindical. Este no es el *tipo* redondo de unidad buscado. No se trata tampoco de una unidad donde

todos hayan leído el programa de lucha; también puede estar incluido eso, pero no es lo fundamental.

Lo fundamental consiste en que los proletarios *gestionen prácticamente* su producción y su consumo en clave humana, en clave de las necesidades humanas y no de las necesidades de consumo y de producción que el capital impone tanto en cantidad como en calidad. El capital sólo gestiona la producción y el consumo para proseguir su acumulación de plusvalor.

Se trata, en fin, de la gestión proletaria de los valores de uso— o en torno a los valores de uso —que permiten la *reproducción proletaria, en términos proletarios crítico-revolucionarios*. Ante todo, se trata de destruir el sometimiento *fisiológico* y el sometimiento *laboral* al capital mediante una unidad práctica que sólo puede ser lograda con un desarrollo amplio de la conciencia, de los conocimientos, de la organización y socialización de las formas de consumo y de actividad tanto cultural como práctica entre los proletarios.

6. Tenemos qué considerar una última cuestión. El capitalismo mundializado actual sólo puede tender —en acuerdo al desarrollo de su programa de acumulación en tanto producción y reproducción ampliada de las condiciones de explotación capitalista de la fuerza de trabajo— a totalizar o unificar a la clase obrera, ya no escindirla objetivamente. Otro era el caso para el capitalismo hacia 1850, cuando el desarrollo de la acumulación de capital podía tender a escindir a la clase obrera, a multiplicarla y oponerla en los diversos países para que no quedara unificada en términos de sujeto revolucionario. El capitalismo hacía brotar la cadena para esta forma de unidad.

Al encontrarse hoy desarrollada mundialmente, la acumulación de capital contiene dentro de sí a una circulación de capital y de mercancías *potenciada*. El capital todavía puede escindir a la clase obrera en tanto que *desarrolla las formas de falsa conciencia que derivan de la escisión de la socialidad mediada por objetivos mercantiles*. Al *desarrollarse la circulación de capital y de mercancías, se desarrolla también el fetichismo de las mercancías y del conjunto de las relaciones capitalistas*. Puede entonces quedar suspendida —y lo ha quedado

de hecho— la posibilidad de unificación obrera revolucionaria porque de esa manera se impide la unificación *consciente voluntaria* en acuerdo al *reconocimiento recíproco de las necesidades y las voluntades, las capacidades y las libertades* de los proletarios en tanto sujetos humanos.

Una vez que el capital se encuentra mundializado, el hecho de que la acumulación de capital genere mercancías que contienen plusvalía reinvertible para seguir desarrollando la producción de mercancías, implica que la unificación anticapitalista objetiva sea suspendida por la *potenciación de la circulación y el fetichismo inherente a esta circulación*. Al mismo tiempo, *la circulación del capital determina el modo en que ocurre la producción y el consumo de objetos* y la *forma* de la acumulación de capital cuyo *contenido* mundializado podría unificar al proletariado. La *circulación* de capital le da forma a la *acumulación* de capital —o producción / consumo capitalistas— contra el metabolismo humano y proletario en particular.

Lo anterior redundante en que la forma que la circulación de mercancías confiere al valor de uso deriva en un nuevo fetichismo. Los *valores de uso producidos* por el capital están cada vez más de acuerdo con la *circulación de productos sometidos al capital*. La producción y el consumo (también desplegados por el capital) y las necesidades de circulación de capital prevalecen en la formación del *contenido* de los valores de uso; los objetos así generados dentro de cada fábrica prevalecen por sobre el contenido de valor de uso en acuerdo a las necesidades y capacidades humanas.

Un ejemplo de esta tendencia es la construcción de ciudades durante el siglo XX, en el contexto de la mundialización del capitalismo. La tendencia a unificar al proletariado produce la concentración de enormes masas humanas en la ciudad. Estos contingentes reconocen sus necesidades recíprocas en los suburbios, pero 1) la circulación de *mercancías* y contingentes *humanos* que van a vender su fuerza de trabajo o retornan a reponerla a sus casas hace que la *necesidad de circulación* prevalezca sobre otras necesidades, incluidas las de los

capitales individuales considerados aisladamente. De manera que las urbes capitalistas actuales presentan crecientemente problemas de tráfico (y de contaminación ambiental), pero también problemas 2) de *circulación de derechos y deberes* y, entonces, de *vigilancia policíaca*; además, junto con estas circulaciones, se presenta el problema 3) de circulación o *tráfico sexual*. En fin, los contenidos y las cualidades de las diferentes dimensiones de la personalidad humana de aquellos contingentes obreros que ya estaban siendo unificados objetivamente quedan falseadas (y, entonces, falseada la unidad) por la circulación de capital y de mercancías; cuyos valores de uso se forman en el seno de la acumulación de capital en los distintos países.

En otras palabras, cada valor de uso concreto vital está destazado internamente, sometido realmente a las necesidades del capital, haciendo que las necesidades específicamente humanas *respondan cada vez más a las necesidades de circulación de capital*.

Por ejemplo, el pan Bimbo circula por todas partes. La fábrica de pan Bimbo posee grandes almacenes distribuidos en diversos sitios de la república. En el curso de la circulación de las mercancías se suscita la *competencia*. Y, así, cierto conjunto de necesidades de circulación y de competencia determinan el valor de uso del pan Bimbo. Por ejemplo, el pan debe tener una cierta cantidad de ingredientes químicos que permitan que se conserve y que posibilite realizar la venta del gran volumen de producto producido sin endurecerse, lo cual significa directamente que el pan perderá gran cantidad de nutrientes. El color del pan, debe ser blanco para que así pueda competir mejor. Es decir, que el contenido útil del pan queda determinado crecientemente por las necesidades de circulación de capital (incluida la competencia), no por las necesidades de producción y consumo de lo que debiera ser un pan en referencia a usos humanos. De tal suerte, se construye cada vez más un valor de uso antihumano por determinado de acuerdo a la acumulación de capital.

Así pues, se *somete* cada vez más de cierta manera el cuerpo y la conciencia de los proletarios y de la ciudad en su conjunto. Lo antihumano resulta ser esclavizante y parasitario de lo humano porque vive de ello.

Actualmente la constitución del valor de uso no deriva de un desarrollo especial de fuerzas productivas en acuerdo a la producción y el consumo sino de la circulación de capital en tanto que ésta *imprime su marca en el contenido* de los valores de uso. Todo lo que es contenido de producción y consumo hoy no está en referencia a vetas objetivas de la naturaleza, a ciertas conexiones espontáneas metabólicas entre el hombre y la naturaleza sino, más bien, todo aquello que deriva de la circulación mercantil está respondiendo a vetas formales —en tanto la circulación mercantil está sometida a la circulación de capital—, se halla, pues, en referencia a vetas formales de intercambio, competencia y monopolio. Estos valores de uso son especificados según determinaciones en las que prevalecen las vetas formales artificiales y mecánicas, capitalistamente subordinadas, frente a las vetas orgánicas y de acuerdo a la naturaleza interna de los individuos o a la relación de ellos entre sí.

Así pues, junto con el desarrollo del *fetichismo (formal) de la mercancías* y del resto de relaciones sociales capitalistas, se desarrolla una *fetichización objetiva (real) de los valores de uso*. En otras palabras, el *fetichismo de las relaciones capitalistas* va más allá del fetichismo de la mercancía, hasta construir un *valor de uso trastocadamente fetichista* que desde su contenido útil imbeciliza la conciencia, pues opaca la fisiología y, por allí, la percepción del individuo que los utiliza.

Esta tendencia es evidente en el aire que se respira en la ciudad de México. Pero, en general, en las ciudades capitalistas y peor aún en las subdesarrolladas hipertrofiadas es evidente que los valores de uso están marcados por las *necesidades de uso de la circulación capitalista*.

El conjunto de valores de uso capitalistas produce en la actualidad opacamiento, imperfección e imbecilización. Aquí funciona un mecanismo de anudamiento inconciente. Por ello,

se requiere de la unión *voluntaria consciente* por cuanto que aquí *unión* significa comunidad y, entonces, independencia, autonomía o liberación, no simple apelmasamiento.

7. Hacia la época en que el capitalismo era un sistema solamente continental —restringido al continente europeo— también existía el fetichismo de las relaciones capitalistas, el fetichismo de las mercancías capitalistas como ingredientes para obnubilar la conciencia de los individuos sociales. Pero precisamente en gracia a las *necesidades de expansión del capital* se vuelve prioritaria la producción y reproducción *ampliada* del capital por sobre su ingrediente *formal*, es decir, la circulación de capital. Así, en la medida continental del capitalismo era más importante el desarrollo de sus fuerzas productivas *técnicas* que el de las fuerzas productivas de *intercomunicación* y de las distintas formas de *circulación* de dinero y mercancías (bancos, etcétera). Por ese motivo, en el siglo XIX la *fetichización práctica de los valores de uso* capitalistamente formados se encontraba en un nivel poco desarrollado.

Durante el siglo XIX y parte del siglo XX se encontrarán valores de uso —el pan, la carne, las telas, etcétera— que permiten el perfeccionamiento de la reproducción de los individuos, de la reproducción de su fisiología y del conjunto de su cultura. No son valores de uso cualitativamente nocivos o no son tan *masivamente* nocivos como los actuales. Sin embargo, durante el siglo XIX e inicios del XX, el capitalismo podía des-parramarse hacia nuevos *espacios*, de suerte que pudo promover una desarticulación objetiva y espacialmente fundada de la clase obrera al mismo tiempo que la incrementaba en número. Son conocidas las grandes migraciones obreras desde Europa hacia Estados Unidos, Australia y otras regiones del globo. El capital tuvo entonces un *fuerte punto de fuga*; todas las fuerzas que tienden a *centrar* a la humanidad y desarrollar las tendencias hacia la *unificación* comunitaria (como las que preveía el *Manifiesto*) se encuentran relativizadas.

No obstante, a partir de este *punto de fuga espacial*, ya hacia 1850 se logró constituir la “totalidad objetiva formal del sistema capitalista” bajo *figura continental*. Sobre esa base

Marx y Engels pudieron destruir el conjunto de fetichismos y de proposiciones ideológicas opuestas a la toma de conciencia histórica, constituir el *Manifiesto del partido comunista* e invitar a la unificación creciente del proletariado.

El sujeto revolucionario pudo prever las condiciones de su liberación completa sobre la base de la medida continental del capitalismo *objetivamente* unificada sólo a nivel formal, digo, por cuanto realmente el capitalismo tenía puntos de fuga hacia otras partes del mundo. Entonces pudo ocurrir, si no para todos, sí para algunos, la *visualización de la unidad como condición de liberación*. De ahí que entonces los comunistas pudieran hacer manifiesto su programa político trascendente. En ese momento fue posible que se dieran a conocer las ideas de los comunistas, tal y como reza la introducción del *Manifiesto* cuando dice “que ha llegado la hora de que los comunistas expongan abiertamente ante el mundo entero sus concepciones, sus fines y sus tendencias, oponiendo a las leyendas sobre el espectro del comunismo un manifiesto de su partido”.

Ahora bien, el *punto de fuga espacial* prevaleciente entre 1850 y 1930 permitió ampliar el marco de la circulación de capital y obligó al desarrollo de los medios de comunicación — especialmente, de transporte— adecuados según una veta de eficacia tecnológica. Cerrado el punto de fuga, la circulación de capital predominó sobre la acumulación; por donde los medios de comunicación no fueron desarrollados preponderantemente según la veta de eficacia tecnológica y transportista sino de funcionalidad para la realización del plusvalor para la acumulación, así que según una veta comunicacional y de influencia manipuladora en la voluntad de los individuos.

Pero la potenciada ideologización y sublimización de los mensajes comunicados, así como el incremento de la manipulación psicosocial a través de los *Media* no es suficiente ni lo decisivo. Según señalé, el capitalismo actual se asegura gestando un *fetichismo cósico de los valores de uso*, esto es, retorciéndolos objetivamente y con ellos a las necesidades humanas correspondientes, volviendo fisiológicamente dependientes a

los sujetos portadores de dichas necesidades, quiéranlo éstos o no, a espaldas de su conciencia y en vista de que ésta coincida con la dependencia fisiológica —y, por ende, perceptual— así instituida.

Esta *dependencia fisiológica* “unifica” físicamente al obrero a la empresa histórica del capital. Por ello, la unidad proletaria revolucionaria actual pasa por la salvación del cuerpo en todos los niveles, y, por tanto, por la creación de un cuerpo de valor de uso alternativo al del capital no como precondition de la revolución comunista sino como resultado permanente de la misma; de extensión localizada cada vez y ora logrado, ora arrebatado, pero una y otra vez vuelto a erigir y en proceso de expandirse.

El capital puede falsear los contenidos del valor de uso y los falsea de hecho, pero el sujeto proletario puede recuperarlos y volverlos a su senda auténtica, misma que es real sólo mediante una conciencia de clase teóricamente profundizada y como despliegue societario, convivencial y sexual cada vez más racional y libre.

El “proletarios de todos los países, uníos” significa simultáneamente profundización y complejización de la unidad. Y esta profundización es justamente el desarrollo actualizador del *Manifiesto del partido comunista*, y el signo de haberlo comprendido rectamente.

SOBRE LA “COMUNIDAD DE MUJERES” EN EL *MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA*

El *Manifiesto del partido comunista* no considera la tarea de liberación de la mujer como tarea aparte respecto de la liberación del proletariado sino incluida en el proceso de la revolución comunista. No enfrenta a los proletarios *contra* las mujeres, ni éstas a los proletarios en vista de lograr la liberación de cualquiera de los dos. Reconoce, sí, la opresión que ambos viven tan antigua —bajo diversas modalidades— como la humanidad, considera prioritaria la del proletariado por estar referida a las *fuerzas productivas técnicas* de la sociedad, y, por lo tanto, es básica para la reproducción celular alimentaria, etcétera, de los seres humanos.

El desarrollo de la lucha proletaria y de la lucha femenina era mínima por aquel entonces. Así que hubiera sido vano abordar la necesidad de un movimiento feminista de por sí, cuyo desarrollo, sin embargo, no debe pensarse como extraño respecto del *Manifiesto del partido comunista*. Éste aborda el asunto en el interior de la cuestión de la opresión doméstica, familiar; en el seno de lo que denomino las *fuerzas productivas procreativas*.⁸¹

Ahora bien, la familia no puede ser liberada sino con base en ser revolucionada, rescatando sus positivities, negando lo negativo que ella contiene y transformando la índole de lo positivo y sus relaciones interiores. ¿Existen factores en el interior de la familia cuya dinámica apunte a esta liberación / subversión?⁸² Veamos.

El punto final que Marx y Engels introducen a propósito de la familia es el problema de “la comunidad de las mujeres”.

⁸¹ Jorge Veraza U., “Friedrich Engels y el materialismo histórico”, *Itaca*, núm. 2, México, 1984.

⁸² “Subversión” (*Umwältzung*) es la traducción correcta del término alemán con el que Marx —en la tesis V ad Ludwig Feuerbach (1845)— alude a lo que habría que hacer con la familia en tanto ente enajenado actual.

En primer lugar, los autores del *Manifiesto comunista* tratan el problema de la familia en general, hablan acerca del tipo de familia burguesa y de la supresión necesaria de toda familia para el proletariado y de la prostitución como complemento igualmente necesario de esta familia burguesa; después, tratan el problema de la influencia social en la educación de los hijos y, finalmente, abordan el problema de la comunidad de las mujeres. Así pues, bajo el rubro de la familia se trata, sobre todo, la posibilidad de que los varones puedan tener una familia; luego, se considera el problema de los hijos y, finalmente, el problema de las mujeres.

El problema de la comunidad de las mujeres se trata en cinco párrafos que son de los de mayor ironía cómica en el *Manifiesto del partido comunista* porque en ellos Marx y Engels ridiculizan el moralismo burgués en tanto que éste juega con dos cartas o es hipócrita. Tal es el aspecto externo de la discusión; existe un discurso hipócrita y moralista que encubre las verdaderas realidades. Este moralismo es discutido desde esas realidades y desde las nuevas posibilidades ocultadas por este mismo moralismo hipócrita.

Pero existe un mayor problema de fondo. El discurso burgués no es solamente algo externo sino que da forma a las palabras que utilizamos; por lo tanto, da forma a los pensamientos y a los sentimientos respecto de este problema. Así pues, la crítica no puede ser simplemente dirigida contra algo externo desde un discurso ya plenamente perfeccionado, sino que para perfeccionar el discurso crítico tiene que llevarse a cabo una desestructuración de los presupuestos del discurso burgués hipócrita y moralista. Cuando este discurso burgués se presenta en sus formas más crasas es evidente que exalta la monogamia; sin embargo, todos los burgueses participan de la prostitución oficial, se encornan entre ellos mismos o bien abusan de las mujeres y los niños de los obreros.

Es muy importante, aunque se dice de pasada, la denuncia no sólo de que los burgueses abusen de las obreras o de las mujeres de los obreros sino también de los hijos de los obreros. Se entiende que, en primer lugar, este abuso se refiere a que

en la fábrica los burgueses no sólo explotan al varón sino que la introducción de la maquinaria les permite explotar a mujeres y a niños. Así pues, poseen en propiedad una cierta comunidad de mujeres y niños; aunque no los poseyeran sexualmente pero los utilizan, los someten a lo que quieren los burgueses, gozan de la propiedad de estas mujeres y niños durante el tiempo en que están dentro de la fábrica.

Esto que se señala le podría haber pasado desapercibido a cualquiera si sólo se hubiera fijado en las relaciones sexuales. Es decir, que la comunidad de las mujeres comienza desde el hecho de que para que trabajen para los burgueses por supuesto que éstos las tienen a disposición. Esta palabra “disposición” es muy general y puede referirse tanto para explotarlas como para usarlas sexualmente. Pero no solamente a las mujeres sino también a los niños y entonces hay que entender que no solamente explotan a los niños sino que los usan sexualmente. Por supuesto que existe esta prostitución infantil, y no tienen que ser sólo niñas sino también niños varones.

Así pues, en su aspecto craso el discurso burgués resulta hipócrita y alejado de la realidad. Pero este discurso es más peligroso cuando no se comporta crasamente ni se da sus aires moralistas porque no resulta evidente su hipocresía ni su moralismo y, sin embargo, informa con hipocresía y moralismo al conjunto de nuestras percepciones y nuestro lenguaje sobre el problema.

Lo interesante por rescatar en estos cinco párrafos es doble. Por un lado, la discusión frente a este discurso craso, la discusión frente a un enemigo externo, pero, por otro lado, esta misma discusión conduce a la reformulación del terreno problemático. El discurso dominante es tal en tanto lo asumo como mío, porque informa mi propia conciencia. Por lo tanto, la discusión con este discurso dominante que constituye mi propio discurso es el medio a través del cual intento liberar mis palabras y mi conciencia respecto de su dominio mientras voy avanzando.

La presente discusión está tensada por cuatro conceptos que hay que distinguir. Por un lado, está el concepto de “co-

munidad de las mujeres”, el cual ha quedado especificado preliminarmente en dos vertientes. No sólo existe comunidad de las mujeres cuando un hombre o unos hombres “disponen” sexualmente de ellas sino también para producir. Así pues, se trata de una disposición técnica además de para producir sexualmente. Comunidad de las mujeres no sólo implica un ámbito de disposición sexual sino también un ámbito de producción técnica.

Otro concepto, menor en extensión, el de “comunidad de las esposas” o de las desposadas. Se sobreentiende que el matrimonio del que se habla es el matrimonio burgués monogámico. Este es un tipo de comunidad de las mujeres. La comunidad de las mujeres no se reduce ni es lo mismo que la “comunidad de las esposas”, aunque uno de los trucos del discurso burgués es el de referir a la esposa como mujer; es decir, referir una figura histórica (burguesa) de mujer como si fuera *la* mujer. Se dice esposa = mujer. Pero no son lo mismo. Entonces, la comunidad de las mujeres no es lo mismo que la comunidad de las esposas. Esta segunda es una figura antagónica peculiar capitalista. En alemán, “comunidad de las mujeres” se dice: *Weibergemeinschaft*.

Esta acepción se distingue muy nítidamente del otro concepto que es el de “comunidad de las esposas” o mujeres que son desposadas. En la traducción en español y al correr de la lectura “comunidad de mujeres” podría confundirse con “comunidad de las esposas”; en alemán son dos conceptos claramente distintos incluso en su sintaxis, pues comunidad de las esposas se dice *Gemeinschaft der Ehefrauen*, “comunidad de las desposadas” (privadas).

El tercer concepto, es el de “prostitución oficial”, que es otra figura de comunidad de mujeres, no de comunidad de esposas o de desposadas pero sí de comunidad de mujeres. Aquí otra vez es muy importante la diferenciación. “Comunidad de las mujeres” no es lo mismo que prostitución. La prostitución es una peculiar figura antagónica de comunidad de mujeres particularmente desarrollada dentro de la sociedad

burguesa, es la figura antagónica y complementaria de la comunidad de las esposas.

Finalmente, se ofrece el concepto de “disposición de las mujeres e hijos de los proletarios por parte de los burgueses”. Ésta es una de las figuras de la prostitución encubierta. Hay dos figuras de prostitución encubierta dentro de la sociedad burguesa. Una es la de la disposición de las mujeres e hijos de los proletarios por parte de los burgueses y la otra es la disposición de las mujeres de los burgueses por parte de los otros burgueses.

Así como el capitalista individual mantiene una relación con el trabajo asalariado y ésta es su relación fundamental de explotación, también mantiene una otra relación de competencia con el resto de capitalistas individuales y sólo ahí redondea su ciclo de vida.

El burgués mantiene una relación de explotación sexual y de explotación laboral respecto de las mujeres de los obreros y prostitutas en general, pero, por otro lado, mantiene una relación de competencia con el resto de burgueses a propósito de las esposas de cada uno. Sólo así se redondea el ciclo vital o el destino del burgués.

Cuando el discurso burgués no se presenta en su figura crasa hipócrita y moralista, sin embargo, desestructura sutilmente la lógica del pensamiento y presenta, a través de conceptos enrevesados, un enrevesamiento de las cosas. Por ejemplo, ahora que distinguimos estos cuatro conceptos es fácilmente visible la enrevesada realidad burguesa. Los cinco últimos párrafos del *Manifiesto del partido comunista* están contruidos justamente en la forma que apunta a salir al paso de esta confusión ideológica implícita del discurso dominante. Cuando Marx y Engels dicen “comunidad de mujeres” no estén hablando de prostitución; pero desde la perspectiva del discurso burgués —para el cual mujer es lo mismo que esposa—, prostitución es lo mismo que comunidad de mujeres. Así que si se lee a Marx y Engels desde el discurso burgués, cuando aquellos hablan de comunidad de mujeres parece que dicen simple y llanamente prostitución.

Los cinco párrafos del *Manifiesto comunista* dedicados al problema de la comunidad de las mujeres contestan al reclamo que dice:

“¡Pero es que vosotros, los comunistas, queréis establecer la comunidad de las mujeres! —nos grita a coro toda la burguesía—.”

En el reclamo del discurso burgués contra los comunistas —aunque no reclame con tono hipócrita y moralista— se establece una identidad falsa de “comunidad de las mujeres” = prostitución.

Por otro lado, Marx y Engels tampoco hablan de poligamia —para decirlo técnicamente—, es decir, de que los hombres tengan varias mujeres.

El concepto de comunidad de las mujeres en Marx y Engels es más amplio que los de prostitución y poligamia, que serían dos figuras de comunidad de las mujeres.

En el discurso burgués, ya que se ha establecido implícitamente la igualdad mujer = esposa, pareciera decirse lo mismo cuando se habla de poliginia o de prostitución o de ponerle los cuernos a los otros hombres con sus esposas.

Así pues, en el discurso burgués se confunden tres cosas distintas bajo la misma noción de “comunidad de mujeres”, o sea: poligamia, prostitución y adulterio o encornamiento mutuo entre los burgueses (y entre los hombres, pues para el burgués toda mujer es esposa y todo hombre es burgués).

En síntesis tres identidades falaces tensan el discurso ideológico burgués cuando éste trata el problema de la comunidad de las mujeres; a saber:

Hombre = burgués

mujer = esposa, por lo tanto,

comunidad de las mujeres = poligamia = prostitución = adulterio o encornamiento mutuo entre burgueses.

En estas tres ecuaciones se resumen todos los errores, los miedos y la misma hipocresía de la burguesía. Estas tres identidades constituyen las premisas para justificar el modo de explotación de las mujeres, es decir, el sometimiento emotivo, sexual y también laboral de las mujeres dentro del régimen

burgués. Vamos a ver cómo avanzan cada uno de los cinco párrafos que nos ocupan porque, como los reparos del burgués contra los comunistas son airados, su expresión es ingenua y sincera y deja ver sus trasfondos.

El primer párrafo de la contestación al reparo burgués indica que la perspectiva burguesa respecto de las mujeres es análoga a la perspectiva burguesa respecto de los instrumentos de producción. Se trata de una perspectiva cosificada y enajenada en la que la mujer es vista como cosa, a la manera de los instrumentos de producción, y se presenta como si fuera propio de la mujer algo que no es tal. La mujer aparece no como sujeto sino como objeto, a la inversa de lo que es.

Esta es la perspectiva general supuestamente neutral de los burgueses y desde ella expresan su reparo hipócrita y moralista. Aunque el reparo hipócrita parece profundamente humano, su hipocresía y su moralismo están basados en esta perspectiva básicamente antihumana, pues deniega la humanidad al denegar el carácter de sujeto de las mujeres.

Así pues, parece que el burgués se alía con las mujeres para defenderlas, pero lo que hace en verdad es enarbolar este tipo de pseudohumanismo en vista de mantener su dominio sobre las mujeres. ¿En qué consiste el reparo del burgués? Éste repara en contra de que a tal o cual individuo (burgués) le quiten las mujeres que posee en propiedad privada. No importa el estatuto de la mujer, sino de quién es ella, es decir, a quién pertenece o de quién es objeto. En la perspectiva burguesa, la relación sujeto—sujeto aparece como si se tratara de una relación sujeto-objeto; el hombre burgués es sujeto, la mujer es objeto, un instrumento de producción.

El segundo párrafo indica que la perspectiva comunista busca justamente lo contrario de lo que acontece en el orden burgués, es decir, establecer una relación sujeto-sujeto entre hombre y mujer. Los comunistas quieren acabar con la situación de la mujer como mero instrumento de producción. Así pues, si en la perspectiva burguesa la mujer se encuentra cosificada y enajenada y por ahí esclavizada, la perspectiva comunista la presenta como un sujeto en relación con otro

sujeto y en vista de su liberación; al mismo tiempo, reivindica su especificidad femenina, no como objeto o mero instrumento de producción.

Es importante detenernos ahora en este “como mero instrumento de producción”.

La frase no dice “como instrumento de producción” sino que dice “como mero”, es decir, que la mujer sí es básicamente instrumento de producción pero no es reductible a mero instrumento de producción. Es decir, que las mujeres, igual que los hombres, tienen capacidad de producir mediando con su cuerpo, o sea de utilizar su cuerpo para producir individual o cooperativamente.

En ninguna sociedad se puede anular el hecho de que la mujer sea instrumento de producción, pero sí puede ser anulada la represión que ha sufrido el conjunto de sus capacidades en las sociedades antagónicas, especialmente en la sociedad burguesa, donde se la reduce a *mero (blober)* instrumento de producción.

La sociedad que busque liberar a la mujer como sujeto debe realizarla como instrumento de producción y, a la vez, posibilitar el despliegue del resto de sus capacidades, que son irreductibles a la de ser mero instrumento de producción.

En resumen, el primer párrafo presenta la perspectiva burguesa desde la cual es lanzado el reparo del burgués contra los comunistas. El segundo párrafo presenta la perspectiva comunista. Ambas perspectivas son completamente opuestas. Desde cada una de estas dos perspectivas opuestas entre sí, el mismo concepto de comunidad de las mujeres tiene resonancias igualmente opuestas, significa lo contrario en un caso que en otro. Se suscita también un *quid pro quo*, un malentendido, pues cuando los comunistas hablan, la ideología burguesa escucha prostitución, encornamiento, pecado, etcétera, mientras que los comunistas están hablando de liberación y de asunción de humanidad.

Cabe también la posibilidad de que los burgueses propongan a las mujeres simplemente como personas individuales pretendiendo que ya no son instrumentos de producción. Esta

es una perspectiva falaz, pues las mujeres sí son instrumentos de producción aunque, como ya vimos, no son reductibles a eso.

A partir del tercer párrafo se profundiza la discusión entre las dos perspectivas acerca del mismo concepto. Ahora se intenta decantar un concepto comunista de “comunidad de las mujeres” ridiculizando lo que el burgués entiende por comunidad de las mujeres. Este tercer párrafo enfrenta al moralismo ridículo de la ideología burguesa respecto de la colectivización o comunidad de las mujeres confrontándolo directamente no sólo con la perspectiva comunista sino con lo que ha existido en la historia en general. Se dice: “Los comunistas no tienen necesidad de introducir la comunidad de las mujeres: casi siempre ha existido.”

Es decir, el párrafo tercero aborda el problema de la relación del deber ser con el ser de la colectividad de las mujeres. La raíz de la hipocresía moralista burguesa es el hecho de que no reconoce el ser real de la existencia de la comunidad de las mujeres que ha pervivido en todas las sociedades. La burguesía no reconoce la presencia de este hecho en otras sociedades porque tampoco la reconoce o no la quiere reconocer en la suya propia, la sociedad de la propiedad privada donde los individuos son formalmente libres. Pero las mujeres no están sometidas por el hecho de vivir un uso colectivo por parte de los hombres sino por el *tipo de uso* al que están sometidas por parte de la burguesía (incluidas las mujeres burguesas), es decir, un uso explotador, sea colectivo o individual, abierto o encubierto, cínico o hipócrita.

Uso explotador significa aquí —amen del caso en que se explota plusvalía a una trabajadora— voluntad forzada, no reconocimiento de la especificidad social psicológica o fisiológica, etcétera, y todo ello en vista de acrecer el poder alienado —individual o colectivo— respecto de las mujeres.

La perspectiva burguesa establece esta confusión al momento en que propone la doble identidad esposa = mujer / prostitución = uso colectivo de las mujeres, sin distinguir el uso explotador de las mujeres que se lleva a cabo dentro de la

sociedad burguesa. La perspectiva burguesa pretende que todo es propiedad privada y libertades de los individuos privados; así que, hipócritamente, no reconoce que tampoco para los hombres hay libertad y que existen ámbitos en donde no puede existir propiedad privada porque se utilizan instrumentos que son sociales por naturaleza, como lo son las mujeres.

Una de las características fundamentales de la sociedad burguesa es el hecho de que la producción se socializa aunque la apropiación quede privatizada. De suerte que el aparato tecnológico capitalista sólo se puede mover por la acción de un conjunto social y no por la de un individuo. Incluso para construir este aparato tecnológico se requiere la participación del conjunto de la sociedad, así sea sólo por el hecho de que la ciencia, mediante la cual se construyen nuevas técnicas, es un ámbito social. Igualmente, la gestión de las mujeres y su prole es una dimensión siempre directamente social. En el régimen burgués existe la pretensión de que las mujeres son instrumentos de apropiación privada porque, aquellas supuestamente son privadas por naturaleza. Por ende, según esta pretensión el carácter social de la gestión de las mujeres y su prole sólo puede plasmarse con un carácter prostituido y explotador.

Después de que Marx y Engels enfrentan al ser de la sociedad respecto de la colectividad de mujeres con el deber ser hipócrita del discurso burgués, pasan —en el párrafo cuarto— a hablar de la colectivización o comunidad específicamente capitalista de las mujeres.

La colectivización de las mujeres ha existido siempre o casi siempre, pero no siempre bajo la manera burguesa. Este modo contiene tres tipos o figuras que son las siguientes:

- 1) prostitución oficial;
- 2) disposición de las mujeres e hijos de los proletarios por parte de la burguesía, y
- 3) la seducción de las esposas de los otros burgueses.

En los párrafos tercero y cuarto se distingue entre lo común a toda historia, lo transhistórico, o lo que ha existido hasta el momento y lo específicamente burgués, lo capitalístamente configurado del discurso burgués. Estos dos planos que confunde el discurso burgués para confundir a los proletarios (y a los mismos burgueses y a las mujeres, sean éstas burguesas o proletarias) son los que el discurso crítico comunista debe diferenciar. En realidad, en el capitalismo hay no sólo matrimonio individual sino también comunidad de las mujeres y en estas tres modalidades referidas.

Ahora bien, estos tres tipos de comunidad de las mujeres son burgueses. Por supuesto, en la historia han existido otros tipos de comunidad de las mujeres que no son reductibles a éstos que son burgueses. La forma burguesa de la comunidad de las mujeres se reconoce en el hecho de que éstas son tratadas como meros instrumentos de producción, es decir, como meros objetos, no como sujetos, y se oculta el hecho de que son utilizadas colectivamente. Se reprime una realidad mediante una serie de conceptos moralistas.

La primera represión implica una inversión práctica que se opera para convertir a la mujer, de sujeto en mero objeto o cosa y, así, tomarla como instrumento de producción. Pero esta primera inversión se duplica o redobla mediante una restricción a nivel de la conciencia, la cual se lleva a cabo mediante el ocultamiento pecaminoso culpable de la misma. Este ocultamiento emerge cada vez que ocurre el uso colectivo de las mujeres.

Además, los tres tipos burgueses de comunidad de las mujeres están mediados por la relación dineraria. Esta mediación funciona de manera evidente en la prostitución oficial y de manera encubierta en las otras dos figuras burguesas de comunidad de las mujeres, o, lo que tanto vale decir aquí, en las otras dos vertientes de prostitución. La comunidad burguesa de las mujeres —"encubierta", la llaman Marx y Engels— siempre está mediada por dinero. La disposición de las mujeres y los niños proletarios por parte de los burgueses está mediada por dinero, lo mismo que la seducción de las otras muje-

res por parte de los otros esposos. Por cierto, en otros pasajes anteriores del *Manifiesto comunista* se habla de cómo la relación matrimonial está mediada por el dinero.

El quinto párrafo redondea todo lo dicho en los párrafos anteriores al indagar acerca de la apariencia y la esencia del concepto de comunidad de las mujeres. La apariencia de lo que significa este concepto es la prostitución. Esta apariencia se encuentra realizada en el capitalismo. La esencia de lo que este concepto significa es la liberación. Ahora bien, la esencia del concepto burgués de comunidad de las mujeres (el matrimonio burgués, la seducción de unas mujeres por otros, la prostitución oficial, la disposición de mujeres y niños proletarios por parte de la burguesía) es justamente la *explotación* y sólo su apariencia es la de libertad o individualidad de la mujer.

La esencia del concepto general específicamente comunista de comunidad de las mujeres es el de la liberación y la autodeterminación económica. No se dice cuál será la figura que va a tomar la comunidad de las mujeres dentro del régimen comunista; sólo se dice que será una comunidad oficial franca y abierta de la mujer. Sin embargo, se dice que “A lo sumo, se podría acusar a los comunistas de querer sustituir una comunidad de las mujeres hipócritamente disimulada, por una comunidad franca y oficial”. Es decir, consciente, voluntaria, no explotada, no forzada.

El conjunto de los cinco últimos párrafos del *Manifiesto comunista* podemos dividirlo en dos partes. En el primero — que va del párrafo 1 al 4— se discute con el reparo burgués en contra de que los comunistas quieran implantar la comunidad de las mujeres. La respuesta de los comunistas es que éstos *no* quieren implantar la comunidad de las mujeres. El argumento radical para decir esto señala que la comunidad de las mujeres no tiene que implantarse porque ha existido siempre. A través de esta proposición se desenmascara el hecho de que en el régimen burgués ya existe comunidad de las mujeres.

En el párrafo quinto se discute de otra manera, por eso comienza un nuevo movimiento argumental. No se dice sí o no

a la comunidad de las mujeres sino que se discute la *forma*, o sea, la modalidad de comunidad de las mujeres; como si los comunistas dijeran: “no queremos implantar la comunidad de las mujeres, no nos pueden reprochar eso; nos podrán atacar porque queremos instituir un tipo peculiar de comunidad de las mujeres distinto al tipo hipócrita y mojigato pero explotador del régimen colectivo hoy existente, es decir, que pretendiéramos implantar una colectivización oficial, franca y abierta de la mujer en la que ella participe como sujeto activo.

Esta segunda discusión acerca de la modalidad de colectivización o de comunidad de las mujeres se aborda en la última oración, a partir de la cual se matiza todo lo dicho en el conjunto de los cinco párrafos. Se dice: “por lo demás, se nos puede acusar de esto.” *Pero*, ojo, dicen “se nos podría acusar por querer *sustituir* una comunidad de las mujeres hipócritamente disimulada por una comunidad franca y oficial”. Sin embargo, añaden: “por lo demás, fácil es comprender que con la abolición de las actuales relaciones de producción desaparecerá asimismo la comunidad de mujeres derivada de ellas, es decir, la prostitución oficial y la no oficial.” La prostitución que caracteriza al actual régimen colectivo de apropiación o uso enajenado de las mujeres no constituye un elemento independiente sino que depende del régimen actual de sociedad; por eso es explotador el uso colectivo de las mujeres en el capitalismo. Se trata de un aspecto inherente al hecho de que la producción burguesa ocurra mediante la explotación de la fuerza de trabajo.

Los comunistas establecen la razón o principio para poder orientarse dentro del problema de la comunidad de las mujeres. Señalan de entrada, por un lado, que existen unas fuerzas productivas procreativas que incluyen el régimen colectivo de apropiación de las mujeres, y, por otro lado, que existen unas fuerzas productivas técnicas que constituyen el régimen de producción técnica. Las fuerzas productivas procreativas dependen de las fuerzas productivas técnicas, por lo tanto, al removerse el régimen de producción actual se remueve la forma actual de comunidad de las mujeres.

Marx y Engels resaltan que se trata de un sistema de comunidad de las mujeres, es decir, de un todo articulado y en reproducción. No se trata simplemente —como en la perspectiva burguesa— de chispazos, de pecados o deslices ocasionales pero siempre manteniendo como principio presuntamente real que efectivamente hay una apropiación privada de la mujer, es decir, aquello que solamente es cierto en un plano formal. La verdadera realidad es una apropiación colectiva de las mujeres. Pero como la perspectiva burguesa toma lo formal por lo real nunca ve el fenómeno como sistema articulado y en interconexión sino que sólo ve lo particular como una transgresión respecto de lo general. Para la burguesía ante todo hay la regla de apropiación privada de mujeres y, en segundo lugar, la transgresión, el desliz con una puta. Si los burgueses ni siquiera ven el entramado de putas y deslices, menos aún verán la utilización colectiva de mujeres y niños por parte de los burgueses.

Se resalta el hecho de que se trata de un sistema completo de movimientos al indicarse que la forma de la comunidad de las mujeres deriva de la forma de apropiación y de producción técnica. Se indica radicalmente que hay que entender por comunidad de mujeres cosas muy distintas y no siempre lo mismo —por ejemplo, prostitución— según en qué modo de producción nos encontremos. En un régimen de producción explotador, la comunidad de las mujeres sólo puede ser explotadora. En un régimen de producción sin explotación de la fuerza de trabajo sino autogestionado por los productores directos, la comunidad de las mujeres será un régimen de autodeterminación y de recuperación de la subjetividad por parte de las mujeres. La forma futura de comunidad de las mujeres estará en correspondencia con los medios de producción comunistas y con un modo de producción comunista.

Sin embargo, la oración que estamos comentando (“se nos puede”), puede leerse sin reconocer que significa lo que dice sino que en el régimen comunista de ninguna manera habrá comunidad de las mujeres. Esta fue la interpretación del stalinismo y de la II Internacional, es decir, que ambos se man-

tuvieron dentro del moralismo hipócrita burgués, tomaron por comunidad de las mujeres algo igual a prostitución, a uso explotador de las mujeres, y quisieron que no existiera comunidad de las mujeres en el comunismo.

Es evidente que esta segunda interpretación no puede sostenerse en la argumentación previa, la cual sostiene dos perspectivas (al modo hegeliano, lógica e histórica) para observar lo que es comunidad de las mujeres. En términos lógicos, la reproducción social es dual: producción de objetos y de sujetos y la primera depende de la segunda. En términos históricos, el régimen capitalista se basa en una doble relación de explotación. Por un lado, tenemos la explotación del proceso de trabajo, de las fuerzas productivas técnicas; por otro lado, existe una explotación de la comunidad de las mujeres, es decir, de las fuerzas productivas procreativas. Si la producción de objetos es explotadora, la producción de sujetos también es explotadora.

Vamos a matizar ahora lo dicho hasta aquí.

La especificidad de la propuesta comunista estriba en que dentro de ella la comunidad de las mujeres es idéntica a autodeterminación, liberación y restitución del carácter de sujeto por parte de la mujer. Es la comunidad entre las mujeres y con los hombres.

Por un lado, comunidad de las mujeres pareciera indicar lo mismo que poligamia, es decir, muchas mujeres para un hombre. Se trataría de una exacerbación de la propiedad privada. Diversas figuras toscas del comunismo presentaron originalmente esta propuesta.

Se trata de una mounstrificación de la propiedad privada para justificar un uso explotador de las mujeres. Esta mounstrificación no solamente presenta la apariencia formal de que hay apropiación privada de las mujeres pero realmente apropiándose las colectivamente, sino que incluso prescinde de la máscara formal de la apropiación privada para llevar a cabo abiertamente la apropiación colectiva de las mujeres. Los burdeles de los nazis realizaron esta perspectiva, pues en ellos se utilizaba directamente a las mujeres como instrumentos de

producción para producir soldados para el *Reich* o para producir placeres a los soldados en el frente y mantenerlos contentos dentro del ejército nazi.

Por otro lado, comunidad de las mujeres no es lo mismo que prostitución ni intercambio de esposas, según lo entiende la moral privada; es decir, como transgresión de unas reglas artificiales previamente impuestas, ni tampoco es lo mismo que la seducción de esposas e hijos de los obreros.

Así pues, ¿a qué comunidad de las mujeres se refiere el *Manifiesto del partido comunista*? En primer lugar, la que podría ser propia de los comunistas, y, en segundo lugar, la que de todas maneras ha existido siempre en la historia y no siempre de manera explotadora. Se trata de una comunidad de las mujeres donde varias mujeres tienen que ver con un hombre al mismo tiempo que varios hombres tienen que ver con una mujer; pero, al mismo tiempo, se indica que existe aquí un predominio masculino, un predominio poligámico o masculino. Se trata de una figura poligámica con predominio masculino, por eso se la sigue nombrando *comunidad de las mujeres* y no más bien matrimonios cruzados o intercambio de mujeres y de hombres.

Ahora bien, la forma actual de comunidad de las mujeres que existe en la sociedad burguesa tiene un predominio masculino como las anteriores, incluye la prostitución, el intercambio de esposas y la disposición de mujeres e hijos de obreros. Aquí hay predominio masculino al mismo tiempo que poliginia pero se trata de un predominio masculino explotador. La tesis final a la que arriba el quinto párrafo indicaría que el predominio masculino dentro de la poligamia puede adquirir una figura distinta a la burguesa, la cual es hipócrita y moralista, culpabilizadora, cosificadora, enajenada, explotadora.

En la sociedad comunista la comunidad de las mujeres sería la comunidad sexual entre sujetos y no entre sujetos y presuntos objetos o meros instrumentos de producción, presuntamente meros instrumentos de producción.

Insisto, en referencia a la forma comunista de organización social de la vida sexual, el *Manifiesto* no habla simplemente de poligamia sin predominio masculino, según lo cual sería idéntico que pudiera haber poliandria —que las mujeres estén con varios hombres—. El *Manifiesto comunista* no habla de poligamia sin predominio masculino. Esto es, habla de humanizar la relación hombre-mujer sin desespecificar su polaridad en cuanto a la división de tareas y las diferencias de capacidades que hasta la fecha han conferido al hombre predominio dentro de la relación sexual. Pero *polaridad específica* no significa razón ninguna para crear relaciones de poder y jerarquía, sea en el ámbito sexual o fuera de él, como ha sido el caso hasta hoy. En el comunismo el poder quedará distribuido igualitariamente entre mujeres y hombres a todo nivel y, a la par, se mantendrá la polaridad específica sexual / procreativa hombre / mujer.

Ahora bien, un último cabo que queda suelto es el de la especificación de la forma o figura que tendría esta comunidad de las mujeres en acuerdo con la finalidad de humanizar la relación hombre-mujer, es decir, de acuerdo a la específica polaridad masculino/femenina ¿Cómo saber de esta especificidad? ¿Cómo hablar por las mujeres?

El *Manifiesto* no es lugar para tematizar la condición de las mujeres, por este motivo tampoco propone una figura redonda del asunto. Indica los parámetros generales que hay que considerar y al mismo tiempo subraya el carácter decidido o elegido históricamente en acuerdo a las determinaciones naturales y según las posibilidades históricas. La forma futura de la comunidad de las mujeres será aquella donde justamente las mujeres mostrarán su carácter de sujeto y autodefinirán la forma de gestión. Por ese motivo, la proposición de comunidad de las mujeres se constituye como figura de liberación de las mismas.

El *Manifiesto del partido comunista* transforma el significado explotador e instrumentalista del término “comunidad de las mujeres” hacia su significado afirmativo del ser sujeto de las mujeres y hacia el uso adecuado recíproco entre hombres y

mujeres en tanto sujetos. Al final entiende “comunidad de las mujeres” como “comunidad *entre* las mujeres” *para* su desarrollo recíproco y, por ende, para desarrollar su relación con los hombres (con la “comunidad de los hombres”) hasta un punto en el que exista comunidad entre ambas comunidades. Cada una de éstas deviene sujeto colectivo *porque* ambas devienen sujeto unitario *en tanto* que cada hombre y cada mujer despliega su proceso individual de liberación *en arreglo* a la doble tarea de desarrollo de la comunidad de las mujeres y la de los hombres hacia la realización de su recíproca vinculación humanizada.

Por supuesto, se trata de un problema espinoso, de ahí la peculiar manera en que están redactados estos cinco párrafos que comentamos. Estos párrafos sobre todo ironizan al discurso burgués, y mucho menos proponen en positivo. Por este motivo, dejan mucho más margen de autodeterminación acerca de lo que será el futuro en lo que respecta al movimiento práctico y evitan diseñar o imponer doctrinariamente un esquema.

No obstante, los parámetros de la figura positiva pueden deducirse por el párrafo final. Los he querido explicitar para demostrar al mismo tiempo que en estos parámetros se implica una perspectiva acerca de cómo puede ser la liberación de las mujeres mediante la remodelación de la comunidad de las mujeres. Sin embargo, igual que antes o durante el momento en que fue escrito el *Manifiesto comunista* y después de que su publicación, sigue en pie el discurso burgués presionando a las conciencias y, en este caso, pasando por el corazón y por la sexualidad de burgueses y proletarios. Es muy difícil hablar del problema sin que haya reparos moralistas por parte de quien escucha, porque el que escucha y el que habla se encuentran, de manera inmediata, dentro del contexto, el horizonte y la perspectiva burguesas respecto del asunto y no sólo ideológicamente sino también psicológicamente.

La magra asunción de las tareas de liberación femenina por parte del movimiento comunista es ajena e incluso contraria al *Manifiesto del partido comunista*. En cambio el desarro-

llo del feminismo coincide en parte con los parámetros del *Manifiesto* y en parte resulta criticado por ellos. Es en interés del movimiento proletario y del feminista que debe y puede profundizarse la conexión entre ambos y su recíproca inclusión.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis, *Los marxistas y el Estado*. Verificar datos.
- Aricó, José o Carlos Franco. Completar y agregar a nota.
- Aricó, José, *Marx y América Latina*, Alianza, México, 1982.
- Badia, Gilbert, *Los espartaquistas* (1967), Matev, Barcelona, 1971.
- Bauer, Otto, “El camino del poder”, en *Der Kampf*, año 2, cuaderno 8, 1 de mayo de 1909. Falta ciudad
- Bloch, Ernst, “Proceso y estructura”, en *Las nociones de estructura y génesis*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1975.
- Carta de Marx a Engels del 8 de octubre de 1858. Faltan datos
- Dutschke, Rudi, en *Lenin. Tentativas de poner a Lenin sobre sus pies*, Icaria, Barcelona, 1976.
- EZLN, “Qué política tenemos y qué política necesitamos”, en *Crónicas Intergalácticas. Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo*, Planeta Tierra, Chiapas, 1996.
- Gorter, Hermann, “Carta abierta al camarada Lenin”, en *Jefes, partidos y masas*, Grijalbo, México, 1970.
- Gustavson, Bo, *Marxismo y revisionismo* (1969), Grijalbo, Barcelona, 1974.
- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Solar-Hachette, Buenos Aires, 1976.
- Kautsky, Karl, “El camino del poder (1908)”, en Karl Kautsky, *El camino del poder. La revolución social*, Cuadernos de Pasado y Presente 68/ Siglo XXI, México, 1978.
- Kautsky, Karl, “Engels, un hombre sin carácter”, en Karl Kautsky, *El camino del poder. La revolución social*, Cuadernos de Pasado y Presente 68/ Siglo XXI, México, 1978.
- Kautsky, *Trabajo positivo y revolución*.
- Korsch, Karl, *Marxismo y filosofía*, Era, México, 1972.
- Koslik, Adolf, *El capitalismo del desperdicio*, Siglo XXI, México, 1973.
- Marcuse, Herbert, *El marxismo soviético* (1958), Alianza, Madrid, 1969.

- Marramao, Giacomo, “Lo político y sus transformaciones”, en *Cuadernos Pasado y Presente 95*, Siglo XXI, México, 1982.
- Marx, Karl, “Borradores de la Carta a Vera Sazúlich”, en Karl Marx y Friederich Engels, *Escritos sobre Rusia II, El porvenir de la comuna rural rusa*, Siglo XXI, México, 1980.
- , Marx, Karl, “En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel” (Introducción). Completar datos. Y agregar a nota
- , “La ley en cuanto tal”, *El capital*, tomo III, capítulo XV, Siglo XXI, México, 1973.
- , Cuadernos matemáticos...
- , *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Siglo XXI, México, 1975, vol. 1.
- , *Historia de la vida de Lord Parlmerston*, Rescate, Buenos Aires, 1985. OJO: Lo encontré sólo como libro, no como artículo. Completar la nota.
- Marx, Carlos y Federico Engels, *Manifiesto del partido comunista*, Progreso, Moscú, 1970.
- Marx, Karl y Federico Engels, *La Sagrada Familia*, Grijalbo, México, 1958.
- Nicolaus, Martin, “El Marx desconocido”, en Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse, 1857-1858)*, Siglo XXI, México, 1973.
- Pannekoek, Anton, *Lenin filósofo*, Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 42, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.
- Riazanov, David, *Notas aclaratorias al Manifiesto del partido comunista*, Cultura Popular, México, 1978.
- Trotsky, León, “Carlos Marx, vida y obra”, en *Críticas de la Economía Política*, Latinoamericana, núm. 23/24. Falta ciudad
- Veraza U., “Karl Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida”, en *Críticas de la Economía Política*, núm. 22/23, México, 1983.
- , “Crisis y desarrollo de la hegemonía capitalista”, en *Economía Política de la ESE*, Instituto Politécnico Nacional, Quinta Época, vol. XVIII, núm. 4, México, diciembre de 1986.

- , “Crítica a Elmar Altvater y Carlos Maya, a las teorías sobre el imperialismo y del capitalismo monopolista de estado (desde la crítica de la economía política de Marx)”, en *Economía Política de la ESE*, Instituto Politécnico Nacional, México, 1988.
- , “Friedrich Engels y el materialismo histórico”, *Itaca*, núm. 2, México, 1984.
- , “Karl Marx y la Política”, en Gerardo Ávalos y Dolores París (coords.), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, UAM-Xochimilco, México, 1996.
- , “Lyotard en el museo Bataille”, en *La posmodernidad*, UAM-Xochimilco, México, 1991.
- , *Lo comunitario más allá de la mercancía. Cuatro ensayos sobre el primer capítulo de El capital de Karl Marx*, Itaca, México, 1998.
- , Para el concepto de comunidad doméstica véase mi... Agregar datos y anexar a nota.
- , *Para la Crítica a las Teorías del Imperialismo*, Itaca, México 1987.
- , “Génesis y estructura del concepto de subsunción real del consumo bajo el capital”, colección Seminario de *El capital*, Itaca, México, 1993.
- , “Constitución del sujeto histórico en México”, en *Germinal*, núm. 8, México, 1996, pp. 20-25.
- , “Proletarización de la humanidad y subsunción real del consumo bajo el capital”, colección del Seminario de *El capital*, Itaca, México, 1993.
- , *1847-1997. Los escritos de Marx y Engels sobre México (en confrontación con el Marx y América Latina, de José Aricó*, tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, 1998.
- , *Praxis y dialéctica de la naturaleza en la posmodernidad. A 100 años de la muerte de Engels. A 150 años de la redacción de las Tesis ad Feuerbach*, Itaca, México, 1997.
- , *La posmodernidad y los manuscritos económico filosóficos de 1844 de Karl Marx*, Itaca, México, 1994.
- , *Subvirtiendo a Bataille*, Itaca, México, 1986.

